

Walter Redmond

Obras Filosóficas III

(1996-2003)

WALTER REDMOND
MARILYN REDMOND
ROBERTO CASALES GARCÍA

COMPILADORES

EDITORIAL
UPAEP

UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, *Rector*.
José Antonio Llergo Victoria, *Secretario General*.
Jorge Medina Delgadillo, *Vicerrector de Investigación*.
Mariano Sánchez Cuevas, *Vicerrector Académico*.
Javier Taboada, *Director Editorial*.

WALTER REDMOND
OBRAS FILOSÓFICAS III
(1996-2003)

Primera edición, 2024.

© Walter Redmond.
© Marilyn Redmond.
© Roberto Casales García.

D.R. © Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C.
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, Puebla, 72410.
editorial@upaep.mx

Diseño editorial: Agustín Romero

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita de los titulares del copyright.

ISBN: 978-607-26710-0-3

Impreso en México

Índice

Nota introductoria	5
I. Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro	7
II. Santo Tomás sobre la inexistencia de Dios. Una nota lógicometafísica.....	16
III. Philosophy versus Concern for Indians: A Jesuit's Internal Struggle.....	32
IV. Conscience as Moral Judgment: The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility.....	39
V. Polarization in the Catholic Church.....	55
VI. Defensores de la Hispanoamérica intelectual. Textos neolatinos del Virreinato del Perú (siglo XVII).....	64
VII. La inferencia cuantificada en la lógica mexicana del siglo XVI	83
VIII. Lógica, deber, virtud.....	117
IX. El Lunarejo. ¿Qué diría hoy de la filosofía?	131
X. Colonial Thought in Latin America.....	141
XI. A Logic of Religious Faith and Development	151
XII. The Five Ways	169
XIII. Arribismo intelectual y polarización religiosa en los Estados Unidos	196
XIV. La cultura católica en las universidades católicas norteamericanas: renacimiento - secularización - balance.....	208
XV. Filosofía perenne y las superaciones	230
XVI. Exposición y argumentación	256
XVII. Quantified Inference in 16th-Century Mexican Logic.....	263
XVIII. Das ontologishe Argument: Res, Sachverhalte und mögliche Welten.....	299
XIX. Libertad y determinación en el Siglo de Oro	311
XX. Intellectual Upward Mobility in US Christianity: Prestige vs Truth.....	326
XXI. Ser y poder en la Metafísica de José Aguilar.....	336
XXII. Presentación y defensa de nuestra conclusión (José de Aguilar).....	350
XXIII. Rubio: Filosofía de la lógica/ Variantes de la «Lógica mexicana».....	360
XXIV. The Three-Stranded Cord/ Calling A Truce In the War Over God and Human Freedom.....	372
XXV. Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo...	403

NOTA INTRODUCTORIA

Walter Redmond ha enseñado filosofía y materias afines en universidades de Estados Unidos, Perú, Chile, México, Colombia, Venezuela, Bolivia, Alemania, España, Polonia y Liechtenstein. Sus especialidades son la lógica y su historia, la filosofía teológica, filosofía analítica, la fenomenología temprana y la filosofía del Siglo de Oro en Iberia y Latinoamérica, así como el rol de las humanidades en el currículo universitario.

Ha publicado cientos de artículos sobre éstos y otros tópicos en inglés, español, alemán y latín; ha publicado distintos libros y ha traducido tres libros de Edith Stein al inglés y la *Lógica Mexicana* de A. Rubio, así como otros textos filosóficos del período colonial latinoamericano al castellano. En su actividad docente y literaria ha deseado ubicar la filosofía perenne, señalando cómo las intuiciones clásicas y tradicionales se reflejan en la filosofía actual, tanto fenomenológica como analítica.

Ha desempeñado posiciones en The College of St. Thomas More (Fort Worth), Huston-Tillotson University (Austin), El instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Das Institut für Philosophie de la Universidad de Erlangen-Nürnberg, Die Katholische Universität (Eichstätt) y las universidades nacionales y católicas del Perú. Sus alumnos y discípulos recibimos con gratitud la generosidad del profesor de publicar sus artículos por UPAEP. Estos, junto con los libros ya impresos en prestigiadas editoriales y universidades, constituirían una *opera omnia* indispensable para quien quiera aunar en su vida intelectual rigor lógico, profundidad metafísica y fidelidad a la *philosophia perennis*.

La publicación del tercer volumen de esta colección responde a dos intenciones: por un lado, promover el estudio concienzudo de la obra filosófica de Walter Redmond, *doctor honoris causa* de nuestra Casa de Estudios; por otro, presentar al lector reunidos los artículos que están en revistas de Holanda, España, Alemania, México, Estados Unidos, Polonia, Perú, Brasil, Chile y otros países más, así como otros textos inéditos. Dada la amplia variedad temática que estos textos abarcan, hemos decidido, junto con el profesor Redmond, presentarlos por un criterio temporal. En este *tercer volumen de sus obras filosóficas*, se presentan los textos cortos más significativos que publicó Walter B. Redmond entre 1996 y 2003, años en los que nos encontramos con una faceta de su pensamiento donde no sólo hay continuidad con las temáticas abordadas en los volúmenes anteriores (el estudio del pensamiento novohispano, concretamente de su lógica, la aplicación de la lógica a temas como la demostración de la existencia de Dios, etc.), sino también una cierta ampliación a nuevos horizontes.

A este respecto, me gustaría concentrarme en tres aspectos de su pensamiento, aspectos donde descubrimos no sólo a un gran estudioso de otras tradiciones, sino también un pensador sumamente original. Me refiero, en primer lugar, a la ampliación de sus estudios

de lógica a ámbitos como la filosofía práctica, bien sea a la moral propiamente, o sea a las lógicas deónticas. Aplicaciones de la lógica que aparecen se encuentran debidamente articuladas en su *Lógica simbólica para todos*, libro publicado por la Universidad Veracruzana en 1999. Aunado a esto, vemos que en estos años Redmond pasa de su estudio de la filosofía novohispana, estudio que durante este período se centra más en el pensamiento de Rubio y del Lunarejo, y su análisis de la tradición, a su concepción de la filosofía perenne. La filosofía perenne que propone Redmond, en efecto, se contrapone a una visión superacionista de la filosofía, la cual se caracteriza por juzgarlo todo en virtud de las categorías de lo vigente y lo superado. El perennista, por el contrario, juzga la tradición y la filosofía en general, en relación a la verdad y falsedad de cada una de sus propuestas, lo cual nos permite no sólo evitar caer un cierto afán historicista, sino también reivindicar algunas tesis fundamentales de la tradición. Este análisis de la filosofía y la tradición, por último, se vincula con el fino análisis que hace Redmond de lo que denomina como “arribismo intelectual” y “polarización religiosa”, análisis que se extiende hasta el presente, concretamente a través de su crítica a la cultura *woke*.

Teniendo en mente la importancia del tercer volumen de esta colección, queremos agradecer a todas aquellas personas que, de una u otra forma, se involucraron en la realización de este texto. Agradecemos, en primer lugar, a Jorge Medina, quien motivó en buena medida la edición de este proyecto. De igual forma queremos agradecer a tres personas, sin las cuales este segundo volumen no hubiera visto la luz. En primer lugar, queremos agradecer a la profesora Marilyn Redmond, a quien le debemos no sólo la compilación de todos los textos originales, la obtención de los permisos para publicarlos en esta colección y la corrección final del primer manuscrito, vigilando que el texto reprodujera fielmente cada escrito, sino también por su vida ejemplar, la cual, sin lugar a dudas, ha inspirado más de uno de los escritos que ahora se presentan. Agradecemos también la destacada labor de Rodrigo Alejandro Salas Martínez, quien colaboró en la edición de este texto transcribiendo gran parte de los escritos aquí reunidos. Agradecemos, por último, a Isabel Mayfield, quien digitalizó algunos de los textos originales del autor, haciendo posible trabajar a pesar de la distancia que separa a Puebla de Austin, Texas.

Finalmente agradecemos a todas las Revistas y Universidades que nos otorgaron su permiso para publicar este tercer volumen de las obras filosóficas de Walter Redmond.

Roberto Casales García

I. Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro

Tipo de publicación: artículo especializado.

Año de publicación: 1996.

Datos de publicación: *Areté*, Universidad Católica de Perú, vol. 8, no. 2, pp. 265-275.

INTRODUCCIÓN

Presentamos aquí una traducción del capítulo “sobre las oraciones modales” de la “Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro,” *Areté* (Universidad Católica del Perú) vol. 8, no. 2, 1996

En los siglos XVI y XVII los lógicos hispanos e hispanoamericanos trabajaron con una compleja “teoría de los tipos” para explicar las diversas clases de entidades denotadas o significadas en el lenguaje. A. de la Vera Cruz y sus colegas plantearon un sistema lógico de muchas clases donde las sentencias generales eran reducibles a hileras de entidades cuyos términos referían a cosas singulares, el mismo que les permitió un análisis semántico básico. A. Rubio, asimismo, desarrolló una teoría del lenguaje científico y la aplicó a la lógica misma, definiendo las proposiciones de la lógica como atribuciones de un segundo orden mental, propiedades relativas a contenidos de primer orden, atribuibles ellos mismos a objetos singulares.

“Being, Science and Logic in the Golden Age”. Spanish and Spanish-American logicians of the 16th and 17th centuries worked with a complex “theory of types” to account for the various kinds of beings denoted or signified in language. A. de la Vera Cruz and his colleagues supposed a many-sorted logical system where general sentences are reducible to strings of identities whose terms refer to singular things and which lend themselves to basic semantic analysis. A. Rubio worked out a theory of scientific language and applied it to logic itself, defining propositions of logic as attributions of second-order mental relational properties to first-order contents, themselves attributable to singular objects.

INTRODUCCIÓN

Quiero explicar lo que podría llamarse la “teoría de los tipos” del Siglo de Oro. Es decir, quiero explicar cómo los lógicos de Iberia e Iberoamérica de los siglos XVI-XVII entendían algunas variedades del ser en el contexto de lo que ellos llamaban la “lógica”, y cómo definían la ciencia y la lógica en función de estas variedades. Mi tema, pues, reunirá varios campos: ontología, lógica, semántica, semiótica, y la filosofía del lenguaje, de la ciencia y de la lógica.

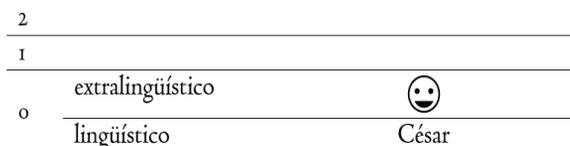
Primero describiré, en su contexto, el inventario ontológico de esos pensadores y luego aplicaré este inventario a la ciencia y a la lógica. Mi estudio se basa en dos filósofos españoles que trabajaron en la Nueva España del siglo XVI; en primer lugar, Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz y, luego, Antonio Rubio¹.

Hay que tener en cuenta que no hablo de *la* doctrina del Siglo de Oro, pues había varias. Todas estas cuestiones en efecto eran muy controvertidas. Además, mi comentario será provisorio, dada la escasez de las monografías específicas y la inexistencia de los estudios de conjunto. También me tomaré la libertad de hacer ciertas simplificaciones para facilitar la exposición.

I. LA SEMÁNTICA

1.1 SER Y LÓGICA

Los escolásticos distinguieron varias categorías de oraciones según las varias clases de “cosas” (*res*) a las que se refieren. Designamos estos niveles con los números 0, 1 y 2. La propiedad poseída por un ente del nivel 0 se encuentra en el nivel 1. Por ejemplo, en “César es un hombre”, César está en el nivel 0 y la propiedad *hombre*, la cual conviene a César, está en el primer nivel. Y la propiedad poseída por un ente que está en 1 se encuentra en 2. Por ejemplo, en “*hombre* es una especie”, la propiedad *hombre* está en 1 y su propiedad *especie* está en 2. El nivel 0 puede dividirse en dos niveles más: uno para los entes lingüísticos y el otro para los entes extralingüísticos. César es un ente extralingüístico, pero la palabra “César” es un ente lingüístico. En el esquema siguiente, la cara risueña “☺” representa a César y “César” hace las veces de sí mismo.



Puede haber más niveles; en realidad, partes del discurso de este artículo están en el nivel 3 (¡y la oración anterior en 4!). Esta numeración recuerda la distinción escolástica entre las primeras y segundas intenciones y también la teoría de los tipos de B. Russell.

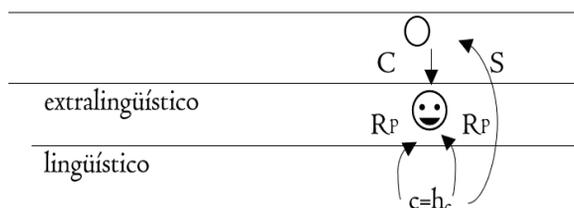
Ahora vamos a indicar las relaciones de referencia (o denotación, algunos sentidos de *suppositio* en latín) y de sentido (o connotación, *significatio*) de los elementos o términos de la oración. Para muchos lógicos del Siglo de Oro, la oración básica es una identidad y sus términos son nombres. Había dos clases de nombres: “propios”, como “César”, y “vagos”, como “este hombre” (“vago”, pues los adjetivos demostrativos “vagan” de vocablo en vocablo).

¹ Vera Cruz, *Recognitio Summularum*, desde 1554 (México); Rubio, *Lógica Mexicana*, edición larga 1603 (Alcalá) y 1605 (Colonia) y compendiada desde 1606 (Valencia), cuestiones *proemiales*. Ver Redmond, *Manual de la lógica extensional del siglo de oro / Una introducción histórica a la lógica* (México, próximo a aparecer).

Un ejemplo: “César es este hombre”. Las oraciones cuantificadas (por las palabras “todo”, “alguno”, etc.) en principio eran reducibles sintácticamente a las oraciones de identidad. Por ejemplo, “César es un hombre” se reduce a la disyunción “César es –idéntico a– ese hombre, o César es ese hombre, o César es aquel hombre, o...” Abreviamos “César” como “c”, “este hombre” (referido a c, César) como “hc” y la relación de la identidad con el signo usual “=”. La *ce*, suscrita, asegura que “este” señale a César. El ejemplo de arriba, pues, sería “ $c=h_c$ ” (“César es este hombre”).

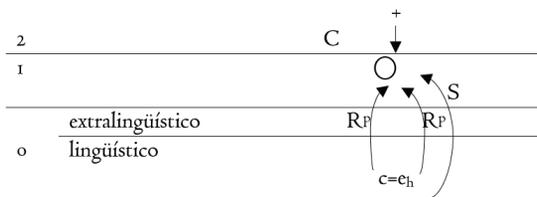
Podemos suponer que los nombres propios (como c) tienen referencia, pero no sentido y que los nombres vagos (como h) tienen tanto referencia como sentido. Pues “h” es un nombre de César porque le conviene la propiedad de ser *hombre*, el sentido de “ h_c ”. Usamos la cursiva para indicar una propiedad (en los niveles superiores a o).

El siguiente esquema despliega la semántica de la oración “César es este ser humano”. El círculo “O” indica la propiedad general de ser hombre y las flechas señalan las relaciones de la conveniencia (C), referencia (R, con una letra suscrita para marcar los tres tipos que distinguiremos) y sentido (S).



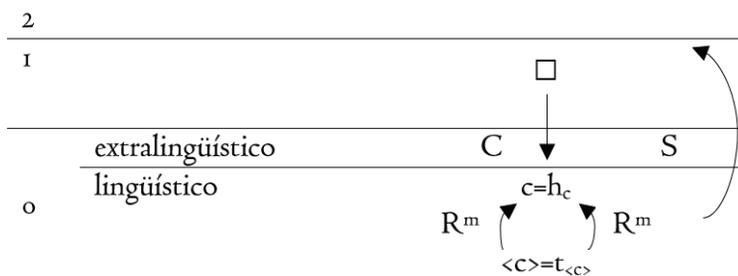
La propiedad *hombre* está en el primer nivel porque conviene a algo (César) que está en el nivel o. Pues la regla cuasi general es que una propiedad sólo puede convenir a algo que está en el nivel inmediatamente inferior. “Cuasi”, porque (*pace* Russell) hay propiedades, como por ejemplo la de ser *propiedad* y las “trascendentales” (*ser, uno, etc.*), a las que la regla no parece aplicarse. En tal situación semántica, los escolásticos denominaban la referencia de ambos términos “personal” (R^P) y decían que son de “primera” intención.

El siguiente esquema despliega la semántica de la oración “*hombre* es esta especie”. Tomamos “*hombre*” como nombre propio de la propiedad y lo abreviamos como “h”. Abreviamos “esta especie” (referida a h, *hombre*) como “e_h”; la cruz representa la propiedad *especie* (la *hache* suscrita asegura que “este” señale a *hombre*).



La propiedad *especie* está en el segundo nivel porque conviene a algo (la propiedad *hombre*, O) que está en el primer nivel. En este caso, la referencia de “ambos términos” se llamaba “simple” (R^s), y se decía que “h” es de “primera” y “e_h” de “segunda” intención.

El siguiente esquema exhibe la semántica de la oración “c’ es este término”. Los lógicos del Siglo de Oro preferían tomar los dos términos de tal oración como nombres vagos, pero algunos también usaban nombres propios de los elementos lingüísticos. Para simplificar algo, seguiré el segundo análisis. Indicamos el término “c” así: “<c>”, donde las comillas angulares dan a entender que la letra “c” se refiere a sí misma. Abreviaremos “este término” (referido a “c”) como “t_{<c>}” y representamos la propiedad de ser *término* con el cuadrado “□”.

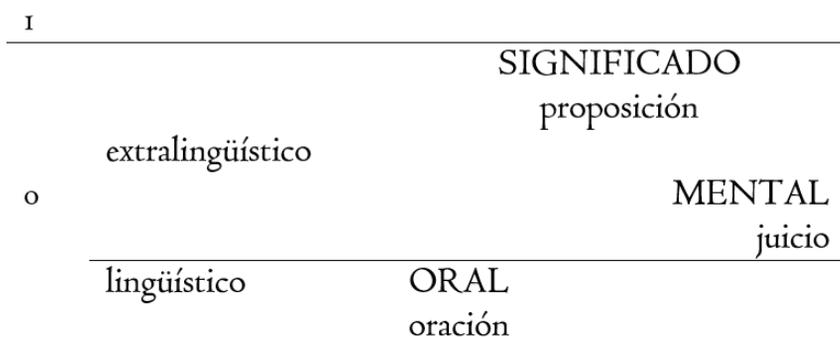


La propiedad *término* está en el nivel 1 porque conviene a algo (“c”) que está en el nivel 0 (lo lingüístico –en este sentido– está en el nivel 0). En este caso, la referencia de “<c>” se llamaba *material*. Se decía que “t_{<c>}” tiene la referencia personal y que ambos términos son de “segunda” intención.

La segunda intención, pues, incluye dos contextos distintos: la referencia material (R^m) y la simple (R^s). Se trata de dos tipos de propiedades (*ser término* y *ser especie*) y dos relaciones de la conveniencia. En realidad, las tres clases de propiedades y los tres tipos de conveniencia que les corresponden deben ser distinguidas cuidadosamente: el convenir *hombre* a César es “natural”, pero el convenir *término* a “c” es en cierto sentido “mental”, como dice fray Alonso, y también el convenir *especie* a *hombre*. Ya se sabe que tales distinciones eran no sólo tema de animada discusión en la escolástica, sino que no tienen hoy una solución fácil.

1.2 EL SER DEL LENGUAJE

Los escolásticos hablaban de varios aspectos del lenguaje; por ejemplo, el escrito, el hablado y el pensado. Llamaban la oración (enunciado...), es decir, el signo material, *propositio* en los dos primeros casos, y en el tercero también hablaban del acto mental (*operatio mentis*), en este caso el segundo acto: el “juicio”. También hablaban del significado (*significatum...*) de la oración, el cual corresponde aproximadamente a lo que hoy se llama la “proposición”. Es interesante que al significado de la oración se le atribuía la referencia “personal” (R^P), y si definiéramos el nivel o mediante semejante referencia, incluiría los entes tanto concretos (el pensamiento y sus símbolos) como abstractos (el significado). En el siguiente esquema con lo oral pueden clasificarse otros tipos de simbolismo (escritura, computación...):



A veces, se dice hoy, que la oración “expresa” la proposición y el juicio la “representa”.

2. EL SER DE LA LÓGICA

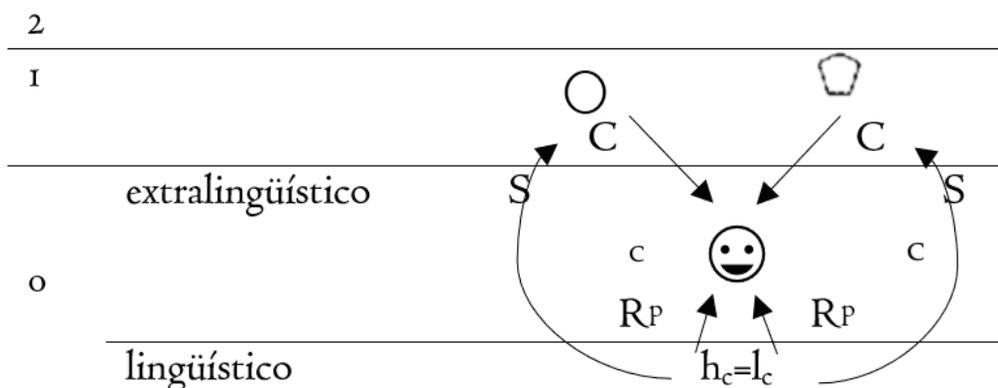
2. 1 LA CIENCIA

Los escolásticos se interesaban de manera particular por la oración científica. La describían desde el ángulo de los *praedicabilia*, los varios tipos de relaciones que el predicado puede guardar con el sujeto. La doctrina es como la división que hizo Kant de los juicios “analíticos” y “sintéticos *a posteriori* y *a priori*”. Si el predicado se relaciona esencialmente con el sujeto (como “género”, “especie” o “diferencia”), la oración es analítica, pues repite lo que está ya en el contenido del sujeto. Si el predicado ensancha el contenido del sujeto, la oración es sintética. Si el predicado no se relaciona necesariamente con el sujeto, la oración es contingente, *a posteriori*. En cambio, un predicado que le conviene necesariamente al sujeto –y agrega algo a su contenido– se llamó un *proprium* del sujeto; tal oración es sintética *a priori*. Este tipo de oración es, tanto para Kant como para los escolásticos, la oración científica.

Usamos como ejemplo de la oración científica “el hombre es libre”. El predicado es un *propium*, pues agrega la propiedad de ser *libre* al sujeto (los hombres) y se la agrega necesariamente.

Para Rubio y sus colegas la ciencia es general y abstracta. El científico no habla de “este” hombre (o de “este” hoyo negro) únicamente, sino de todo hombre o, expresado de otra manera, del “hombre”. La ciencia, pues, queda, en algún sentido importante, en la esfera de lo abstracto, y por cierto en el primer nivel, porque las entidades respectivas – Rubio las llamó “simples”– convienen directamente a las cosas concretas del nivel o. En la revisión posterior de su obra, Rubio comenzó a emplear el término de su cófrade Gabriel Vázquez: el concepto objetivo, distinto del subjetivo de una persona particular.

◻ La oración científica “el ser humano es libre”, pues, se apoya para fray Alonso en tales oraciones como “este ser humano (referido a César) es esta cosa libre (asimismo referida a César)”. En el siguiente esquema la figura “ ” indica la propiedad de la libertad.



Se notará que las propiedades están en el nivel 1 y que la referencia por lo tanto es personal, y también que los términos son de primera intención. El hecho de ser la referencia aquí no simple sino personal (R^P) es importante pues no se habla directamente de la “propiedad” *hombre*, sino de los hombres. Si pensáramos que la referencia fuera simple (R^S), nos equivocaríamos de tipo, pues atribuiríamos la libertad no a César sino a la propiedad de ser *hombre* (la cual, evidentemente, no es libre).

2.2 LA LÓGICA

Rubio pregunta cuál es el sujeto y el predicado de una oración típica de la lógica. Pues la lógica es una ciencia, pero es una ciencia única. ¿Qué es, pues, el *propium* de la lógica? Un ejemplo típico de una oración sería cuando el lógico dice, hablando de “el hombre es libre”: “libre es un predicado”.

Rubio explica en primer lugar que las entidades de la lógica son relaciones recíprocas. En el caso de “sujeto” y “predicado”, la relación básica es “enunciarse una cosa de otra”. El lógico podría decir algo así como “libre se enuncia de hombre”, pero los sustantivos ¿a qué aluden?, ¿a las palabras o a las propiedades correspondientes (pues hemos notado cierta ambigüedad en la segunda intención, la cual es compatible con la referencia material y simple)? En realidad, parece que Rubio piensa en las propiedades, las *rei* o “cosas”².

Ahora vamos a combinar unos símbolos de la lógica actual con las abreviaturas que ya introdujimos. Usamos “l” como nombre propio del ser *libre*, “h” del ser *hombre* y “E” de la relación *enunciarse-de*, tenemos:

Elh

“*libre se enuncia de hombre*”. Notemos que h y l se refieren a las propiedades del nivel I. Pero al lógico no le importa tanto “este” predicado *libre* o “este” sujeto *hombre*, dice Rubio, sino que se interesa por “cualesquier” sujetos y predicados. Usamos las variables *equis* y *ye* para expresar esta generalidad:

Exy,

“*equis se enuncia de ye*”, donde hay que reemplazar la *equis* y la *ye* con términos que significan propiedades del primer nivel.

Rubio introduce el concepto de lo que hoy llamamos la “propiedad relacional”. Por ejemplo, si Cornelia guarda a César la relación de ser su mujer, decimos que Cornelia tiene la “propiedad relacional” de ser la mujer de César. Si *libre* guarda la relación de *enunciarse-de* a *hombre* (Elh), decimos que posee la propiedad relacional de *enunciarse de hombre*. Podemos expresar esto con el uso de un abstractor, $\langle z \setminus Ezh \rangle$ (“la propiedad de enunciarse de *hombre*”), y la oración “*libre es un predicado*” sería:

$l \in \langle z \setminus Ezh \rangle$,

¹ ϵ donde la *épsilon* significa “es” (la fórmula equivale a Elh).

² Rubio no publicó una lógica formal (“súmulas”), y por lo tanto no tenemos su interpretación de la *suppositio*.

Tenemos que generalizar otra vez. *Libre* es un predicado que puede enunciarse no sólo de los hombres sino de muchas cosas. Indicamos esta generalidad con la ^lvariable *ye*, cuantificada existencialmente, y decimos que tiene la propiedad relacional de *enunciarse-de-algo*, $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle$ (“propiedad de enunciarse de algo”):

$$l \in \langle z \setminus \exists y Ezy \rangle.$$

“*l* tiene la siguiente propiedad relacional: hay al menos una propiedad *ye* tal que *l* se enuncia de *ye*”, o “*l* es un predicado” (equivale a $\exists y Ely$). Podemos definir *predicado* simplemente usando el abstractor $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle$.

Ahora bien, si Exy representa el ser *predicado*, la relación “conversa” representa el ser *sujeto*. Pongamos un ejemplo de una relación y su conversa: la relación “marido de” es la conversa de la relación “mujer de”. La relación conversa de “Cornelia es la mujer de César” es “César es el marido de Cornelia”. La conversa de *predicado*, “*x* se enuncia de *y*” (Exy), es *sujeto*: “de *x* se enuncia *y*”, pudiendo simbolizarse esta última expresión como $\check{E}xy$. El ser *sujeto*, pues, puede definirse con el abstractor $\langle z \setminus \exists y (\check{E}zy) \rangle$.

Pero nos hace falta generalizar más todavía, porque si queremos hablar del *propium* “como tal” de la lógica, debemos hablar de “cualquier” relación lógica, no sólo del *enunciarse-de*. Indiquemos esta generalidad mediante una variable, la letra griega Φ . Tenemos pues la siguiente expresión (en la que se omite la cuantificación de la *equis* y la *ye*): $\langle \Phi \setminus \Phi xy \rangle$, o más sencillamente todavía:

$$\Phi xy,$$

donde la *equis* y la *ye* son reemplazables por términos que se refieren a propiedades de nivel 1 (por ejemplo, por *hombre* y *libre*) y Φ por términos que significan las propiedades (relaciones) del nivel 2 (por ejemplo, por el *enunciarse-de*, o sea, *predicado*). Pues las propiedades de nivel 2, según la regla cuasi general, convienen a las de nivel 1. Por consiguiente, el *propium* de la lógica es una propiedad relacional de segundo nivel que conviene a una propiedad de primer nivel. Es una propiedad de propiedades.

Pero es una propiedad relacional muy especial –Rubio la llama una “semiforma”–, porque sólo conviene a las propiedades de primer nivel “en la mente”, si bien “se fundan” en las “cosas”, o propiedades de primer nivel. O sea que es una semipropiedad relacional “racional” (*rationalis*, de la razón o mente), no *realis*, real, no de la *res*, cosa, misma.

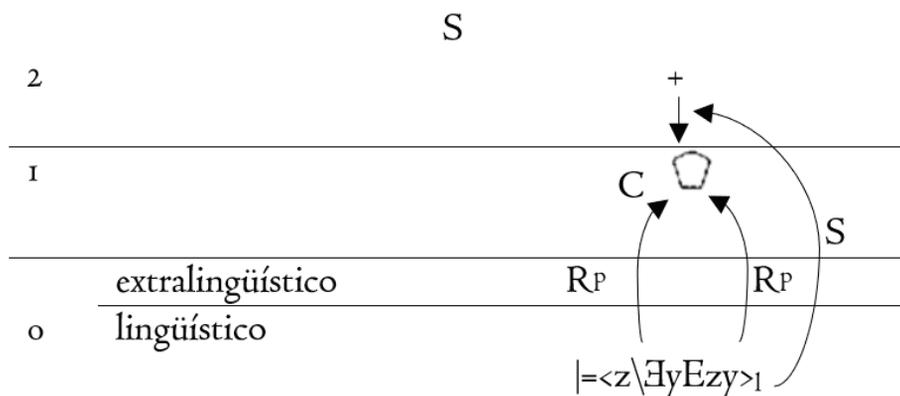
Rubio dice que el predicado típico de la lógica –y de la gramática y la retórica– es de segunda intención. Según fray Alonso la segunda intención atribuye al sujeto “una intención de la mente”. Es interesante ver cómo se relacionan para Rubio las disciplinas del “trivio”, las *sermocinales*, las que tratan del *sermo*, discurso, es decir, la lógica, la “gramática” (como nuestra “lingüística”) y la “retórica” (como nuestra “literatura”, “letras” etc.) y la lógica.

Las propiedades que atribuyen son mentales, pero cada disciplina hace una atribución específica. Las propiedades lógicas se fundan en las “cosas”, pero las gramaticales y retóricas en las “palabras”: aquellas por razón de su “congruencia” y éstas por razón de su “adorno”.

Veamos pues un esquema semántico de la oración de la lógica “*libre es este predicado*”. Sigue la pauta de la referencia simple, diferenciándose así de las ciencias naturales, las cuales siguen la pauta de la referencia personal. Vamos a combinar el simbolismo actual con nuestras abreviaturas escolásticas: usamos el abstractor $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle$ para *predicado*, pero expresamos la oración como una identidad escolástica. La expresión $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle_1$, pues, hace las veces de “este predicado”, donde la letra suscrita “1” asegura que “este” refiera la expresión a libre:

$$l = \langle z \setminus \exists y Ezy \rangle_1$$

“*libre es este predicado*”. En el esquema el signo “+” representa el ser predicado.



□ La “semipropiedad” relacional racional *predicado* (indicada por “+”) está en el segundo nivel porque conviene a algo (la propiedad libre, indicada por “ ”) que está en el nivel 1. Fray Alonso diría que la referencia de 1 es “simple” (R^s), la de $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle_1$ es personal, y ambos términos son de segunda intención, porque en este caso –como también Rubio recalcará– el *proprium* de la lógica es racional.

Estos análisis son complejos, pero también lo son las entidades que los filósofos escolásticos con ayuda de ellos pretendían esclarecer.

II. Santo Tomás sobre la inexistencia de Dios. Una nota lógico-metafísica

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1997.

Datos de publicación: *Ciencia Tomista*, vol. 124, no. 404, fasc. 31, pp. 447-64.

0. PRUEBAS, ATAQUES Y CONTRATAQUES

0.1. ARGUMENTACIÓN Y DIOS

Muchas son las objeciones que los filósofos han lanzado contra la existencia de Dios.

Algunas, como las reflexiones de Feuerbach, Marx o Freud, son *indirectas*, pues presuponen que Dios no existe para luego ofrecer explicaciones psicológicas, psiquiátricas o sociológicas del fenómeno religioso. El problema con tales procedimientos, por aclaratorios que sean, es que hay que mostrar que la existencia de un ser supremo es incompatible con las proyecciones, escapatorias y locuras del hombre.

Más comunes son las objeciones *negativas*, las cuales, en vez de probar que Dios no existe intentan impugnar las pruebas de que existe. Varios pensadores han criticado algunos argumentos de la existencia de Dios, pero no todos. Santo Tomás aceptó ciertas formas del argumento cosmológico, pero rechazó el argumento ontológico de san Anselmo. Kant rechazó las aproximaciones cosmológica y ontológica, pero propuso un argumento moral.

No sólo los ateos, pues, rechazan argumentos de la existencia de Dios. Al menos desde el tiempo de Kierkegaard la maniobra favorita de los *apologistas* de la religión (no sólo la cristiana) es negar la validez de toda prueba racional de la existencia de Dios. Pues creen que, si Dios está por encima de la razón, está a salvo de ella, y si bien la razón humana no puede probar su existencia tampoco la puede rebatir.

Una dificultad con esta apologética es que hay que establecer racionalmente que la razón no se aplica a Dios. A veces se dice que podemos creer a los místicos cuando niegan, por experiencia personal, la competencia de la razón en lo divino, y que por ende no nos hacen falta las pruebas “públicas”, abiertas a todos. Sin embargo, hay místicos que afirman tal competencia. Santo Tomás concibió la teología, la cual, según la leyenda, llamó “paja” después de una profunda experiencia religiosa, como estructura de fe y razón, y dijo incluso que es “signo de más mérito” buscar argumentos racionales para apoyar la verdad aceptada por la fe (*Suma Teológica*, 2-2, 2, 10). ¿Cómo certificar a los místicos?

Por otro lado, las críticas clásicas de las pruebas de la existencia de Dios (“la existencia no es predicado”, “la causalidad no vale fuera de la naturaleza”, “las proposiciones existenciales no son necesarias”, etc.) han sido criticadas a su vez. Y los filósofos actuales siguen presentando no sólo reformulaciones de las pruebas clásicas sino argumentos nuevos. No hay señales de que cese el debate dentro de poco tiempo.

En cambio, han sido relativamente pocas las *refutaciones* de la existencia de Dios; es decir, los argumentos positivos con que se propone probar que Dios no existe.

La refutación más popular, hoy como en el pasado, se fundamenta en el hecho del *mal*: un Dios bueno no existe porque el mal existe. A menudo se alega que la creencia en Dios y el reconocimiento del mal son lógicamente inconsistentes: en ningún mundo posible vale la conjunción de estas dos proposiciones³.

También es popular el rebatimiento que descansa sobre la *autoconsciencia* de la naturaleza: un Dios creador no existe porque no hace falta. La realidad es un “hecho bruto”; no exige que nada fuera de sí misma dé cuenta de ella, pues o tiene que estar ahí o (como quiere J.-P. Sartre) está ahí no más sin tener que estar ahí. Dios, pues, es superfluo, redundante.

Se agrega frecuentemente que la ciencia habrá explicado todo lo que pretende explicar la religión (¡o lo que la filosofía ha pretendido explicar!). Tal es el “Dios de las lagunas” – que existe para sacarnos de nuestras dudas.

0.2 LAS OBJECIONES DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás, en su famoso artículo “¿Existe Dios?” en la *Suma* (1, 2, 3), antes de exponer sus “cinco vías” para mostrar su existencia, propone dos argumentos que establecerían su inexistencia. Estas “objeciones” contra su tesis son precisamente las dos refutaciones mencionadas: que el hecho del *mal* imposibilita la existencia de un Dios bueno y que la autonomía de la realidad hace innecesario a Dios como principio.

Quiero sugerir un análisis lógico-metafísico (evidentemente no es el único que podría hacerse) de estas objeciones de santo Tomás y las respuestas que propone. Relego el simbolismo lógico a las anotaciones y al apéndice, donde se encuentra las pruebas formales completas y los textos originales.

³ Como H. J. McCloskey, J. L. Mackie y H. D. Aiken; ver A. PLANTIGA, *The Nature of Necessity* (Oxford 1974), quien también menciona a Epicuro, Hume, Bradley, McTaggart, J. S. Mill.

1. DIOS Y EL MAL

1. 1. OBJECCIÓN

1. 1. 1. Texto

Santo Tomas formula así su primera objeción contra la existencia de Dios:

Si uno de dos entes contrarios es infinito, se destruye totalmente el otro. Pero en el nombre “Dios” se entiende que es cierto bien infinito. Si Dios existiera, pues, no se hallaría nada malo. Pero algo malo se halla en el mundo. Luego Dios no existe.

1. 1. 2. Glosa lógica

El siguiente argumento M es una posible reformulación de esta objeción (marco las premisas “MP₁”... y las consecuencias de ellas “MCa...etc.):

Premisas:

MP₁: si existe algo que es infinitamente tal, entonces no hay nada que no sea tal (si uno de dos contrarios es infinito, se destruye totalmente el otro)

MP₂: si algo es divino, es infinitamente bueno (Dios es cierto bien infinito)

MP₃: algo malo (no-bueno) se halla en el mundo

Conclusiones:

MCa: si existe algo infinitamente bueno, entonces no se halla nada malo -de MP₁-

MCb: si Dios existe no se halla nada malo (si Dios existiera, no se hallaría nada malo) -de MP₂ y MCa-

MCc: Dios no existe -de MP₃ y MCb-

1.1.3. Comentario

Primera premisa (MP₁)

La formulación exacta de este principio es difícil; en realidad hay varias posibles formalizaciones. El sentido de mi interpretación es: si un rasgo conviene infinitamente a algo, entonces no puede sino convenir (no infinitamente) a todo, o la realización de un rasgo infinito excluye la de su contrario.

Santo Tomas usa esta premisa general para fundar el principio MCa en términos del bien y del mal: si algo es infinitamente bueno no se halla nada mal – o sea que todo es bueno. MP₁, pues es lógicamente anterior a la proposición MCa, la cual es su instanciación.

Es importante notar que no es menester derivar MCa de MP_1 , porque el objetante simplemente podrí aceptar MCa como premisa. Dicho de otra manera, la objeción contra la existencia de Dios seguiría siendo válida aun cuando se rechazara este principio general MP_1 , con tal que se acepte su instanciación MCa .

Siguiendo a Aristóteles, el santo entiende el contraste entre el bien y el mal como una gama de “contrarios” (*enantía*). Formulo el principio general aquí como una *inconsistencia*, pues parece que las palabras “totalmente destruye” indican una mutua exclusión⁴.

El sentido es que son incompatibles la realización infinita de una propiedad (como la bondad) y la realización de la propiedad opuesta (como la no-bondad). Sería mucho más difícil –y problemático– formular la inconsistencia si la propiedad contraria no fuera la negación de la propiedad que se realiza infinitamente, p. ej., si la maldad no se concibiera precisamente como la no-bondad (pero ver bajo MP_2 y MCa).

Del “ser infinitamente tal” (convenir algún rasgo infinitamente a algo), notemos solo que para Tomás (*Summa*, I, 7, 3) la infinidad es *simpliciter* un atributo divino (para Juan Duns Escoto la infinidad es la modalidad en que cualquier atributo conviene a Dios).

Al tomar el principio MP_1 como inconsistencia, habría que entenderlo modalmente, como una proposición necesaria: la conjunción del bien infinito y del mal (o de otros rasgos así relacionados) es imposible, o sea que es falsa en todo mundo posible. El sentido, pues, sería que en ningún mundo posible se encuentra la conjunción de las situaciones referidas por las oraciones “existe algo infinitamente tal” y “hay algo que no sea tal”⁵.

Sin embargo, ya que la tercera premisa, “hay mal en el mundo”, sólo atañe al mundo real, no es preciso formular MP_1 (ni MP_2) como un principio necesario. Para reflejar fielmente el argumento, pues, expreso MP_1 sin la modalidad: en el mundo real son inconsistentes la actualización infinita de alguna propiedad y la actualización de la propiedad opuesta⁶.

Segunda premisa (MP2)

Para hablar de Dios uso el predicado “divino”, el cual puede tomarse como el conjunto de los atributos divinos (como la bondad, la omnipotencia y la omnisciencia). “Dios existe”, pues, se entiende como “existe al menos un ser divino” (para simplificar, seguiremos hablando de “Dios”). Esta interpretación concuerda con la intención de santo Tomás en esta parte de la *Summa*, donde todavía no se establece que hay un solo Dios (su unicidad se establece en I, II, 3)⁷.

4 *Kategorica* c.10 y 11, 11B15ss, *Peri hermeneias* c.4, 17A25ss. La inconsistencia, $LAF-[ExIFx \ \& \ Ex-Fx]$, no es la contradicción o la no-equivalencia, $LAF-[ExIFx \ \leftrightarrow \ Ex-Fx]$, la cual es mas fuerte e implica la inconsistencia pero no al revés ($LAF-[ExIFx \ \leftrightarrow \ Ex-Fx] \ \supset \ LAF-[ExIFx \ \& \ Ex-Fx]$).

5 Nótese estas equivalencias $[ExIFx \ \& \ Ex-Fx] \ \leftrightarrow \ [ExIFx \ \supset \ -Ex-Fx] \ \leftrightarrow \ [ExIFx \ \supset \ AxFx]$.

6 En el contexto modal, se entiende que una fórmula no gobernada por un operador modal vale del mundo real.

7 Uso “ $ExDx$ ” donde “D” representa los atributos divinos, y no una constante individual (p. ej. “d” en $Ex(x=d)$) ni una descripción (como “ $ixDx$ ”, “la cosa única que es divino”, cotéjese $ExAy[Dx \ \leftrightarrow \ x=y]$).

El sentido de esta premisa MP₂ es que todo lo que propiamente se llama “Dios” tiene que ser infinitamente bueno. Lo que expresa esta premisa (como también la quinta premisa de la segunda objeción de santo Tomás, SP₅) no es sino un aspecto de la definición judeo-cristiana de Dios. La premisa MP₂ es una implicación “si algo es divino es infinitamente bueno”. Santo Tomás probablemente admitiría una equivalencia o complicación aquí, porque también vale la implicación inversa: “si algo es infinitamente bueno, es Dios”, y el sentido sería que algo es infinitamente bueno si y solo si es Dios. Sin embargo, debilito la premisa, porque solo hay que aceptar la implicación para que el argumento sea válido.

El sentido de “bueno”, si bien lo incluye, no hay que limitarlo al bien moral, y santo Tomás deja la índole del bien abierta cuando habla vagamente de “cierto bien”.

MP₂, como MP₁, es una proposición necesaria, pues en todo mundo posible si algo no es bueno no es Dios. Sin embargo, la conclusión MC_c del argumento vale si se toma simplemente como verdadera en el mundo real.

Tercera premisa (MP₃)

Esta proposición, a diferencia de las otras premisas, no puede considerarse como necesaria; sólo dice que se halla al menos un ente afectado por el mal en el mundo real. Por esto la conclusión MC_c vale sólo –y al menos– del mundo real.

Primera consecuencia (MC_a)

Santo Tomás no expresa explícitamente esta instanciación de la primera premisa MP₁ en términos del bien y del mal. Puede considerarse en efecto que la proposición MC_a es más plausible que el principio general del que se sigue, puesto que éste es vago y mucho más amplio. En todo caso, como se observó, la objeción contra la existencia de Dios sería válida si aceptáramos MC_a como premisa.

Como “infinitamente bueno” y “malo” son predicados inconsistentes, “malo” e “infinitamente bueno” se excluye mutuamente. Interpreto “malo” aquí como “no-bueno” (los escolásticos lo llamaban un término “infinito” y hoy se habla del complemento de una propiedad o clase). No es preciso hacer esto; basta tomar “malo” como incompatible con “infinitamente bueno”, al menos si MC_a se toma como premisa en vez de MP₁⁸. El sentido “privativo” se compagina con la idea tomista (y agustiniana) de que el mal no es “ni cierto ser, ni cierta forma, ni naturaleza” sino “la ausencia de lo bueno” (*Summa*, I, 48, I ad I y 3). Santo Tomás dice, a propósito: “el ser y la perfección de cualquier naturaleza tiene la noción de bueno” (*Summa*, I, 49, I, cotéjese I, 5, I). Como la proposición MC_a se deduce directamente de una premisa necesaria (MP₁), es ella misma necesaria: es verdad en todo mundo posible que, si algo es infinitamente bueno, entonces la clase de cosas afectadas por el mal está vacía. Pero en este argumento solo hay que interpretarla con respecto al mundo real⁹.

⁸ Habría que reformular MP₁ para acomodar este cambio.

⁹ LAF[ExIFx > -Ex-Fx] > L[ExIBx > -Ex-Bx].

Para el santo, pues, la bondad infinita de Dios es incompatible con el mal. Varios argumentos actuales contra la existencia de Dios a base del mal incorporan los atributos de la omnipotencia y omnisciencia: el mal excluye la existencia de un Dios bueno que sabe que el mal existe y puede impedirlo. San Agustín también se refiere a la omnipotencia de Dios en el pasaje que santo Tomás cita en su respuesta a esta objeción (1.2.1).

Segunda consecuencia (MCb)

La proposición de que si Dios existe no se halla el mal es necesaria porque se sigue de proposiciones necesarias, pero para apoyar la conclusión aquí sólo debe valer del mundo real¹⁰.

MCb representa el meollo de varias críticas de la existencia de Dios: la existencia de Dios es incompatible con la presencia del mal. Y los autores de la crítica ubican la inconsistencia en la esencia divina: santo Tomás, en su bondad infinita, y otros también, en su omnisciencia y omnipotencia.

Tercera consecuencia, la conclusión principal, (MCc)

El sentido de la conclusión es que no existe nada divino en el mundo real. No puede probarse a base de estas premisas que Dios sea imposible, pero sí que Dios no es necesario¹¹. Sin embargo, si se admite que la existencia de Dios entraña su existencia necesaria, entonces se sigue de MCc que es imposible que Dios exista¹².

1.2. RESPUESTA

1.2.1. Texto

Santo Tomás ofrece la siguiente solución de su primera objeción contra la existencia de Dios:

Dijo Agustín en el *Enquiridion* [c.11]: “por ser sumamente bueno, Dios no dejaría que hubiera nada malo en sus obras a menos que fuera tan omnipotente y bueno que pudiera hacer el bien aún del mal”. Pertenece, pues, a la infinita bondad de Dios, que permita que haya cosas malas y que de ellas saque cosas buenas.

10 De $L\text{Ax}[Dx > IBx]$ y $L[\text{ExlBx} > \text{-Ex-Bx}]$ se sigue $L[\text{ExDx} > \text{-Ex-Bx}]$.

11 $\text{-ExDx} > \text{-LExDx}$ (pero no $\text{-ExDx} > L\text{-ExDx}$).

12 De $L\text{ax}[Dx > LDx]$ y -ExDx se sigue -MExDx . $L\text{Ax}[Dx > LDx]$ es un principio “anselmiano” que aparece como premisa en varias reformulaciones recientes del argumento ontológico; él, con la otra premisa, MExDx , de que es posible que Dios exista, implica (en S_5) LExDx , que es necesario que Dios exista.

1.2.2. Comentario

Sin aludir directamente al principio general MP_1 , santo Tomás niega aquí MCb (la inconsistencia de Dios y el mal) y su raíz, MCa (la inconsistencia de un ser infinitamente bueno y el mal)¹³. Pues es falso que la existencia de un ser infinitamente bueno (llamado “Dios”) tenga forzosamente que excluir el mal. O sea, expresado positivamente: es posible (y es en efecto así) que existan tanto un ser infinitamente bueno como el mal.

Nótese sin embargo que no sólo santo Tomás sino presumiblemente hasta los ateos aceptarían las otras dos premisas MP_2 y MP_3 . MP_3 porque es evidente que hay mal en el mundo, y MP_2 porque no es sino una parte de la concepción cristiana de Dios: si Dios existe, tiene que ser infinitamente bueno. Y por ser verdadera la segunda premisa MP_2 , el principio metafísico general MP_1 tiene que ser falso, pues es falsa la proposición MCb la cual MP_1 y MP_2 implican¹⁴.

A. Plantinga dirigió su reciente “defensa a base del libre albedrío” de la existencia de Dios contra una objeción basada en el mal, que se parece a la que santo Tomás formula aquí (las premisas son como MCb y MP_3 y la conclusión MCc)¹⁵. Plantinga dice que de hecho nunca se ha encontrado ninguna proposición, que, junto con la afirmación de la existencia del mal (MP_3), entrañe que Dios no existe (MCc). Santo Tomás, como vemos, sugirió MP_2 y MCb , pero rechazó esta última proposición. Plantinga también propone un argumento para demostrar la consistencia de la existencia de Dios y el hecho del mal, pero su definición del mal es más restringida que la de santo Tomás en este contexto¹⁶.

Las respuestas de la refutación de la existencia de Dios a partir del mal generalmente circunscriben el atributo divino de la omnipotencia. Plantinga la limitó al decir que Dios no puede crear al hombre libre y a la vez hacer que sólo escoja el bien. San Agustín dijo que, si Dios permite el mal, se debe a que es tan todopoderoso que puede sacar el bien del mal, dando a entender así que Dios no podría permitir el mal si no fuera por el bien. Y según santo Tomás la razón por la que “no hay mal que por bien no venga” arraiga en la infinita bondad de Dios.

O sea que la única razón posible de por qué existe el problema del mal es porque ya existe la solución: un Dios infinitamente bueno.

13 Si MCb es falso, entonces ya no apoya la conclusión MCc , y es falsa al menos una de las proposiciones de las que se deduce; MP_2 y/o MCa (con MP_1).

14 Si $[MP_1 \& MP_2] \supset MCb$, MP_2 y $\neg MCb$, entonces $\neg MP_1$.

15 “Free will defense”; *God and Other Minds* (1967), ch. 5, and *The Nature of Necessity* (1974), ch. 9

16 Plantinga habla del mal “moral” (ocasionado por la voluntad humana). Si C indica la proposición de que Dios no pudo crear un universo que contuviera el bien moral (o tanto como en el mundo real) sin crear un universo que contiene el mal moral, y E indica la proposición de que existe el mal moral, las premisas de su argumento serían $M[ExDx \& C]$ y $L[[ExDx \& C] \supset E]$ y su conclusión sería $L[ExDx \& E]$ (es decir, son compatibles la existencia de Dios y la del mal moral).

2. DIOS, NATURALEZA Y LIBERTAD

2.1. OBJECCIÓN

2.1.1. Texto

Santo Tomás formula su segunda objeción contra la existencia de Dios así:

Si ciertos principios ya pueden dar cuenta de algo, no hacen falta más principios. Pero suponiéndose que Dios no existe, otros principios pueden dar cuenta de todo lo que aparece en el mundo. Pues lo natural se reduce al principio de la naturaleza y lo intencional¹⁷ se reduce al principio de la razón humana o de su voluntad. No hay, pues, ninguna necesidad de suponer que Dios exista.

2.1.2. Glosa lógica

Reformulo su objeción en el siguiente argumento S (“SP₁”... y “SC_a”... indican las premisas y las consecuencias):

Premisas:

SP₁: si para todo ente hay algo que como principio da cuenta de él, entonces no hay nada que como principio dé cuenta de todo (si ciertos principios ya pueden dar cuenta de algo, no hacen falta más principios)

SP₂: todo lo que hay en el mundo es natural o intencional (todo lo que aparece en el mundo...)

SP₃: la naturaleza da cuenta de todo lo natural (lo natural se reduce al principio de la naturaleza)

SP₄: el principio del entendimiento y de la voluntad da cuenta de todo lo intencional (lo intencional se reduce al principio de la razón o voluntad)

SP₅: necesariamente: si algo es divino, entonces da cuenta de todo

Conclusiones:

SC_a: para todo ente, existe al menos un ente que da cuenta de él (otros principios pueden dar cuenta de todo lo que aparece en el mundo) –SP₂, SP₃ y SP₄–

SC_b: no es necesario que haya nada (ni una sola cosa) que dé cuenta de todo ente –de SP₁ y SC_a–

SC_c: no es necesario que Dios exista –de SP₅ y SC_b–.

¹⁷ “Intencional” aquí significa “a propósito”, voluntario, intencionado, deliberado (no tiene las otras acepciones que tiene en la filosofía reciente).

2. 1. 3. Comentario

Primera premisa (SP₁)

La primera premisa es una forma de “la navaja de Ockham”, el principio de la economía¹⁸. Dice en general que hay que escoger la aclaración más sencilla de algo sin “multiplicar entidades” – y se supone que la realidad objetiva refleja la sencillez de la explicación. Mi formalización como “dar cuenta” expresa la aplicación del principio en el contexto del argumento.

Santo Tomás expresa el principio *objetivamente*, y por lo tanto la frase “algo da cuenta de una cosa” no tiene el sentido psicológico, pues el “algo” no es un pensador que “ofrece explicaciones” de la cosa. El “algo” que da cuenta de una cosa, aun cuando es una persona (como es el caso en SP₄), es el ente que ocasiona el efecto.

La expresión “dar cuenta”, pues, significa ser un principio, al cual “se reduce” una pluralidad de fenómenos naturales o intencionales.

El argumento S requiere que el principio sea bastante amplio, sin excluir la posibilidad de aplicarse a Dios (santo Tomás quitara la ambigüedad en la respuesta de la objeción). En mi interpretación, “dar cuenta” no significa “crear”, pues decimos que Dios da cuenta de sí mismo, pero no que se crea a sí mismo.

El sentido de “dar cuenta” también determinará la modalidad del principio. Santo Tomás emplea dos expresiones modales en esta objeción. La primera premisa reza “si ciertos principios *ya pueden* dar cuenta...” y la conclusión no dice que Dios no existe sino sólo que “no es necesario que exista”.

La posibilidad que menciona el santo (puede ser más compleja que la posibilidad aleatoria) podría interpretarse en términos de la necesidad: el principio en todo mundo posible es verdad que, si de cada cosa algo da cuenta, entonces no hay nada que dé cuenta de todas. Sin embargo, el principio formulado como necesario sería demasiado fuerte, porque establecería, con SC_a y SP₅, que Dios no existe en el mundo real¹⁹. Para preservar la debilidad de la conclusión SC_c, que Dios no tiene que existir, ligo la innecesidad al consecuente: “... entonces no es necesario que haya nada que dé cuenta de cada cosa”²⁰.

El sentido de la primera premisa es, pues: en el mundo real (o también, si se quiere, en todo mundo posible) si de cada ente algo da cuenta, entonces no es necesario que haya nada que dé cuenta de todos los entes juntos. El consecuente puede leerse también: al menos en un mundo posible (tal vez el mundo real) no hay nada que dé cuenta de todos los entes.

18 El principio fue común en la escolástica (A. A. MAURER, *Medieval Philosophy*, p. 284).

19 ExD_x se sigue de L[AyExCxy > -ExAyCxy] (la modalidad sería de *dicto*, de AyExCxy (SC_a) LAx[Dx > AyCxy]. De ExD_x puede inferirse la conclusión de santo Tomás LExD_x (SC_c).

20 La formalización ser *de re*: AyExCxy > -LExAyCxy.

Santo Tomás, pues, hace causa común en su objeción con los varios filósofos que después de su tiempo han atacado el argumento cosmológico a nombre del principio de economía. Hume dijo que, si para cada una de veinte partículas de materia ya existe algo que da cuenta de ella, no hay que buscar más explicaciones del conjunto y P. Edwards que si algo ya da cuenta de cada uno de los cinco esquimales en Nueva York, no hay que buscar nada que dé cuenta del grupo²¹.

Las leyes de la cuantificación, a propósito, no nos permiten deducir “algo da cuenta de todos” de “de todo algo da cuenta”, si bien vale al revés (pues si hay una sola cosa que da cuenta de todas las cosas, entonces para cada cosa hay algo que da cuenta de ella)²². Sin embargo, del hecho de que cada ente tiene algo que da cuenta de él, tampoco puede inferirse que *no* haya nada que dé cuenta de todos los entes – y por esto hay que afirmar tal implicación en una premisa (SP1).

Segunda premisa (SP2)

Esta premisa dice que todo lo que “aparece en el mundo” es natural o intencional, y las premisas SP3 y SP4 consideraran tales entes como consecuencia de la naturaleza o de la razón y voluntad humanas respectivamente.

Empleo la cuantificación ordinaria para formalizar “aparece un ente natural o intencional en el mundo”, de manera que significa “existe al menos un ente natural o intencional”, sobrentendiéndose que se trata de la existencia real. La premisa, pues, tiene el sentido: “todo lo que existe en el mundo real es natural o intencional”.

Santo Tomás evidentemente quiere que la disyunción sea total, que incluya todo lo que “aparece en el mundo”.

“Natural”, dado el sentido vago de “aparece”, puede tomarse con carácter general para varios tipos de fenómenos o entes: cosas, pero también actos, procesos, eventos, etc. La naturaleza para santo Tomás era más amplia que para la ciencia actual, porque ésta se limita al estudio de los entes gobernados por las leyes físicas.

“Intencional”, como indicará la tercera premisa SP3, es lo que resulta de la “razón o voluntad humana”, y los fenómenos que indica pueden entenderse en sentido amplio como cosas, actos, procesos, eventos Santo Tomás, al usar el calificativo “humano”, excluye los ángeles (tal vez porque el conocimiento de su existencia depende de la revelación, y estamos “suponiendo que Dios no existe”). Pero si la disyunción ha de ser completa, hay que incluir la acción de cualquier agente libre (otras “formas de vida inteligente”, si las hubiere). Por lo tanto, se toma “razón humana” como el entendimiento o la inteligencia en general.

21 Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* (parte ix) y Edwards, “The Cosmological Argument” en *The Rationalist Annual* (1959)

22 Este hecho lógico fue reconocido por Guillermo de Sherwood antes de escribir santo Tomás su *Summa*.

Si un determinista rechaza la libertad y quiere admitir solamente la causalidad física, se simplificaría esta parte del argumento que da SCa: que para cada cosa hay algo que da cuenta de ella²³.

Santo Tomás concedería que es posible que los fenómenos naturales e intencionales fueran distintos de lo que son en el mundo real. Y el principio de lo natural no tiene que ser nuestras leyes naturales, las cuales podrían faltar completamente si no hubiera entes naturales. Asimismo, el principio de lo intencional faltaría si no hubiera entes libres. Es importante, pues, interpretar sus palabras “en el mundo” de la premisa SP₂ en el sentido del mundo real. Por ello es verdad en el mundo real y en otros mundos posibles donde valgan la legalidad natural real y exista la libertad real, pero no en todos los mundos posibles.

SP₂ es, pues, la única premisa del argumento S, que no es necesaria por ser contingente la existencia de las leyes físicas y de la libertad. No digo que nadie pueda considerar la existencia de la naturaleza como necesaria; solo que el argumento no exige una premisa tan fuerte, ya que basta que sea real para que el argumento dé el resultado deseado.

Tercera premisa (SP₃)

Podemos entender “naturaleza” aquí como el conjunto de las leyes físicas que rigen los fenómenos naturales. La premisa podría ser formulada como necesaria: en cualquier mundo posible: si algo es fenómeno de la naturaleza real, entonces las leyes de esta naturaleza dan cuenta de él. Pero no es menester hacer esta suposición para que el argumento sea concluyente.

Si la premisa SP₃ se aceptara sin SP₅, correspondería a la creencia (sin acarrearla) de que la ciencia puede en teoría explicar (o habrá explicado en el sentido de C. S. Peirce) todo lo que puede explicarse.

Cuarta premisa (SP₄)

Interpreto esta premisa para incluir cualquier fenómeno debido al libre albedrío. Si bien santo Tomás usa la disyunción: “la razón humana o la voluntad”, su expresión “*a propósito*” indica que se trata de un proceso de elección libre, el cual incluye la deliberación.

Esta premisa también podría formularse como necesaria: en cualquier mundo posible todo lo intencional se debe al principio de la libertad. No hay que hacer una interpretación tan fuerte, sin embargo, porque la lógica del argumento no la exige.

Quinta premisa (SP₅)

Interpreto esta premisa como una implicación, de la manera más débil, la cual basta para satisfacer la lógica del argumento: si cualquier ente es divino, entonces da cuenta de todas las cosas. Es en realidad una equivalencia, pues es verdad al revés: si algo da cuenta –al menos en un sentido restringido– de todas las cosas, es divino.

²³ Faltaría SP₄ y SP₂ sería simplemente AyNy, fórmula que con SP₃ implicaría SCa: AyEcCx. El objetante naturalmente tendría que establecer que la causalidad física es el único móvil en el mundo.

A diferencia de las premisas SP_1 , SP_3 y SP_4 , que no es menester tomar como necesarias, hay que expresar esta premisa SP_5 como necesaria para que el argumento sea válido²⁴. Es, pues, verdadera en todo mundo posible.

La premisa no hace sino constatar un aspecto de la concepción judeocristiana de Dios, como la segunda premisa del argumento M (MP_2), y también como ella, un ateo la puede aceptar. Por otro lado, “dar cuenta” tiene que tener el sentido apropiado aquí, requisito que quedará claro en la respuesta de la objeción.

Primera consecuencia (SCa)

Esta proposición es una forma del principio de razón suficiente: cada ente en el mundo real guarda una relación a por lo menos un ente que da cuenta de ella.

Segunda consecuencia (SCb)

Esta proposición, de que no tiene que haber nada que dé cuenta de todas las cosas en el mundo real, se sigue con lógica sencilla de SCa y del principio SP_1 .

Tercera consecuencia, la conclusión principal (SCc)

La conclusión, pues, es que Dios es redundante como causa del mundo real: no es necesario que exista.

Si admitimos que, si Dios existe, existe necesariamente, se seguiría de esta conclusión SCc que Dios no existe en el mundo real e incluso que es imposible que exista²⁵.

2.2. RESPUESTA

2.2.1. Texto

Santo Tomás contesta su segunda objeción de esta manera:

Puesto que la naturaleza funciona por un fin determinado a causa de la dirección de algún agente superior, también es necesario referir lo que se hace por la naturaleza a Dios como a una primera causa. Asimismo, hay que referir lo que se hace intencionalmente a una causa más alta que no sea la razón y voluntad humanas, porque estas son mutables y falibles; pero hay que referir todo lo que es móvil y puede fallar a algún primer principio inmóvil y necesario en sí mismo, como se ha mostrado [en el cuerpo del artículo].

Santo Tomás no niega la primera consecuencia SCa, que para cada ente en el mundo real hay una causa que da cuenta de él, ni que tales causas se reducen a las leyes naturales o a la libertad. Tampoco rechaza las premisas SP_2 , SP_3 y SP_4 que apoyan esta consecuencia SCa.

²⁴ La iteración de SP_5 en la subprueba apodíctica 19-23 de la prueba S en el apéndice (en el paso 21) sería inválida.

²⁵ De $LAx[Dx > LDx]$ y de $-LExDx$ se sigue $-ExDx$ y (en sistema modal S_5) $-MExDx$ (ver nota 12).

Ni siquiera niega forzosamente la segunda consecuencia SCb, que no hay nada que dé cuenta de todos los entes juntos, ni la primera premisa SP₁ que con SCa la implica. La razón es que para él hay una dicotomía entre la naturaleza y la libertad, las cuales, en cierto sentido, no se reducen a ningún principio (creado) común. Y tampoco niega la última premisa, SP₅, pues evidentemente sostendría que es necesario que, si hay algo divino, dé cuenta de todo. ¡Pero en este caso, parece que admite todas las premisas, pero niega la conclusión!

La clave de su respuesta son las palabras que usa acerca de Dios. Dios es el agente “superior” y la “primera” causa de los fenómenos naturales y es la causa “más alta” y el “primer” principio “inmóvil y necesario” de los fenómenos intencionales. Dice aparentemente que hay que llegar a algo *distinto*: no cualquier causa o principio sino el primero.

Distingue, pues, entre los entes que dan cuenta natural a libremente –procesos “horizontales”, por así decirlo–, de los cuales puede haber una serie “accidental” infinita y eterna, y lo que da cuenta en una serie “*per se*” o “vertical”. Las causas horizontales –las fenómenos naturales y libres– no bastan, dice, para dar cuenta de sí mismas. Una solución satisfactoria tiene que incluir la referencia a la alteridad, a otro tipo de “cuenta”.

Por consiguiente, la expresión “dar cuenta” en las premisas es ambigua. En las primeras cuatro se trata de la causalidad horizontal, pero en la última, el sentido es vertical, *per se*, la “cuenta” que se manifestará como propia de Dios. Esta ambigüedad resulta en una violación de la lógica en la prueba (en el paso 22, abajo, en el apéndice).

Por otro lado, si se entiende el dar cuenta *per se* y si se quita la negación, podría formularse una variante de la primera premisa que tiene la forma: si para todo ente hay algo que como principio *per se* da cuenta de él, entonces existe algo (al menos una cosa) que como principio *per se* dé cuenta de todo²⁶. Es importante tener en cuenta, como se ha notado (2.1.3. SP₁), que esta implicación no es, ni más que SP₁, una verdad de la lógica, y hay que apoyarla mediante razones extralógicas.

En realidad, santo Tomás la apoya en el cuerpo de este artículo de la *Summa*, como dice. Pues no es sino la exclusión de una serie infinita de causas *per se*. Y si es razonable admitir que para cada ente hay algo que dé cuenta de el *per se* –no hay entes metafísicamente autónomos, autosuficientes, “brutos”, sean necesarios, sean contingentes– se seguiría que *existe algo que dé cuenta de todos los entes per se*²⁷.

“Y esto”, como diría santo Tomás, “todos llaman ‘Dios’”.

26 $AyExC^p_{xy} > ExAyC^p_{xy}$, donde la p superscrita indica el dar cuenta *per se*.

27 De $AyExCP_{xy} > ExAyCP_{xy}$ y $AyExCP_{xy}$ se sigue $ExAyCP_{xy}$. Si se retuviera la necesidad *de re*, se concluiría que Dios es necesario (de $AyExCP_{xy} > LExAyCP_{xy}$ y $AyExCP_{xy}$ se sigue $LExAyCP_{xy}$).

APÉNDICE²⁸

1.1. DIOS Y MAL

Texto de la objeción

Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine “Deus”, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur aulem malum in mundo. Ergo Deus non est.

Abreviaturas

I:Fx: *x* est *F* infinite

Dx: *x* est divinum (donde D puede ser el conjunto de todos o algunos atributos de Dios)

Bx: *x* est bonum

Una formalización de la objeción:

MP ₁	AF[ExIFx > -ExFx]	premisa	
MP ₂	Ax[Dx > IBx]	premisa	
MP ₃	Ex-Bx	premisa	
[MCa] (4)	ExIBx > -Ex-Bx	MP ₁ ecu B/E	
5	ExDx	h	
6	x	Dx	
7		Dx > IBx	MP ₂ i, ecu
8		IBx	6, 7 mp
9		ExIBx	8 ice
10		ExIBx > -Ex-Bx	MCa i
11		-Ex-Bx	9, 10 mp
12	-Ec-Bx		5, 6-11 ece
MCB (13)	ExDx > -Ex-Bx		5-12 ii
MCC (14)	-ExDx		MP ₃ , MCB mt

Conclusión: Deus non est.

²⁸ Empleo la lógica elemental y un sistema modal débil (T) excepto cuando digo que se requiere S5. “Estiro” las pruebas para facilitar el comentario. Símbolos generales: ¬: no, &: y, v: y/o, >: solo si (si...entonces), <>: si y solo si, Ax: para todo x, Ex: hay un x tal que, L: es necesario que, M: es posible que. Reglas: ea: equivalencias de De Morgan para la cuantificación, ece: eliminación del cuantificador existencial, ecu: eliminación del cuantificador universal, ed: eliminación de la disyunción, enec: eliminación de la necesidad, ep: eliminación de la posibilidad, h: hipótesis, i: iteración, ice: introducción del cuantificador existencial, icu: introducción del cuantificador universal, ii: introducción de la implicación, ml: equivalencias de la posibilidad y necesidad, mp: modus ponens, mt: modus tollens.

Texto de la respuesta

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchiridio [c. 11] “Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo”. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinent, ut esse permittat mala et ex eis eliciat bona.

1.2. DIOS, NATURALEZA Y LIBERTAD

Texto de la objeción

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Abreviaturas

Ny: y est naturale

Vy: y est a propósito

Cxy: x ut principium y complet (y reducitur in principium quod est x)

n: principium quod est natura (p.ej., el conjunto de las leyes de la naturaleza)

v: principium quod est voluntas

Una formalización de la objeción:

SP1	AyExCxy>LExAyCxy		premisa
SP2	Ay[Ny v Vy]		premisa
SP3	Ay[Ny > Cny]		premisa
SP4	Ay[Vy > Cvy]		premisa
SP5	LAx[Dx > AyCxy]		premisa
<hr/>			
6	y	Ny > Vy	SP2 i, ecu
7		Ny	h (de 6)
8		Ny > Cny	SP3 i, ecu
9		Cny	7,8 mp
10		ExCxy	9 ice x/n
11		Vy	h (de 6)
12		Vy > Cvy	SP4 i, ecu
13		Cvy	11, 12 mp
14		ExCxy	13 ice x/v
15		ExCxy	6, 7-10, 11-14 ed
SCa (16)	AyExCxy		6-15 icu
SCb (17)	-LExAyCxy		SPI & SCa mp
18	Max-AyCxy		SCb ml, ea
19	L	Ax-AyCxy	h (de 18)
20		x	-AyCxy
21			Dx > AyCxy
22			-Dx
23		Ax-Dx	20-22 icu
24	Max-Dx		18, 19-23 ep
SCs (25)	-LExDx		24 ea, ml

Conclusión: Nulla necessitas est ponere Deum esse.

Texto de la respuesta

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea que a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sint in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilium reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Para quitar la ambigüedad de “Cxy”, se podría poner una “p” superscrita al lado de la “C” cuando se trata del dar cuenta *per se*. C^pxy. Entonces SP5 sería LAx[Dx>AyC^pxy] y el paso 21, Dx>AyC^pxy. Evidentemente la falla se encuentra en el paso 22, donde, por ser distintos “C” (en 20) y “C^p” (en 21) la aplicación del mt sería falaz.

III. Philosophy versus Concern for Indians: A Jesuit's Internal Struggle

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1998.

Datos de publicación: *The Modern Schoolman*, vol. 75, no. 4, 1998, 329-336.

It is hard to forget the scene from the movie *The Mission* in which a group of Jesuits – with the penitent loaded down with heavy armor – is clawing its way up a steep hill. For me it symbolized fierce *esprit de corps* and commitment to the Indians. I am going to recount the real experiences of one Spanish Jesuit working in sixteenth-century Mexico, Antonio Rubio de la Rueda (1548-1615). I think they reinforce the impression the movie gives — in his case showing how philosophical aspiration can clash with missionary zeal.

To this end, I will introduce Rubio and describe his life's project, tell how this ambition in “letters” was taken by his superiors to be in conflict with what they expected of him in his work with the Indians, and relate some of the repercussions of this clash within the Jesuit Order. Then I will say something about his logic and philosophy of science.²⁹

1. LIFE AND WORK

Rubio entered the Company of Jesus after studying philosophy for three years at the prestigious university of Alcalá. He returned to the university to do a fourth year of philosophy and four more years of theology. He then was sent to Mexico at age 28 (1576) and there taught philosophy for four years and theology for twelve more.

In Mexico, Rubio had an extraordinary ambition: to write the official “philosophy course (*cursus*)” for his alma mater. This course would be a set of textbooks in Latin covering the core areas of logic, natural philosophy (or physics), and metaphysics. He began in earnest on this project after he quit teaching theology (c. 1592). By the time he returned to Europe in 1600, he had finished a good part of his project, including the metaphysics. Eventually five books were published; one on logic, subtitled “the Mexican Logic” (in seven of its editions) and four on natural philosophy.³⁰

29 W. Redmond: “La *Lógica Mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica,” *Diánoia* (Institute of Philosophical Investigation, National University of Mexico), 1983 (I refer to this as “NH” plus page or footnote – “fn” – number), “*Lógica y ciencia en la Lógica mexicana* de Rubio,” *Quiipu/ Revista latinoamericana de historia de las ciencias y la tecnología*, Mexico City, v. 1, n.1, 1984, and forthcoming “Necessity, Science and Logic in the *Lógica Mexicana*,” *Modality in the Schools: Studies in the Theory of Modality in Second Scholasticism (1500-1750)*, ed. J Coombs and G. Roncaglia (Kluwer, New Synthese Historical Library, S. Knuuttila, ed.) and “Colonial Thought in Latin America,” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, ed. E. Craig, W. Risse, *Die Logik der Neuzeit* (Stuttgart-Bad Cannstadt, 1970). L. Hickman, *Modern Theories of Higher Level Predicates* (Munich, 1980).

30 *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam – Logica Mexicana* – (three versions: unabridged: Alcalá 1603, Cologne, 1605; abridged: 16 editions from Valencia, 1606, further changes in Alcalá, 1610), *Commentaria in octo libros*

His dream of having his work accepted as the official text of the university came true, at least in part. In 1603 the *claustrum* of the University of Alcalá unanimously chose Rubio to be its “own author” and made his logic the standard textbook for the university. Soon, however, protests arose among both professors and students, who judged by “the ancient custom of the university” that the text was too long – and, it might be added, too complex. The university decision, however, was reconfirmed by royal decree, although Rubio, bowing to pressure, published a drastically shortened and simplified version of his work.³¹

But Rubio’s success went far beyond Alcalá; his works were used as textbooks in many universities in both the Old World and the New. Indeed, we may speak of a “Rubio vogue” in the first half – and especially the first quarter – of the seventeenth century. Descartes, among others, read him.³² His books were published over fifty times between 1603 and 1644 in six European countries, and his logic went through at least eighteen editions between 1603 and 1641.³³

Rubio tells us of his motives for writing a course of philosophy. Typically, philosophy texts were written by younger teachers in the beginning of their careers, prior to moving on to theology or other fields. Rubio surprised everybody, he said, when after teaching theology for twelve years, he “became a child again” at 45 and went back to philosophy.³⁴ At this point he claimed to have what younger teachers lacked: the maturity to write a definitive textbook on philosophy. And, given his knowledge of theology, he was in a position to give students a coherent Thomistic philosophical background that was adjusted to the needs of theology. Furthermore, having a textbook in their hands, students no longer would have need to “sharpen their quills and polish their paper” for note taking; they were free to concentrate on philosophical discussion. As it was, he said, students came out of their studies more as secretaries than logicians and philosophers.³⁵ But what if a logic professor disagreed with the approach of Rubio’s text? Self-assuredly Rubio answered: if a professor were a true follower of Aristotle and St. Thomas, he should seldom disagree. In any case he would always be free to “try to prove (*adstruere*)” his own position.

Aristotelis de Physico Auditu (12 editions in 3 versions from 1605), *Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu* (7 from 1609), *Commentarii in libros Aristotelis... de anima* (8 from 1611), and *Commentario in libros Aristotelis de coelo et mundo* (posthumous, 9 editions from 1617). His metaphysics never appeared (and the ms is lost), perhaps eclipsed by Francisco Suárez’s *Disputationes Metaphysicae*, 1597. See W. Risse, *Bibliographia Logica* (Hildesheim, 1965), and I. O. Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana* (Mexico City, National University, 1988).

³¹ From 1606; NH p. 322. Rubio also abridged his *Physics*.

³² See for example letter xxvii, *Oeuvres de Descartes* (Paris, 1899), 3:185.

³³ Cologne (5 editions), Lyon (4), Alcalá (3), Valencia (2), Paris (1), Krakow (1), Brescia (1), London (1).

³⁴ NH p. 317

³⁵ ... *codicibus onusti totam fere scientiam in scriptis habent... graphici et liberales notarii potius evadant quam perfecti atque absoluti dialectici et philosophi*, NH fn. 38.

2. PHILOSOPHY AND FONDNESS FOR INDIANS

Rubio said he did not ask to be sent to America;³⁶ he preferred a career in “letters.” Nonetheless, he gave four years to the task, before he wrote to a friend – the assistant to C. Aquaviva, General of the Jesuit Order in Rome – asking him to inquire discreetly whether his return to Europe was possible. The General not only denied the request, but he also wrote Rubio’s Provincial in Mexico to put off Rubio’s final profession and to

enjoin him seriously to have and show more love of poverty and self-disdain, greater simplicity and mortification, and desire to help the Indians; let him devote himself more to prayer and devotion.³⁷

Rubio was also accused of having “aversion to dealing (*trato*) with the [native] language.”³⁸

In 1584, after Rubio received this unwelcome news from his friend, he felt obliged to write to the General, explaining personally why he wished to return to Europe:

I would better be able to serve our Lord and the Company with the letters our Lord has given me in the Company, through some activity obedience would there give me. I made this suggestion not as one wishing to trouble his superiors by importuning them, but as one ready to embrace wholeheartedly whatever I was commanded – not restlessly, for, sent under holy obedience, I have by divine grace been happy and content for eight years, but by responding to what was being offered to me and understanding better what our Lord wants of me. In this fleet I received an answer [from a friend in Rome] that he had made this proposal to Your Paternity and that it was your will that I remain tranquil in this land, as I am. I consoled myself with this reply and I say to Y.P. that I am quite content... [A]nd you may be sure that the suggestion was confidential and harmed no one.³⁹

At the same time the Mexican Provincial wrote Aquaviva about Rubio:

So different do I find him in regard to poverty, simplicity, concern for the Indians, etc. from what I had been given to understand that, thank God, I find nothing to reprimand; and thus [have been told] he is improved in everything.⁴⁰

Actually, this was not quite the way Rubio saw it. He enclosed a feisty *apologia* with the letter he wrote the General, claiming total innocence of the charges against him. He described his intellectual work with the apostleship to the Indians in this way:

[T]his I can say truthfully: the little I work in reading what I read and in being interested (*cuidado*) in studies I do with much more satisfaction in this land, since thus serving the language ministry and the Indians, than if I did it in Spain or Rome, where it could not have this immediate effect...⁴¹

36 NH fn. 18.

37 NH fn. 22.

38 NH p. 313.

39 *Esto propuse no como quien pretendía inquietar sus superiores con importunidad, sino propuesto abrazar con toda voluntad lo que se me ordenase, ni tampoco como quien está inquieto, que por la divina gracia ocho años ha con quietud y contento, por haber sido enviado de la santa obediencia, sino por satisfacer a lo que se me ofrecía y entender más lo que nuestro señor quiere de mí;* NH fn. 21.

40 NH fn. 23.

41 NH fn. 24: he said when he was procurator of the house in Tepotzotlán he had a special affection for his fellow Jesuits studying native languages.

He means, presumably, that he was teaching men who would be working directly with – and teaching – the Indians. He added that his accuser must have confused him with somebody else, and he asked to be informed at once, if “anything about my faults arrives at Rome.” It is interesting that he also asked the General not to reduce the teaching responsibilities of the Jesuits in Mexico, for the sake of investing in more direct missionary effort.

The General gave his blessing to Rubio, and Rubio made his profession in 1587. A decade later, we hear that he

has begun to learn the Mexican language and is already hearing confessions in it.”⁴²

3. THE LAND OF NO RETURN

About this time, Rubio knew exactly what he wanted to do. In 1593 his Mexican Province asked the General to allow him to work full time on a “real commentary” on Thomas Aquinas – not just a set of classroom notes.⁴³ Four years later the General wrote the Mexican Provincial:

I understand Fr. Rubio has his philosophy course well in hand., Your Reverence should let some of the older and more capable fathers see it;... it would be good to publish it, and better in Spain than over there.⁴⁴

The Province elected him procurator, an office requiring a trip to Rome, this being done, in part, to enable him to see his books through press. After Rubio discharged his duties in Rome, the General stationed him in Spain (1602), informing the Mexican Provincial:

Fr. Rubio has carried out the charge that Your Reverence and your Province entrusted to him with such care and faithfulness as you will see from his dispatches. And as one reason why you elected him, according to your letter, was that his course might be published on the occasion of his coming, so in part we have the same reason here to keep him in Spain, since otherwise he will not be able to publish it. But the main reason is that he will serve better here than there, since according to what Your Reverence wrote, he will neither govern there nor read nor exercise his letters, for the reasons that Y.R. has pointed out. And in Spain he will be able through his talent to help in letters, especially since he is said to be so keen on St. Thomas and to follow his teaching, which at the present time is a most important consideration. In exchange we are sending you the Provincial... and other important persons.⁴⁵

The Mexican province felt the loss of Rubio, whose “happy coming” was awaited as late as 1602. After learning he would remain in Spain, the Sixth Provincial Congregation in 1603 petitioned the General:

since the door is known to be already closed, that the occasion of the contrary [i.e., staying in Europe] be removed and the many harmful consequences be avoided.

42 NH fn. 26.

43 NH fn. 27.

44 NH fn. 29.

45 NH fn. 30.

The harmful consequences were, for example, that procurators would no longer be able to report personally on their missions to Rome, with the result that the ideal of “leaving everything” to head for America would be weakened. The General indeed refused permission to another priest in Mexico to publish, so as to avoid

multiplying so many [courses], since the fathers there in that province are so few, he will be needed for other jobs and occupations.

Furthermore, Rubio had already completed the abridgment of his logic.⁴⁶

4. RUBIO'S PHILOSOPHY

It is important to see that Rubio's success cannot be explained from outside his philosophy. Its success was due to its *content*. He has been called “The most important Spanish Jesuit” in logic, and his analyses are indeed sophisticated and mature.⁴⁷ Let us consider an example from his partially original theory of science contained in the *Mexican Logic*.⁴⁸

Science, he said, is intimately bound up with logic. A science is not a bag of concepts but a systematic network of structured statements resting ultimately on axioms.⁴⁹ The scientist must have the “skill” of a logician, since logic allows one to organize one's thought in a way that reflects the system in reality.⁵⁰

In the process of studying a particular subject matter x , the scientist attributes to it certain properties F through logical predications: Fx (to use current symbolism). Rubio is what we today call an essentialist: F here does not represent just any sort of property, but one which x is bound to have: $\Box Fx$.⁵¹ However, the scientific statement $\Box Fx$ is not isolated but forms part of a web of statements linked by logical relations, such as entailment ($p \rightarrow \Box Fx$). Anyone can see a few of the more obvious connections, says Rubio, but to acquire

46 NH fn. 31

47 W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 1:399

48 *Quaestiones Proemiales*, Alcalá (long) edition, 1603, columns 1-118, Valencia (abridged) edition, 1606, folios 11-131r (columns A and B), Alcalá (revised) edition, 1610, pages 1-47.

49 “Principio”; “systematic” in R. Rudner's sense, “Introduction to Simplicity”, *Philosophical Problems of Natural Science*, ed. D. Shapere (London, MacMillan, 1965), p. 78. “Science” means not only natural science (somewhat like our philosophy of science) but other fields such as metaphysics, mathematics, ethics, and logic itself.

50 Rubio claimed (Alcalá, 1603, col. 72-76) he had collapsed two traditional distinctions between logic as a skill (*ars*) = applied logic (*utens*) and logic as a science (*scientia*) = teaching logic (*docens*) before his conferes F. Suárez (*Disputationes metaphysicae*, 1597, vol. 2, disp. 44) and G. Vázquez (*Commentario ac disputationes in primam partem s. Thomae*, 1598, part I, title I, disp. 9, n. 2) had done so. Rubio used (Valencia, 1606, 9rB) his interesting theory of analytic (*resolutorius* = theoretical) and constructive (*compositorius* = practical) functions to describe how a science is internally structured and to explain how various science are linked.

51 And it must also be informative. F is a *propria passio* or *proprium*: informative and necessary, not analytic and trivial (*genus*, *differentia*, *species*) nor contingent if informative (*accidens*). The type of necessity (\Box) would vary according to the science (e.g., “physical” in the context of natural philosophy). This doctrine of the predicables parallels Kant's division of judgements: analytic (necessary, trivial), synthetic a priori (necessary and informative); in both Kantian and scholastic approaches the scientific statement is necessary and informative. Rubio gives (Valencia 1606, 69rB-72rB) this logical analysis: F is a *proprium* of x when Fx , Ox (where O is an analytic property of x) and $\exists Z[(O \subset Z) \& (Z = F)]$ (\subset and $=$ indicate necessary inclusion and equivalence, “*conversio*,” respectively, here of properties), O and Z are the same in the case of a *proprium adaequatum*.

the science as a whole one must grasp a significant part of the structure or “order.” But to do this, one needs logic. A science has two aspects, says Rubio: objective necessary structure and subjective evidential knowledge in its regard; for the latter, logic is necessary.⁵²

Science, then, consists of necessary properties⁵³ and structure, that is, relations among them. What exactly are these entities so related? In his final revision,⁵⁴ Rubio is at palms to reject both nominalism and psychologism:

For when we say “man is a rational animal” we mean not that the word “man” is the phrase “rational animal” (which is false), but only that [man is] the thing signified by the words “rational animal.” The same is true of mental statements... Words signify conventionally what concepts signify naturally, and just as the word “man” differs from the phrase “rational animal,” so the concept and mental process suggested by the word “man” differs from the mental concepts suggested by the words “rational animal.” Hence just as the notion of the word should be considered only by reason of its meaning, so also the processes and concepts [should be so considered]. For as the statement “the word ‘man’ is the phrase “rational animal” “is false, the statement “[the concept and mental process expressed by the word ‘man’ is] the concept and process expressed by the phrase ‘rational animal’ “is also false. Hence as the former statement should be taken not for the words but for their meanings, so the second should be taken not for concepts but for the meanings of the concepts.

Science then is not ultimately about signs, linguistic or mental, but abstract entities objectified in knowledge.⁵⁵ His critique is relevant today when “classical” logic is challenged by modern forms of nominalism and psychologism (according to which, logic should reflect the vagueness of the “way we talk” or of the “way we think”).

Logic has the same general logical structure as any science. The logician has a stock of terms from which statements are formed; the logician links these statements to form inferences and shapes these inferences into a system (today we speak of formation rules by which terms are joined into well-formed formulae, rules of direct consequence permitting the inferring of some formulas from others, and modality). Logic is then an axiom-system comprised of terms, statements, inferences, as well as necessary structure. But logic is unique in that, as Rubio puts it, its subject-matter is ultimately the same as that of all the sciences.

52 Objective: $[\Box p \ \& \ [p \rightarrow Fx]] \rightarrow \Box Fx$ and subjective (if we may borrow Hintikka’s epistemic operators): $[Ks\Box p \ \& \ Ks[p \rightarrow Fx]] \rightarrow Ks\Box Fx$. Rubio did not consider all science systematizable; without necessity the science would be merely “topical” ($[p \ \& \ [p \ > q]] \rightarrow q$); note that assertoric logic is the same, as Rubio claims (Alcalá 1603, col. 61).

53 Analytic properties and *propriae passiones*, both of which Rubio calls “simples.”

54 Alcalá 1610, pp. 25B-26A

55 “Objective concepts” (p. 22B), a term Rubio borrows from Vázquez (op. cit., disp. 57, ch. 2, n. 8, disp. 75, ch. 3, nn. 15-16). Nominalism did appear in the Society of Jesus in the first half of the seventeenth century: Pedro Hurtado de Mendoza (published 1615-24), Rodrigo de Arriafa (1632), Francisco Oviedo (1640).

Rubio defined the entities with which logic deals in terms of relations and converse relations. For example, a predicate F as such is the relation of *being stated of something*, and a subject x as such is the converse relation of *being what something is stated of x* and, where $p \rightarrow Fx$, the premise p as such is the relation of *entailing*, and the conclusion Fx as such is that of *being derived from*.⁵⁶ It would reflect his analysis more accurately to speak of relational properties (if F is stated of x , F has the relational property of being stated of x).

Logic seeks to identify such relations in scientific discourse. But the scientist and the logician say different sorts of things, and this is another difference between logic and the other sciences. When the scientist says “ Fx ”, F is a real property of x , but when the logician says “ x is a subject,” *being a subject* is a logical, not a real, property of x . F applies to x in reality but *being a subject* applies to x in the mind. The other sciences deal with real, lower-level properties in the sense that they apply to real things, but logical properties are higher-level mental “constructs” in a sense that Rubio carefully describes.⁵⁷ The logician, as other scientists, attributes properties to logical entities as their scientific (necessary and informative) properties; for example, “*being a subject* is a rational property.” Summarizing, then, logic studies – and in some sense constructs – higher-level relational properties and attributes them to entities studied by other sciences, which entities in turn apply to real things.

5. REFLECTION

The situation is plain. Rubio was confident that he could make a difference in philosophy. The initiative he took to return to Europe was seen – perhaps with some justification – as a lack of singlemindedness and prideful disregard of the Jesuits’ mystique of breaking ties with Europe to commit themselves to America. Angered by these accusations, he insisted that he was merely suggesting he could better serve his Order with his “letters” and that he could better do this in Spain than in America. He resigned himself to remaining in Mexico, and even brought himself to look on the bright side: his philosophical work was having a more immediate effect on the Indians than it would have had, had he been in Spain. I do not take this as a lame rationalization, “sour grapes” as it were. It is an indication of how these extraordinary people – and not only Jesuits – saw their mission to the Indians: they wished to include them fully into their own brilliant European tradition of philosophy and science, theology and law.

Ultimately, Rubio was vindicated. The General of the Jesuits recognized that he could indeed “help through his letters” better in Europe than in America. Rubio’s self-confidence proved to be justified.

⁵⁶ Valencia, 1906, 28vB; “ F is a predicate” is expressible with an abstract, $\{x \setminus \exists y Sxy\}F$, where S is “ x is stated (*enuntiari*) of y ” and “ x is a subject” as $\{x \setminus \exists y \bar{S}xy\}x$, where \bar{S} is the converse of S .

⁵⁷ *Entia rationis*; terms of higher and lower level are *secundae/primae intentionis*. These doctrines were debated in Rubio’s time, as they are today.

IV. Conscience as Moral Judgment: The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1998.

Datos de publicación: *Journal of Religious Ethics*, vol. 26, no.2, pp. 389-405.

ABSTRACT

Probabilism is a Scholastic discussion of the conscience beginning in the sixteenth century and lasting over four hundred years. To tackle historical issues in normative ethics, the participants had to work out a general *metaethical* theory relating epistemic and deontic logics, the logics of knowledge and virtue. May I act if I am unsure that I may? How, when I am in doubt, can I acquire the critical mass of rationality that virtue demands? The normative aspect of the controversy has been studied in its historical setting, but its interesting and original metaethics has been largely ignored outside the Scholastic circle itself. The discussion is obviously relevant, even practical, today; in fact, any treatment of conscience and relativism already includes the material of probabilist analyses.

Keywords: conscience, deontic logic, ethics, epistemic logic, morality, moral relativism, probabilism

PROBILISM IS A PHILOSOPHY OF CONSCIENCE developed in late Scholasticism. To solve a series of specific concerns in normative ethics, the participants in the debate had to work out a general theory in *metaethics* applicable in turn to any moral context. The main problem is that we must often make serious moral choices in uncertainty. Must I act if I am not sure I must? May I do something if I know there are reasons against doing it? How do I know I should? Probabilism is surely the most significant attempt in the history of philosophy to identify the minimum conscious rationality demanded by virtuous behavior.

The controversy has been studied –and routinely criticized– in its normative aspect: the historical contexts that occasioned it and to which it was applied. Outside the Scholastic circle, however, there has been scant interest in the philosophy itself, particularly in its metaethical content. One of the most interesting and original aspects of the work of the probabilists was their blending of two logics: *epistemic* (the logic of knowledge and belief) and *deontic* (the logic of duty). It is this dual system –or at least a few of its essential aspects– that I wish to describe. It is my hope that my application of current logical methods here will aid future research on the complex literature of probabilism.

The material appearing in narrative form in the text of the article I also present in logical notation in the footnotes for those familiar with the formal symbolism.⁵⁸

My principal source is the second volume of *Summa Theologiae Moralis*, edited by B.H. Merkelbach (1954). Lest my references to “probabilists” create a misimpression, we should bear in mind that many of their doctrines were moot issues and that the controversies over these issues were so complex and lasted such a long time (from the sixteenth until well into our own century) that it is hard to speak of probabilist positions as such.

1. PRESUPPOSITIONS

I begin by explaining some notions of epistemic and deontic logic that we will need.

1.1. DEONTIC LOGIC (THE LOGIC OF DUTY OR VIRTUE)

The following five deontic operators or predicates indicate certain properties of morally significant states of affairs or situations, especially a possible action or omission (p stands for any proposition):⁵⁹

- *obligatory, required, or called for* means that the situation p *ought* to (should) be the case
- *permissible, allowed, or licit* means that the situation p *may* be the case
- *forbidden* means that the situation p ought not to be the case
- *omissible* means that the situation not-p may be the case, that is, it is not true that p ought to be the case
- *optional or indifferent* means that the situation p and not-p may be the case (p is permissible and omissible, that is, neither obligatory nor forbidden).⁶⁰

Since the operators are interdefinable, we have these equivalences (reading across the table):⁶¹

58 As an economical (but not indispensable) representation of the logical content, I use the familiar symbols:

p	is the case that	(p) & (q)	are p and q
p & q	is the case that	ne	is necessary
p ∨ q	is the case that	de	is de facto or such
p ⊃ q	if p then possibly q	de	is de facto
p ⊃ q	if p then possibly q	acc	is the case
p ⊃ q	if p then possibly q	acc	is the case
p ⊃ q	if p then possibly q	acc	is the case
p ⊃ q	if p then possibly q	acc	is the case
p ⊃ q	if p then possibly q	acc	is the case
p ⊃ q	if p then possibly q	acc	is the case

59 The Scholastic believed morality to be based on law ultimately going back to God, but the sense of the deontic is obviously relevant to many conceptions of ethics.

60 Op (obligatory), Pp (permissible), Fp (forbidden), Mp (omissible-Leibniz’s word; Burkhardt 1980, 421) and Ip (optional). Δ will designate any deontic operator (O, P, F, M, I): Δp.

61

Op	= -Pp	= Fp
O-p	= -Pp	= Fp
-Op	= Pp	= Mp
-O-p	= Pp	= Mp
Ip	= Pp & Mp	= Pp & Pp

Leibniz recognized these relations in a juridical context (1671-72/1903); see the survey of deontic logic in Burkhardt 1980, 420. A systematic treatment of Scholastic deontic logic is needed.

p is obligatory	not-p is not permissible	not-p is forbidden
not-p is obligatory	p is not permissible	p is forbidden
p is not obligatory	not-p is permissible	p is omissible
not-p is not obligatory	p is permissible	not-p is omissible
p is optional	p is permissible and omissible	p and not-p are permissible

These relations may be expressed in a Scholastic square of opposition. The probabilists seem to have thought of the upper, binding operators (obligatory and forbidden) as “law” and the lower, nonbinding ones (permissible, omissible, and optional) as “freedom” (*pars favens libertati*):

obligatory	forbiden	<i>binding (law)</i>
permissible	omissible	} <i>nonbinding (freedom)⁶²</i>
optional		

The binding operators entail the corresponding nonbinding ones (note, in particular, that if p should be the case, then it may be the case).

1.2. EPISTEMIC LOGIC (THE LOGIC OF KNOWLEDGE AND BELIEF)

The probabilists distinguished three basic epistemic states signified by epistemic operators:

- *Certainty, sureness (certitudo)*: Ann, let us say, is sure that p is true just in case she assents to p with “total adherence” to its truth value (the fact of its being true or false) without fear that it is not the case.
- *Belief, opinion (opinari)*: If Bob believes that p is true, he assents rationally to p, perhaps without full adherence and with some fear that p is false.
- *Wavering (dubitare)*: Ann wavers in regard to the truth of p in two cases: (a) when she neither believes that p is true nor that p is false, or, since *parum pro nihilo reputetur*, (b) when she merely surmises (*susplicari*) that p is true.⁶³

62 The following relations hold in the square (

$O_p(-P-p)$		$F_p(-Pp, O-p)$
$P_p(-O-p)$	∨	$M_p(-Op, P-p)$
$I_p(Pp \& P-p, Pp \& Mp, -Op \& -Fp)$		

63 Sap (Ann is sure, certain that p), Bap (Ann believes that p), and -Bap & -Ba-p (Ann waves in regard to p). Certainty can be metaphysical (based on logical necessity), physical (based on the necessity of the laws of nature), or moral (based on another’s word). It is important to notice that this strong operator Sap, unlike J. Hintikka’s knowledge operator Kap, is not necessarily truth-entailing for a: Kap p is valid but Sap p is not (Hintikka 1962, 22-23). Certainty contrasts with *videre* and *scire* in St. Thomas Aquina’s analysis (e.g., II-II 2.1).

People may obviously have different epistemic attitudes toward the same deontic proposition (e.g., the permissibility of abortion): “Bob believes that abortion is all right” and “Ann believes that abortion is wrong.”

The Scholastic recognized two aspects of the moral situation, parallel to the deontic and epistemic operators:

- *objective*: the truth value (being true or false) of the deontic proposition itself (Is abortion permissible?)
- *subjective*: the epistemic attitude of the moral agent to the deontic proposition (Is Bob sure that abortion is permissible?).

They saw two corresponding practical problems confronting the moral agent:

- *error*: Bob may be wrong about abortion being permissible.
- *uncertainty*: Bob may not be sure he is right about abortion being permissible.

Let us consider these aspects in turn.

2.1. THE OBJECTIVE ASPECT OF THE MORAL SITUATION

The argument modeling the ethical decision process is metaethical and applies to any normative content. It has three premises: the general imperative, the specific norm, and the particular application.

The first is a *moral imperative* (*sinderesis*), a habitual attitude relating ethical rightness or wrongness to the moral property. The Scholastics spoke, for example, of doing good and avoiding evil, and if we use “right” in a restricted sense, we may express these principles as equivalences:

- P is right just in case p ought to be the case (is obligatory).
- P is wrong just in case p ought not to be the case (is forbidden).

These imply that p is not wrong (p is “all right”) just in case p is permissible and that p is neither right nor wrong just in case p is optional.⁶⁷

67 Where “R” is (morally) right, good, and “W” (morally) wrong, bad, $Rp \equiv Op$ and $Wp \equiv Fp$; $\neg Wp \equiv Pp$, $Ip \equiv [\neg Rp \ \& \ \neg Wp]$. An act of supererogation would not be “right” in this sense, so, using Cp to symbolize such virtue, we may assume the principle $[Cp \vee Op] \equiv Rp$ (situations of supererogation and of obligation are right), which will give us a wider sense of “right”, and add $Cp \supset Ip$ (supererogation is optional). The deontic square of opposition would continue to apply.

The second premise represents *normative ethics* (*scientia moralis*) and, like the first, is habitual knowledge. It has the effect of relating a general situation to ethical value. For example, deciding for an abortion (with a certain intention and in certain circumstances) is wrong or all right.⁶⁸

Since the first two premises are general, they contain a variable (p). they imply:

- any such abortion is forbidden
- any such abortion is permissible.⁶⁹

The third premise, unlike the first two, is particular and “casuistic” in the sense that it relates the norm to the case, the concrete situation. It may be represented as a proposition where the property of being such a case of abortion applies to the concrete situation: this (possible) act of Bob procuring an abortion (with such an intention and in such circumstances) falls under the general state of affairs.⁷⁰

Here are two arguments, against and for abortion. The premises are numbered and “C” marks the conclusion which “dictates” the action or omission.

1	A situation is wrong just in case it is forbidden.
2	Any abortion situation (as such) is wrong.
3	This situation is an abortion situation.
	<i>therefore:</i>
C	This situation is forbidden.

1	A situation is all right just in case it is permissible.
2	No abortion situation (as such) is wrong.
3	This situation is an abortion situation.
	<i>therefore:</i>
C	This situation is permissible. ⁷¹

68 Where A represents such a situation of abortion, $A_p \equiv W_p$ or $A_p \equiv \neg W_p$.

69 $A_p \equiv F_p$ or $A_p \equiv P_p$.

70 A_c , where c, a term constant for the concrete case of abortion, instantiates the variable p in A_p .

71 The arguments (I dispense with quantification over p):

<i>general imperative</i>	1	$W_p \equiv F_p$	1	$\neg W_p \equiv P_p$	hypothesis
<i>norm</i>	2	$A_p \equiv W_p$	2	$A_p \equiv \neg W_p$	hypothesis
<i>particular case</i>	3	A_c	3	A_c	hypothesis
	4	$A_p \equiv F_p$	4	$A_p \equiv P_p$	1,2 transitivity
	5	$A_c \equiv F_c$	5	$A_c \equiv P_c$	4 instantiation
<i>dictate</i>	6	F_c	6	P_c	3,5 modus ponens

2.2. THE SUBJECTIVE ASPECT OF THE MORAL SITUATION

For practical reasons, the subjective aspect was the core of the Scholastic debate on conscience: epistemic attitudes toward deontic situations. Indeed, there was agreement that the moral agent must follow his or her conscience even when it is mistaken—so long as it is not “culpably mistaken”.⁷² Hence, the above arguments must be related to the personal viewpoint of the *agent*; that is to say, each step of the above arguments must be qualified by an epistemic operator linking it to the agent:

1	Ann is sure that a situation is wrong if and only if it is forbidden.
2	Ann believes that any abortion situation (as such) is wrong.
3	Ann is sure that this situation is an abortion situation.
	<i>therefore:</i>
C	Ann believes that this abortion situation is forbidden.

1	Bob is sure that a situation is all right if and only if it is permissible.
2	Bob believes that no abortion situation (as such) is wrong.
3	Bob is sure that this situation is an abortion situation.
	<i>therefore:</i>
C	Bob believes that this abortion situation is permissible. ⁷³

Ann and Bob are both sure of the imperative (step 1) and the casuistry (step 3), but both merely believe (without being sure) that abortion is wrong or all right (step 2) and hence only believe that it may not or may be performed (step C). It is not surprising that the Scholastics saw

⁷² At least when it “commands” (*conscientia praeceptiva*), not when it “advises”.

⁷³ Other epistemic attitudes are, of course, possible. The argument (I adopt a subordinate proof method and assume the validity of Hintikka’s doxastic logic):

1	Sa [Wp Fp]	1	Sb[-Wp ≡ Pp]	hypothesis		
2	Ba[Ap Wp]	2	Bb[Ap -Wp]	hypothesis		
3	SaAc	3	SbAc	hypothesis		
4	Ba	Wp Fp	4	Bb	-Wp Pp	1 reiteration
5		Ap Wp	5		Ap -Wp	2 reiteration
6		Ap Fp	6		Ap Pp	4,5 transitivity
7		Ac Fc	7		Ac Pc	6 instantiation
8		Ac	8		Ac	3 reiteration
9		Fc	9		Pc	7,8 modus ponens
10	BaFc		10	BbPc		4-9 doxastic operator introduction

the epistemic attitude toward the second premise, normative ethics, as the crux of the moral decision process. It always requires a rational defense, since virtue, said most, must be supported at least by rational opinion. In fact, virtue may be taken as rational behavior. If mistakes are made, they will be made in this second premise where, as in the above examples, certainty may be lacking.⁷⁴ Being praiseworthy or blameworthy depends on personal conscience:

<i>epistemic attitude</i>	<i>decision for action or omission</i>	
Ann believes that p is:	Ann decides to do p	Ann decides not to do p
obligatory	praiseworthy	blameworthy
forbidden	blameworthy	praiseworthy
optional	---	---

The Scholastic ethicists said the objective second premise (that abortion is wrong or all right) may be false while the subjective one, that is, the same proposition epistemically modified (which they called a “reflexive judgment”) is true, and vice versa. The following sets of propositions are each indeed consistent:

- Ann believes that abortion is wrong.
- This is a case of abortion.
- Abortion is all right.
- Bob believes that abortion is all right.
- This is an abortion situation.
- Abortion is wrong.⁷⁵

Nonetheless, as we will see in section 7, a paradox is indeed involved.

3. EPISTEMIC STATES

Virtuous behavior, said the Scholastics, demands a certain critical mass of rationality, which is gotten by “diligently inquiring” (*inquirere*). Inquiry includes thinking through a moral problem by ourselves and talking it over with competent advisors. In particular, they thought we must avoid rationalization (conforming ethics to behavior, not behavior to ethics) and be willing to accept the *mortificatio* that may afflict us when we try to avoid phoniness and prejudice and resist social pressure. If a person neglects (knowingly and willingly) this inquiry, they said, the minimal rationality is lacking, and his or her conscience is not a valid standard.⁷⁶

⁷⁴ It is just this second premise –which would mediate between imperative (“love”) and casuistry (“situation”)– that Joseph Fletcher’s “situational ethics” minimizes (1966, 69ff.).

⁷⁵

Ba[Ap Wp]	Bb[Ap -Wp]
Ac	AC
Ap -Wp	Ap Wp

A contradiction would emerge if the doxastic operator were removed.

⁷⁶ Such is the “vincibly erroneous” conscience, which may not be trusted. Still, they said, it may be followed when

To gain the minimum rationality to justify opinion, probabilists generally demanded what they called *ratio gravis*: rational grounds, minimal evidence, serious or strong argumentation, in a wide sense. These reasons, of course, belong to *scientia moralis, normative ethics* (the second premise of the schematic argument). In fact, we must redescribe the epistemic states in terms of argumentational evidence:

- *Certainty*: If Ann is sure of p, then she believes that there are strong grounds (*ratio*) for p and there are none for not-p (or some other proposition excluding p).⁷⁷
- *Opinion or belief*: If Ann opines rationally that p, then she believes that there are strong grounds for p. It is important to see that the opposite implication (if she believes there are strong grounds for p, she believes that p) is not valid; Ann may indeed have a strong argument for p without assenting to p if she *also* has a strong argument that not-p is true (the case of positive wavering).⁷⁸
- *Negative wavering* (includes *surmising*): If Ann does not believe there are significant grounds for or against p, then she does not believe that p, nor does she believe that not-p (this is the definition of wavering in general). Surmising is included here since it does not require the minimum strong evidence for assent.⁷⁹

For example, if Ann is sure that abortion is forbidden, then she believes that there are strong grounds that it is wrong and that there are none that it is all right. If Bob believes that abortion is permissible, then he believes there are strong grounds that it is permissible. If Ann believes there is no strong argumentation either for or against abortion, then she wavers negatively in its regard (believing neither that it is forbidden nor that it is allowed).⁸⁰

The probabilists apparently did not worry about negative wavering, presumably since it lies outside the rationality they were seeking. Positive wavering always involves believing there are grounds pro and con: Ann believes that there are strong grounds for p

there is no danger of acting wrongly because the mistake is more “demanding” than the truth. For example, when Ann, confronting an optional situation (Pp & Mp), is right about one conjunct but wrong about the other:

Pp & Mp	
Ba[Pp & Op]	

where she is right in accepting Pp but wrong in rejecting Mp ($\neg Mp \equiv Op$), or

Pp & Mp	
Ba[Fp & Mp]	

Where she is wrong in rejecting Pp ($\neg Pp \equiv Fp$) and right in accepting Mp. In neither case can Ann’s conscience lead her astray (Merkelbach 1954, 54).

⁷⁷ Using Gxp for “x is (a unit of) strong grounds (*ratio gravis*) for p”: Sap [BaxGxp & -BaxGx-p], or with another proposition q excluding p (q -p): Sap [BaxGxp & -BaxGxq].

⁷⁸ Bap BaxGxp (not BaxGxp Bap); opinion differs from certainty since $\neg xGx-p$ is not added. Note that $xGx-p$ $\neg xGxp$ and $\neg xGxp$ $xGx-p$ are not asserted.

⁷⁹ Given Bap BaxGxp (Ba-p BaxGx-p), if Ba[-xGxp & [-xGx-p] or -Ba[xGxp v xGx-p], then -Bap & -Ba-p.

⁸⁰ SaFc Ba[xGxFc & -xGxPc, BbPc BbxGxPc, and Ba[-xGxFc & -xGxPc] [-BaFc & -BaPc].

and there are strong grounds for not- p .⁸¹ However, this description does not suffice to define positive wavering, since, as we will see in section 4, it also applies to certain cases of opinion. This was the case that the probabilists were interested in: when one thinks there is *solid support on both sides of the issue*.

4. A CALCULUS ARGUMENTATION

The probabilists took account of the fact that arguments vary in strength, speaking, for example, of three degrees.⁸² They used the relative strength of argumentation to define certain types of epistemic states more exactly.

- *Certainty*: There is no need to bring in the degree of strength, since strong evidence against the ethical proposition is lacking.
- *Opinion*: If Ann believes that the grounds for p outweigh the grounds for non- p (even if there are strong grounds for non- p), then she has a rational opinion that p is true. For example, if she believes there is a grade-3 argument for p and no better than a grade-1 argument against p , then she believes that p .⁸³ Opinion may be expressed by saying that Ann believes that the (strong) grounds for p are stronger than those for not- p .⁸⁴ The probabilists also spoke of the degree of difference in the strength of evidence; a person may believe that the grounds for p are twice as strong as the grounds for not- p .⁸⁵
- *Positive wavering*: Ann wavers positively in regard to p when she believes that the grounds for p and for not- p (or another proposition excluding p) are equally strong. In this case she believes neither that p nor that not- p .⁸⁶

For example, if Ann believes that the arguments against abortion are three times stronger than those for it (degree 3 against and degree 1 for), then she believes that abortion is forbidden. If Bob believes that the grounds for abortion being permissible and those for it being forbidden are equal, then he wavers positively in regard to the morality of abortion; that is, he neither believes it is permitted nor that it is forbidden.⁸⁷ The following schema simplifies this material (here $>$: “stronger than”; $<$: “weaker than”; $=$: “equally strong as”):

81 Positive wavering implies $Ba[xGxp \ \& \ xGx-p]$.

82 As Merkelbach 1954, 66-67. Superscript numbers will indicate the degree of strength (1 indicates minimum strength and the higher the number the greater the strength): $G^n xp$ ($0 < n, n < 4$). The theory requires that we have a way not only of identifying the minimum *gravitas rationis* but also of weighing the *gravitas* of different *rationes*. This approach obviously does not imply that moral agents need to perform express quantitative analyses.

83 $Banm[xG^n xp \ \& \ xG^m x-p \ \& \ m < n]$ Bap (if $0 < m$, certainty would be excluded); the situations may be distinct ($Ba[xG^n p \ \& \ xG^m q \ \& \ m < n]$); the example: $Ba[xG^3 xp \ \& \ xG^1 x-p]$ Bap .

84 $Banm[xG^n xp \ \& \ xG^m x-p \ \& \ 0[xG^o x-p \ \ 0 < n]]$ or simply $Ba\phi p$, where ϕp abbreviates or replaces this formula (the grounds for p are stronger than for $-p$).

85 $Banm[xG^n xp \ \& \ xG^m x-p \ \& \ k=n-m]$ ($0 < m \ y \ 0 < n$) (k is the number of difference; $k+1$ will be the number of degrees of strength); the example: $Ba[xG^2 xp \ \& \ xG^1 x-p \ \& \ 1=2-1]$.

86 $Banm[xG^n xp \ \& \ xG^m x-p \ \& \ n=m]$ [$-Bap \ \& \ -Ba-p$].

87 $Ba[xG^3 xFc \ \& \ xG^1 xPc]$ $BaFc$ and $Bnm[xG^n xPc \ \& \ xG^m xFc \ \& \ n=m]$ [$-BbPc \ \& \ -BbFc$].

		p	
certainty	is sure that p	grounds	
positive wavering	believes that p	grounds	>
(strict) positive wavering	Believes neither that p nor that ~p	grounds	=
positive wavering	believes that ~p	grounds	<
certainty	is sure that ~p	no grounds	
negative wavering	believes neither that p nor that ~p	no grounds	

5. PROBABILITY

5.1. MEANING OF PROBABILITY

For the probabilists, any proposition could be probable, but they focused on ethical propositions.⁸⁸ It is important to notice that they usually did not understand “probable” in the sense of “likely” (it is 50 percent probable that a coin will come up heads or tails), even when applied to belief.⁸⁹ Their notion is, in fact, quite close to J. Hintikka’s “defensible” (1962, 31 ff.). They defined probability in terms of rational *grounds*, so that “p is probable” is an abbreviation of “there are strong grounds for p”.⁹⁰ with the help of this definition we can show the following:

- Ann believes that p is probable just in case she believes there are strong grounds for p.
- If she believes that p, then she believes that it is probable that p.⁹¹

Also, to say that p is probable in degree 3 is to say that there are grounds of grade-3 strength for p. We may, then, infer that Ann believes that p is probable in degree 2 just in case she believes there are grounds of grade-2 strength for p.⁹²

5.2. RESTATEMENT WITH PROBABILITY

Let us now use probability to restate –and simplify– the description of the epistemic states.

- *Certainty*: If Ann is sure that p, then she believes that p is probable and not-p improbable.⁹³
- *Opinion*: If Ann believes that p, then she believes that it is probable that p; if Bob be-

88 BaΔp, SaΔ... The sense of “probable” recalls Aristotle’s dialectical arguments “*ex endoxón*” (1966, 272-74, 100B22), supported by likely or generally accepted opinions: those appearing so “to all, to most, or to the wise –to all the wise, most, or the best known and most esteemed”. It would be interesting to extend this probabilist analysis to other types of argumentation.

89 R. Swinburne equates “believing” with “believing probable” in the sense of likely (1981, 4).

90 We use Πp for “p is probable” in the sense: Πp =_{df} xGxp.

91 BaΠp ≡ BaxGxp and (since Bap BaxGxp) Bap BaΠp (but not necessarily BaΠp Bap).

92 Πⁿp =_{df} xGⁿxp; equivalences: Πⁿp ≡ xGⁿxp..., Ba Πⁿp ≡ BaxGⁿxp...

believes abortion is permissible, then he also believes its licitness is probable.⁹⁴ As to relative strength, if Ann believes that p and not-p are both probable but p is more probable than not-p, then she believes that p; for example, she believes that abortion is forbidden if she believes that its being forbidden is probable in degree 3 and its being permissible is probable in degree 1.⁹⁵ The degree of difference is also expressible: Ann may believe that it is twice as probable that abortion is forbidden as that it is permissible.⁹⁶

- *Wavering:*
 - *Negative:* Ann wavers negatively when she believes that both p and not-p are improbable. If Bob believes that it is improbable both that abortion is permissible and that it is forbidden, then he wavers negatively about it.⁹⁷
 - *Positive:* Ann wavers positively when she believes that the probability of p is equal to that of not-p; Bob wavers positively if he believes that the probability that abortion is permissible and the probability that it is not are both of degree 2.⁹⁸

6. PROBABILIST SYSTEMS

It was important for the probabilists to determine what constitutes a “practically certain conscience” –one which suffices to ground virtuous action in the face of uncertainty.⁹⁹ The various answers to the question –the “systems”- were arranged along a gamut. At one end lay laxism, according to which a least probable –even a dubiously probable- opinion may always be followed, and at the other end lay tutorism (*tutor* means “safer” in Latin) or rigorism, which required that one be certain before acting. These extreme positions were abandoned when they were condemned by the Catholic Church.

I follow the probabilists in expressing the ethical principles as implications. For example, the tutorists said: if it is permissible for Bob to condone an abortion, then he is certain that it is allowed. In many cases the corresponding equivalences are valid. The reverse of this tutorist implication (if Bob is sure that he may, then he may) is obviously valid, and so we have the equivalence: Bob may just in case he is sure he may. However, this reverse implication is valid in *all* probabilist systems, and only the first implication is properly “tutoristic”.¹⁰⁰

94 $Bap \ Ba\Gamma p \ (Ba\text{-}p \ Ba\Pi\text{-}p) \ BbPc \ Bb\Gamma Pc.$

95 $Banm[\Gamma^p \ \& \ \Pi^m\text{-}p \ \& \ m < n] \ Bap \ (o < m); \ Ba[\Gamma^i Fc \ \& \ \Pi^i Pc] \ BaFc.$

96 $Banm[\Gamma^p \ \& \ \Pi^m\text{-}p \ \& \ n=m+k] \ (o < m \ \text{and} \ o < n); \ Ba[\Gamma^i Fc \ \& \ \Pi^i Pc].$

97 $Ba[\text{-}\Gamma p \ \& \ \text{-}\Pi\text{-}p] \ [\text{-}Bap \ \& \ \text{-}Ba\text{-}p] \ (\text{also} \ \text{-}Ba[\Gamma p \ \vee \ \Pi\text{-}p] \ [\text{-}Bap \ \& \ \text{-}Ba\text{-}p]); \ Bb[\text{-}\Gamma Pc \ \& \ \text{-}\Pi Fc] \ [\text{-}BbPc \ \& \ \text{-}BbFc].$

98 $Banm[\Gamma^p \ \& \ \Pi^p\text{-}p \ \& \ n=m] \ [\text{-}Bap \ \& \ \text{-}Ba\text{-}p]; \ Ba[\Gamma^i Fc \ \& \ \Pi^i Pc] \ [\text{-}BaFc \ \& \ \text{-}BaPc].$

99 Such certainty was also called “moral” or “prudent”, certainty in the “wide” or “improper” sense.

100 $Pc \equiv SbPc; \ Pc \ SbPc$ (and its contraposition $\text{-}SbPc \ Fc$) is tutoristic, and $SbPc \ Pc$ is general.

The following descriptions of the systems are tentative and approximate, since any adequate description must follow a thorough historical analysis.¹⁰¹ There were variations of most of these positions, and the statements of the positions were sometimes vague and often qualified in complex ways. The theories are listed in the order of decreasing rigor (for example, probabiliorism is stricter than equiprobabilism).

- *Mitigated tutorism: The most probable moral position must always be followed.* Bob may condone an abortion only if he believes that the position that he may is the most probable one.¹⁰² This principle is close to probabiliorism when the comparison is between the proposition and its negation: Bob may condone an abortion only if he believes that the probability that he may is greater than the probability that he may not (if indeed there are strong grounds that he may not).¹⁰³ Since the reverse implication (Bob believes that it is most probable that he may condone an abortion only if he may) is also valid, we have the equivalence: Bob may just in case he believes it is most probable that he may.¹⁰⁴ But, as in the tutorist case, the reverse is valid generally and only the first implication belongs properly to mitigated tutorism or probabiliorism. Also, in order to include the case where if Bob is sure then he may condone an abortion, we would have to say: he may only if he is sure he may or believes it most probable that he may.¹⁰⁵
- *Probabiliorism: “Generally” one must follow the more probable position (“probabilior” means “more probable”).* Bob may condone an abortion only if he believes that its licitness is more probable than its illicitness—even if they are both probable (there are strong grounds for both). We would also have an equivalence here: Bob may just in case he believes that it is more probable that he may.¹⁰⁶ Certainty may also be included thus: Bob may only if he is sure or believes it probable.¹⁰⁷
- *Equiprobabilism: “Generally” one may follow a position if it is at least as probable as its opposite.* If Bob believes that it is more probable that abortion is permissible than that it is forbidden, or that the two are equally probable, then he may condone an abortion.¹⁰⁸ The equivalence seems to be valid (Bob may just in case he believes the permissibility is more or equally probable), and the stronger forms above may also be provided for in the statement of the principle.

101 I follow Merkelbach 1954, 70-72 and appendix.

102 $P_p \text{ Bbp}^3P_p$, where 3, say, is higher than any competing position.

103 $P_p \text{ Bbn}[\Pi^aP_p \ \& \ \circ[\Pi^aF_p \ \circ\langle n \rangle]]$. We may use the same symbol (expressed as probability) introduced in section 4 (note 84): $\text{Bb}\phi P_p$ (the argumentation for P_p is stronger than for F_p).

104 If $\text{Bbp}^3P_p \ P_p$, then $P_p \equiv \text{Bbp}^3P_p$ ($P_p \equiv \text{Bb}\phi P_p$).

105 $\text{Sb}P_p \ P_p$, then $P_p \ [\text{Sb}P_p \ \vee \ \text{Bbp}^3P_p]$.

106 $P_p \ \text{Bbnm}[\Pi^aP_p \ \& \ \Pi^mF_p \ \& \ m\langle n \rangle]$; $P_p \equiv \text{Bbnm}[\Pi^aP_p \ \& \ \Pi^mF_p \ \& \ m\langle n \rangle]$ ($P_p \equiv \text{Bb}\phi P_p$).

107 $P_p \ [\text{Sb}P_p \ \vee \ \text{Bbnm}[\Pi^aP_p \ \& \ \Pi^mF_p \ \& \ m\langle n \rangle]]$.

108 $\text{Bbnm}[\Pi^aP_p \ \& \ \Pi^mF_p \ \& \ m\leq n] \ P_p$.

- *Moderate probabilism: “Generally” one may follow a probable opinion.* Bob believes it probable that abortion is permitted –even though he also believes it more probable that it is not- only if he may condone an abortion.¹⁰⁹

7. OBJECTIVISM AND RELATIVISM

A curious aspect of any analysis like this is that mere belief, against the laws of doxastic logic (the logic of opinion), seems to be truth-entailing in ethical contexts. Ordinarily, the fact that Bob believes a proposition to be true does not imply that it is true; however, if he believes that abortion is permissible, then it is permissible.¹¹⁰ If we assume that he is wrong in his belief, a contradiction would emerge in the following way. Let us say Bob is a probabiliorist and sincerely believes that although there are strong arguments for and against abortion, the former outweigh the latter. Then he would believe –wrongly, as we are assuming- that abortion is all right.

1	This abortion is forbidden.
2	If Bob believes it more probable that this abortion is permissible than that it is not, then it is permissible.
3	Bob believes it more probable that it is permissible.
	<i>therefore</i>
C	This abortion is permissible

The first hypothesis is the normative value we are assuming; the second is Bob’s acceptance of a probabiliorist principle (instantiated); and the third is his normative belief. The conclusion (C), which follows from steps 2 and 3, contradicts our assumption (1).¹¹¹

Is there a conflict between the subjective autonomy of conscience and the objectiveness of morality? Must we either admit that sincere conscience is not, after all, a reliable guide or accept ethical relativism? If these alternatives are unpalatable, one way to avoid them would be to distinguish explicitly between subjective and objective morality, for

109 $Bb[\Pi Pp \ \& \ \Pi Fp] \ Pp$, even in the case $Bb[\Pi^n Pp \ \& \ P^m Fp \ \& \ [n \leq m \vee m < n]]$.

110 Actually, the paradox would extend to certainty, since in this context neither it nor opinion are truth-entailing (neither $Sap \ p$ nor $Bap \ p$ are valid; see note 63).

111

1	Fc
2	$Bb\phi Pc \ Pc$
3	$Bb\phi Pc$
4	Pc

($Pc \equiv \neg Fc$).

example, by associating the moral agent with the deontic operator:

- | | |
|---|---|
| 1 | This abortion is forbidden. |
| 2 | If Bob believes it more probable that this abortion is permissible than that it is not, then it is permissible as far as he is concerned. |
| 3 | Bob believes it more probable that it is permissible.
<i>therefore</i> |
| C | This abortion is permissible according to him. |

That this abortion is forbidden and that this abortion is permissible-according-to-Bob are not inconsistent propositions.¹¹²

REFERENCES

Aquinas, Thomas

1951 *Summa Theologiae*. 1256-72 Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Aristotle

1966 *Topics* Ca. 335 b.C. In *Aristotle, Posterior Analytics, Topica*, edited by H. Tredennick and E.S. Forster. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.

Burkhardt, Hans

1980 *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*. Munich: Philosophia Verlag GmbH.

Fletcher, Joseph

1966 *Situational Ethics*. London: SCM Press Ltd.

Hintikka, Jaakko

1962 *Knowledge and Belief; An Introduction to the Logic of the Two Notions*.

¹¹² A superscript index would link the agent to the operator:

- | | |
|---|--|
| 1 | F ^c |
| 2 | Bb ^b φP ^c P ^b c |
| 3 | Bb ^b φP ^c |
| 4 | P ^b c, |

Where F^c and P^bc(-F^bc) are consistent.

Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press.

Leibniz, G.W.

1903 *Elementa juris naturalis*. 1671-72. In vol. 6 of *Opuscules et fragments inédits de Leibnitz*, edited by Louis Couturat. Paris.

Merkelbach, B.H.

1954 *Summa Theologiae Moralis*. Vol. 2. Louvain : Desclée de Brouwer et Cie.

Swinburne, Richard

1981 *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

V. Polarization in the Catholic Church

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1998.

Datos de publicación: *New Blackfriars*, vol. 79, no. 926, pp. 187-196.

ORIGIN OF THE PROBLEM

A few years ago, I was making a retreat in a Trappist monastery. There I met a man who, although a Protestant, would spend a few days at the monastery whenever he had to deal with a problem calling for serious prayer and sound advice. On this particular visit, the man's problem was a bitter dispute that was tearing his church apart. Two factions were at odds on abortion and women clergy. He told me the history of the conflict, and I offered him my analysis, which, he said, exactly reflected the situation (in fact, he urged me to write an article about it). Because we have analogous problem in the Catholic Church, I offer these impressions, which are just that –impressions- and, I fear, rather obvious.

THE GENERAL POLARIZATION

My chief point is that conflict in my friend's church is not confined to his church or to religion, but parallels a more general polarization in the U.S.A. Even specifically religious issues like female clergy are related to this "secular" polarization. We cannot fully understand such religious divisions if we see them only as ecclesiastical, and we may expect that when American-style polarization is not as harsh in other countries, religion will not be affected in the same way.

Abortion, euthanasia, experimenting on fetuses, welfare, affirmative action or diversity, immigration, same-sex marriage, teaching "values" or handing out condoms in public schools, the environment, policing the web, gun control, capital punishment, and policy on Cuba are polarizing issues. Religious people are also opposed on women's ordination, inclusive language, womanist theology, the interpretation of Scripture and dogma, and the relation of religion to ethics, politics, and science. Conflict in the Catholic Church also includes birth control, the married clergy, lay power, academic freedom for theologians, liturgy, wearing habits...

STANCES

Positions on any one of these and other (but not all) debated questions will pair off at two poles, which I will call fashionable and unfashionable. I use the words of the individuals and groups holding the opinions as well as of the opinions themselves. I make no value judgments at this point: I wish only to characterize the groups in a way with

which they themselves may to some extent agree. I choose these terms over more loaded and –for my purposes- misleading ones like liberal/conservative, trendy/ outdated, progressive/integralist, liberated/traditional, heterodox/orthodox, moderate/fundamentalist, sophisticated/unsophisticated, enlightened/ benighted, respectable/ disreputable, upscale/ lowbrow, in the know/ out of it, or left/ right. Actually “up” (fashionable) and “down” (unfashionable) picture better what I have in mind.

In particular, these terms imply nothing about intelligence and competence, formal education, economic status –or the knack of producing strong arguments- of the individuals nor about the truth and functionality of their opinions. The point is that some people enjoy more prestige in our society for taking certain stances and that both they and those who oppose their stances recognize this fact, often to the chagrin of the latter. Polarizing issues may involve strong ideology.¹¹³

Some examples will make the distinction clear. In abortion prochoice is fashionable and pro-life unfashionable, it is fashionable to want to teach children about sex in public elementary schools, to espouse doctor-assisted suicide, same-sex marriage, and inclusive language. It is unfashionable to support prayer in public schools and all-male institutions and to oppose “secular humanism”. Family values are unfashionable and “politically correct” opinions are fashionable. In religion, fundamentalists, creationists, and promise keepers are unfashionable and feminist exegetes and liberation theologians are fashionable.

Fashionable Catholics criticize the structure of the Church as patriarchal, want laypeople to help choose bishops and pastors, and are displeased when the hierarchy chides fashionable theologians. Unfashionable Catholics are upset about Catholic-bashing in the movies and on TV (especially by fashionable Catholics), may hanker after lost symbolism like habits and Latin, and sometimes are keen on apparitions.

Opinions tend to cluster around people. Chances are that a Catholic who is against the death penalty and for ordaining woman will also be for liberation theology and affirmative action and against using “man” in the sense of human being in the liturgy. However, there are plenty of straddlers, and this is a very important fact. From this viewpoint, the Pope, who is against both abortion and the death penalty and for both the celibate male priesthood and aid to poor countries, holds for mixed beliefs.

113 By “ideology” I mean a cause that involving an obviously valid ethical or religious principle that is so simplified that it doesn’t quite fit the facts. Ideology divides people into we’s and they’s with no middle ground for distinction or compromise. It is moralistic: opponents are “wrong” not only as mistaken but as bad. It may go beyond the immediate situation to color all of reality. An organized ideology may be supported by a strong advocacy net work with a solid economic base. Ideological people typically do not foresee the adverse effects that the success of their cause might have.

UPWARD MOBILITY

A person's opinion often shifts. Although movement in either direction, up or down, is possible, the usual case is where an unfashionable person becomes fashionable. This is what I call intellectual upward mobility. I do not suggest that the desire to be fashionable is a prime or even conscious motive for changing one's mind, only that this is what is happening on the ground and that it can be a strong factor influencing the choice of belief. The intellectual upward mobility I am referring to, of course, need not coincide with economic or social upward mobility.

Nor does it mean that the upwardly mobile necessarily think more for themselves – whereas the unfashionable follow leaders. For people also tend to cluster around opinions. We identify with those sharing our belief system and feel more comfortable with them. Changing groups may entail changing opinions and vice versa. Groups, fashionable and unfashionable, obviously network, organize, campaign, have conventions, create buzz words and follow strong linguistic tabus, hype their cause, gather signatures, publish newspapers and journals, and pass out handbills. National and Public TV and newspaper media tends to be fashionable and AM talk radio unfashionable. Where ideology is strong, there may be deadly hostility, not just tension, between factions.

Polarization is felt to be related to time. Fashionable people think of themselves as the wave of the future and look upon the unfashionable as “turning back the clock” or afflicted with “future shock.” Unfashionable people feel they are defending a precious heritage of parental value and see the fashionable as selling their birthright for a mess of pottage.

Surprisingly perhaps, the fashionable/unfashionable distinction does not coincide with that between young and old. In fact, remarks are often made on the greying of some upwardly mobile Protestant churches and Catholic religious communities as well as fashionable Catholic advocacy groups.

TRADITION AND FASHION

And that brings us to the next point. The historic doctrines and practices of Christian and Jewish bodies tend –and I stress this word- to be unfashionable. Christian denominations saw homosexuality, abortion, euthanasia, sex outside of marriage, and divorce as wrong, had all-male clergies, and worshipped in old-fashioned ways. My friend's church had officially opposed abortion in the past and its ministers had been men. But a number of his fellow churchgoers who felt strongly about feminism, he said, began to take a pro-choice position and to recommend hiring a women minister.

Other members of the church were outraged at what they took to be an attack on the integrity of their beliefs and customs, which, they felt deeply, was ultimately coming from outside their religious traditions. What made it particularly galling was that their fashionable opponents looked down on them as intellectually and morally lacking. At the same time, the rebellious members identified more and more with their fashionable allies outside the church whose approval they valued and at whom they aimed their apologetic endeavors.

I asked my friend how it would all play out. He thought for a minute and said both factions were so dug in around their positions that compromise was impossible. The fashionable would take control, he predicted, and the others would go away. And unless these others could regroup, he added, the history of their church, as it was at least would come to an end.

CHANGE AND CRITICAL MASS

Bickering over old and new doctrines (the latter often coming from outside pressures) with the resultant fission is of course nothing new in the history of religions. And what is happening in my friend's church is not an isolated incident; the same sort of thing has been going on in many mainline Protestant denominations and in Judaism as well in the U.S.A. and elsewhere. Where the fashionable group has gotten the upper hand, doctrine (Biblical exegesis, dogmatics, theology) and practice (worship, spirituality, morality, counselling) have indeed been deeply altered. Faith loses some of its specifically Christian or denominational character and comes to resemble the surrounding fashionable mind set. *Plus ça change, plus ce n'est pas la même chose.*

This broadening out process is at times so advanced that no behavior sanctioned by secular fashion is seen as wrong (let alone sinful), no fashionable belief is rejected as mistaken (let alone heretical). Indeed, it becomes increasingly hard to state exactly what theological and moral stands the denomination should take, what the minimal belief required for membership is, if any. Christians have reversed or hedged on their churches' age-long teachings on sex other moral issues. One highly placed church man has urged a new rite for divorce: the church should mark not only the marriage of a man and a woman, he thinks, but also the break-up of their family. Main line churches, over the protests of their unfashionable members, sponsor the marriage of homosexuals and admit them to their ordained ministry. Congregations of gays and even atheists ("humanists") have been formed in Judaism, and Orthodox rabbis have recently questioned the Jewishness even of Reform and Conservative Jews. The World Council of Churches at one point came to see converting non-Christians as less urgent than supporting leftist political movements, thus leaving the evangelizing of all nations to unfashionable missionaries.

Fashionable Christians are not absent from the spiritual fringe. As they repudiate the traditional spirituality of the Church (asceticism has a “Neo-Platonic anti-body bias”, humility creates “low self-esteem”, original sin is not “affirming”, moral exigency is a “Catholic guilt-trip”), they co-opt not only “Eastern” and “Native American” religion—a borrowing often angrily repudiated by the Native Americans themselves— but witchcraft, goddess worship, and other phenomena on the current spiritual scene.

The battles, as in my friend’s church, are bloody. They rage not only over doctrine but over economic resources and the control of the seminaries. The wars, whoever wins, are not won easily. Witness the recent painful confrontations in the Southern Baptist Convention. The Episcopal Church has come close to schism and one bishop has been tried on a charge of heresy for advocating the ordination of active homosexuals.

The clergy are indeed in the forefront of change, often far outstripping the laity in fashionableness and spreading it through their ministry. They often play down their teaching office by telling their members they have “come of age” and must make up their own minds on the issues.

Unfashionable denominations on the other hand are aggressive in their defense of traditional values. They take to the air waves, organize demonstrations, and work to acquire political clout—and provoke a vitriolic response from their fashionable opponents, who think the unfashionable ought not to be political. The typical danger for the unfashionable is a rejection of anything new touching on religion, and they sometimes become anti-scientific and anti-intellectual.

So, the battles within Christendom rage with new intensity as the churches line up on the issues. But with a difference: current secular opinion affects unfashionable far less than fashionable religious bodies.

FASHION AND LEADERSHIP

What is the practical effect of intellectual upward mobility in the churches? Unfashionable churches and religious groups are apparently among the most successful in retaining and increasing their membership. One study shows that several U.S. mainline denominations which have moved toward the fashionable are losing members, not only in “market share” but, in several cases, in absolute number as well. There are now more Muslims and Buddhists in the U.S.A. than members of some of these venerable American denominations. To counteract their losses, some churches have recently launched energetic “evangelization” drives, often following the lead of successful unfashionable congregations, e.g. by introducing charismatic features.

Admittedly, speculation on the reasons for increasing and declining membership is a murky area and it is risky to predict long-term results. However, I think we can say something about why a church that affirms tradition has a strong appeal.

People want guidance, especially in the deepest part of their belief system and in their most intimate community. But they want responsible guidance, guidance that works. They are frightened by fashionable attitudes they see as threatening to marriage and family. When a husband and wife seek counselling they want solutions, not divorce facilitation. Parents think their children have enough to worry about without pastors or teachers telling them they might turn out to be homosexual. And they want teachers in public school to forget their “values” and concentrate on showing their children how to solve math problems and write correct English sentences. In short, people want proven guidance that will stabilize and strengthen their families; they need, not anomalies, but a strong belief system able to stand up to the present social entropy.

They often look in vain to their churches for direction. The churches seem to be giving up their leadership as they give in to secular fashions. When their pastors tell them to make up their own minds, they feel they could do that without a church. Churchmen who condone abortion now that it is socially respectable, and say “until death do us part” no longer holds now that marriage is a rescindable ‘partnership’ and serial polygamy is overtaking monogamy (half of U.S. marriages end in divorce), may appear to people in the pews more led than leading.

CHRISTENDOM IN REVERSE

Of course, fashionable church people would be the first to recognize the reality of pluralism and, with Kierkegaard, to adulate an ‘authentic’ Christianity over against Christendom, societies where values and structures are supposedly Christian. Yet they seem to envision a Christendom in reverse: not a society imbued with Christian principles but a church increasingly changed by incorporating secular values.

No wonder there is a leadership crisis. I think one of the most significant social changes in our time is the abdication of traditional guides –parents and family, priest and nuns, ministers, rabbis-, in favor of the new industry of behavior professionals. As the churches and families relinquish their moral leadership, the vacuum is filled by a host of therapists, sponsors, certified counsellors, psychiatrists, pop psychologist, gurus, workshop facilitators, self-help authors and lecturers, 12-step experts, TV talk-show hosts and consultants, news commentators –and public-school teachers. Their mindsets, which usually ignore or are openly hostile to traditional worldview and morality, range from the responsible to the eccentric. Instead of helping families to stay together, marriage counsellors, often divorced themselves, instruct them in graceful failure (“I, too, thought my

marriage was forever, but it wasn't, and I survived, so you can too"). The result of this often-unseemly competition among experts is not only more family break-up but also the confirmation and spread of ethical relativism.

THE CATHOLIC CHURCH

Much of the above commentary, of course, applies to Catholics (clergy, religious, and lay), and the polarization in the Catholic Church is roughly the same as in mainline Protestant denominations, since their fashionable mindset is the same. Fashionable Catholics identify with like-minded groups outside the Church, and toward them they direct their apologetics. The polarization is as bitter. Fashionable Catholics ridicule what they call "Catholic fundamentalism" as a "galloping disease". And in their zeal to adhere firmly to the traditions of the Church, unfashionable Catholics sometimes defend what they take to be Catholic positions with inquisitorial fervor. I say "take to be" since some, more papal than the Pope, take things like Biblical literalism as the Catholic attitude to the Bible.

The bishops are often in the middle. Like the Pope, they tend to be fashionable on social issues and unfashionable on family issues. For example, they have spoken out against both abortion and the death penalty and defended the rights both of victims and criminals. Fashionable Catholics welcome division in the hierarchy, habitually repudiate appeals to ecclesiastical authority in 'line-staff' disputes.

CATHOLIC CATHOLICITY

On the other hand, the Catholic Church differs from other U.S. religious bodies in ways that will affect the outcome of the polarization. First of all, the very international character of the Church relativizes the polarization among U.S. Catholics. In this it is like the Orthodox Churches and unlike Protestant bodies which are not counter balanced by a large foreign membership or a strong leadership from abroad. Even the worldwide Anglican Communion and the Church of England itself seem now to be more responsive to what is happening in the U.S. Episcopal Church.

The U.S.A. shares with some countries in Europe a sort of a "developed-world" moral fashion, visible in the United Nations and in international conferences, for example, on family matters. It represents a powerful cultural diffusion and has been attractive to those making policy for the non-developed world. However, this Euro-American morality has met with stubborn resistance in lands with different –and relatively unfashionable- familial, social, religious, and legal traditions, especially in the third-world. This is obviously true in Islamic countries, but it is also true in Latin America, where preachers ultimately from American "sects" (an abusive label used by the fashionable) appeal more to the people than fashionable missionaries from Protestant mainline denominations.

Citizens of other lands, Catholics among them, may not welcome American fashionable viewpoints –or unfashionable ones for that matter-, and they may even see them as a form of ethnocentric cultural intrusion. My point is that since secular polarization in the U.S.A. does not affect the Church in other countries as much as it does here, American fashionable groups do not have the same influence on the Catholic Church as a whole as they do in mainline Protestant bodies. Catholic leadership is much more cosmopolitan. Fashionable U.S. Catholics are vigorous and influential –but they must compete with millions of Ukrainians, Mexicans, Lithuanians, Spaniards, Poles, Italians, etc.- “ethnics”, as it were, from the American point of view. And this catholicity, which favors restraint, is, I believe, a great advantage indeed of the Catholic Church.

ETHNICITY

Ethnicity is indeed a factor in the upward mobility I have been describing. In years gone by many American Catholics continued to hold on the ways of the old country, and their thinking and acting could differ significantly from more general American belief systems and patterns of behavior. In fact, it was to preserve this difference that they erected –at considerable self-sacrifice- a separate school system from kindergarten through college. Ethnicity of course tended to be unfashionable, and the fashionable may call it a ghetto mentality.

Catholic ethnicity is now in decline. Although there are still pockets of ethnic Irish, for example, now over half of Americans with Irish surnames, I understand, do not claim to be Catholic. Especially as they move up the social ladder, Catholics tend to evolve out of their old traditions and acquire a fashionable mindset –intellectual upward mobility. Some who never had much religious consciousness or have lost their interest in religion, and some who have opposed teachings like the prohibition of artificial birth control, drift away from the Church. Many, not knowing or caring that the Church has its own spiritual traditions, move to Eastern religions. Others remain highly committed to the Church and work to bring about change in accordance with their fashionable positions.

However, there are Catholics who are unimpressed by the beliefs the fashionable take for granted. They may see the loss of their Catholic identity, their “differentness”, as just that: loss. And some intend to get back some of this Catholic ethnicity. I believe this sort of recovery is going on not only in the Catholic church but in other Christian communities and in Judaism as well (there is now a concerted effort in many denominational colleges and universities to put back into practice the principles upon which they were founded upon but which they lost in the recent past).

THE CHURCH BEFORE CONSTANTINE

Consequently, many Catholics may not feel the pressure to conform to outside norms, and at the same time they may not expect society to reflect their Catholic principles. It does not surprise them that the law in their country allows same-sex marriage and late-term abortion. Indeed, unfashionable Catholics are more like Kierkegaard than are their fashionable pewmates: they do not assume they are living in a Christendom nor are they surprised when there is a gap between many of the values reigning outside the Church and important Christian traditions. They may feel the way Christians felt in the first three centuries of the Church's existence: submerged in what is, in some ways at least, a pagan society.

But often their religious yearning –spiritual, intellectual, and aesthetic- may not be met in the Church. They may have to seek their Catholic symbolism where it is co-opted into secular –and commercial- settings. Witness the extraordinary interest in Gregorian chant at a time when it is hard to find chant actually being done outside sound studios.

A FINAL THOUGHT

The chief point I wish to make is the following. The distinction between fashionable and unfashionable views and the people having them is sociological and psychological. It has nothing to do with the truth or falsehood, let alone the functionality, of the opinions themselves. There is no presumption that the ideas which society considers relatively fashionable are correct or, if put into practice, will be socially advantageous. Personally, I have been struck by the weakness of fashionable arguments in favor of abortion, and I think the destructive effect of wide spread divorce on education and other aspects of society is becoming more and more apparent. Teaching sex in public schools was supposed to combat teenage pregnancy and AIDS, but a recent study shows that girls whose mothers take a firm stand against pre-marital sex without bringing up birth control methods are over twelve times more likely to abstain from sex before marriage. The fashionable revolution around 1970 advanced social programs that did not solve the problems, while its liberation from traditional family ethics coincides with the huge rise in illegitimacy and crime in the U.S.A., England and Wales.

I have not been neutral, then, in the sense that I have been more critical of fashionable than unfashionable positions (I obviously do not deny the weakness of some of the latter). The reason is that I think it is crucial to de-glamorize fashionable opinion precisely because of the irrelevance of its glamour. The truth values and social benefit of a claim is to be decided on its merits. That is why it is important to face squarely this not-so-subtle social manipulation.

Obviously, balance is called for between what is traditional and what is current. If the Church remains in the past, it is cut off from the present. But, more importantly, it is also cut off from the present if it has lost its own past, since it has nothing at all to say of itself.

VI. Defensores de la Hispanoamérica intelectual. Textos neolatinos del Virreinato del Perú (siglo XVII)

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1999.

Datos de publicación: *Boletín de la Sociedad peruana de estudios clásicos*, no. 5, pp. 45-67.

La materia preliminar de tres obras escritas en el Virreinato peruano a lo largo del siglo XVII contiene una exuberante defensa de la vida intelectual americana frente a Europa. Se trata de dos libros de lógica por los peruanos Jerónimo de Valera (Lima) y Juan Espinosa Medrano, “el Lunarejo” (Cuzco) y una obra de teología por el chileno Alfonso Briceño (Lima)¹¹⁴. Estos escritos incluyen los prefacios de los autores Valera y Espinosa, un encomio de Briceño por Pedro de Ortega Sotomayor, profesor de teología, canciller de la Universidad de San Marcos y obispo del Cuzco y de otras diócesis, una presentación de Espinosa dirigida al rey Carlos II, y recomendaciones de su lógica por un portavoz anónimo del Colegio de Santo Tomás en Lima y por Ignacio de Quesada, socio del maestro general de la orden dominica en Roma (1688).¹¹⁵

Describiré primero el escozor que sentían estos pensadores porque su trabajo no recibiera en Europa, o pudiera no recibir, el reconocimiento que se merecía (Parte 1) y entonces su tesis entre burlas y veras—de que América, y específicamente Sudamérica, era más idónea para la vida intelectual que Europa misma (Parte 2). Al final agrego una breve reflexión (Parte 3). Reúno en un apéndice los textos latinos de la defensa de América, los cuales no carecen de interés literario.¹¹⁶

114 Valera, O.F.M.: *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Johannis Duns Scoti logicam*, Lima, 1610; Espinosa: *Philosophia thomistica*, Roma, 1688; Briceño, O.F.M.: *Prima pars celebriorum controversiarum in primum Sententiarum Ioannis Scoti*, 2 tomos, Madrid, 1642.

115 Valera: “Ad lectorem praefacio”; Ortega: “Ex praescripto excellentissimi Comitum de Chichon Peruanum Regi Proregis, censio operis...” (13 de abril de 1636; parece que en el mismo año publicó en Lima *Aparatus historicus sapiens apologiam de vita et doctrina Joannis Duns Scoti*), Espinosa: “Candido lectori” y “Carolo II catholico hispaniarum et indiarum Regi”, el Colegio de Santo Tomás: “Collegii S. Thomae de Aquino Limensis ordinis praedicatorum/ Commendatio operis”, Quesada: “Commendatio authoris.” Las citas se toman de estos escritos. Traducciones españolas por Redmond: “Juan de Espinosa Medrano/ Prefacio al lector de la Lógica”, *Fénix* (Biblioteca Nacional del Perú), n.20 (1970), 74-80, y para los otros textos (menos la carta al rey) “Documentos coloniales/ Una defensa del Perú intelectual”, *Fénix*, nn.26-27, (1976-77), 235-55. Para comentario y bibliografía ver Redmond: “Una defensa de la América intelectual/ Apologías por pensadores peruanos del siglo xvii”, *Latinoamérica* (UNAM), n.14 (1981), 213-37 y “Self-Consciousness in Latin American Philosophy/ Before and After Independence”; también “El Lunarejo/ ¿Qué diría de la filosofía actual?”, Instituto Riva Agüero, Lima, 1999, “El Lunarejo on Abstract Entities”, *Concordia*, Aachen, n.24, 1993, “Latin American Colonial Philosophy/ The Logic of Espinosa Medrano”, *The Americas* (Academia de la Historia Franciscana Americana), vol.30, n.4 (Abril), 1974, *La lógica en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.

116 Para facilitar la lectura de los textos latinos en las anotaciones y en el apéndice, alteramos libremente la ortografía y puntuación.

PARTE 1. TODO ES DE ORO

Valera inició el diálogo haciendo una pregunta irónica. Decidió publicar su lógica, dijo, consciente de la competencia europea—y a pesar de los molestos cínicos que le susurraban:

¿algo bueno puede venir de Nazaret—o del Perú?

Respondió:

Poderoso es Dios para hacer surgir hijos a Abraham de las piedras peruanas.¹¹⁷

Afirmó que su larga experiencia de maestro le dio el derecho de transmitir por escrito su comprensión de Juan Duns Escoto que él mismo había ganado con tanto esfuerzo.¹¹⁸

Justo Lipsio, promotor del estoicismo en la universidad de Lovaina, había omitido San Marcos en su lista de las universidades no europeas y como si eso fuera poco preguntó: “¿acaso iré al Nuevo Mundo donde no hay sino barbarie?”¹¹⁹ El denuesto movió a los peruanos a empuñar la pluma. Diego de León Pinelo defendió a “el alma” de Lima en sus Notas apologéticas, y Espinosa Medrano se creyó “prácticamente obligado” a publicar su lógica para demostrar que “Justo” no lo era.¹²⁰ Reconoció que Valera también había sufrido este “prejuicio” y adornó su pequeño diálogo con más detalles: cuando le preguntaron al lógico escotista “más de una vez” si algo bueno podía esperarse de un peruano, “al punto tuvo que” replicar que Dios podía convertir hasta las piedras peruanas en hijos de Abraham.¹²¹ Espinosa dedicó su obra de lógica a su patrón español “con las pajas—pues ¿qué podría yo, un peruano, amontonar sino pajas?”¹²²

117 El texto latino aparece en el apéndice.

118 También quería ahorrar a sus alumnos la molestia de preparar apuntes de clase (la alegación de tales motivos no era rara). *Nullum ei [Scoto] obsequium praestari posse sum arbitratus quam si imprimis suae doctrinae fundamentis dilucidandis pro mea tenui facultate insudarem ac dilucidata nostris Scholasticis offerrem.* Sus amigos y alumnos insistían: *ut ea scripta quae in libros Aristotelis de logica, philosophia et Metaphysica in hoc insigni seraphici patris nostri Francisci caenobio meis fratribus ac discipulis e suggesto pervulgaveram, non uno aspectu sed post sexdecim annos in philosophia ac sacra theologia edocenda expensos accuratiori indagine recognita ac politius limata typis mandarem, quo facilius possent ab eisdem prae manibus haberi ipsique ab ingenti et quotidiano in gymnasiis manu conscribendi vindicati labore (qui fere totum tempus religiosis satis carum ac pernecessarium conterit et consumit) opportunius fructuosiusque religiosis functionibus ac litterarum exercitiis vacarent.* Sólo se publicó su obra de lógica.

119 *Lovanium*, Amberes, 1605. Garcilaso de la Vega ya mencionó en 1617 la impresión difundida en Europa de la barbarie del Nuevo Mundo.

120 León Pinelo, *Hypomnema apologeticum pro regali Academia Limensi in Lipsianam periodum*, Lima, 1648 (presentado el año anterior). Antonello Gerbi, “Diego de León Pinelo contra Justo Lipsio”, *Fénix*, n.2 (1945) 188-231 y n.3 (1946) 601-12. Espinosa: *Philosophiam thomisticam orbi literario, trepidus quidem pusillitatisque meae haud inscius ut in lucem prodeat, paene coactus exhibeo. Sunt etenim Novi Orbis hominum studia de barbarie Europaeis valde suspecta; id sane honoris debere fatemur Lipsio, non undequaque “justo”.*

121 *Hoc in se praejudicium expertus est perdoctus ille scotista Peruanus Hieronimus Valera, cujus auribus “numquid a Nazareth aut a Peruvio aliquid boni?” non semel insusurratum, ita ut e vestigio respondere cogeretur: “quod potens est Deus de Peruanis lapidibus suscitare filios Abrahae.”*

122 “*Illustrissimo ac revmo. Ecclesiae Principi D. Fr. Thomae Carbonello*”, obispo de Sigüenza y confesor del rey: *Rapis enim tibi nostra hujusce libri folia et simul in ipso paleas rapis; quid enim nisi paleas Peruanus homo congressissem?*

El Lunarejo quiso que se mandara su obra “al otro mundo”¹²³ para publicarse y tanto él como Valera, dijeron que esperaban que sus obras fueran leídas en Europa y evaluadas con imparcialidad.¹²⁴ Inclusive las posibles erratas les preocupaban, a Espinosa por que los europeos podrían tomarlas por errores del autor, así confirmado el perjuicio de la “barbarie americana”.¹²⁵

Quesada se mostró más conciliador, pues veía cómo los romanos “con el sabor de la verdadera filosofía” aprobaban la lógica de Espinosa. Los peruanos, dijo debería reconocer que los europeos estaban bien dispuestos hacia los autores americanos, y esperaba que su encomio de Espinosa desde Roma hiciera que los americanos correspondieran a su buena voluntad.¹²⁶ Los americanos debían confesar que la iniciativa científica venía de Europa, dijo, y en fin los intelectuales deben resolver sus diferencias con benevolencia y cortesía.¹²⁷

El Perú era famoso en Europa por su riqueza material y religiosa, dijo Quesada, pero algo parecía faltar:

Que los americanos cultivasen con parecido celo las ciencias... y mostrasen que podría segar no poco fruto en su cultivo e incluso darles incremento.

Ahora bien, la obra de Espinosa fue prueba concluyente del alto nivel de la educación universitaria:

en ella, docto lector, con razón debes persuadirte de que en el reino peruano todo es de oro —una edad de oro, siglos de oro—, y en él se encuentran fértiles ingenios— ¿a los peruanos pues qué les falta?¹²⁸

123 Denique ut nihil dissimulem, id solum fateor doloris jamdiu alte meo insedit animo: quod haec qualiacumque scripta in Hispaniam, id est in alium Orbem, prelo mandanda mittantur

124 Valera citó a Quintiliano: *labuntur et oneri cedunt aliquando et nonnumquam fatigantur sapientes ac eruditi*, y prosiguió: *ne ergo illorum crimen execrandum incurras qui conviciis alios a benefaciendo deterrent et nisi quod ipsi fecerint nihil rectum putant*. Espinosa, citando a Plinio el Joven: *neque enim soli judicat qui maligne legunt*, agregó: *Quodsi aliis minus placebunt, certe non ideo discrucier quippe qui compertum habeo eam esse humani ingenii imbecilitatem ut quo uni arrisit id e vestigio alteri displiceat*. Terminó con una súplica final: *ut a te non laudem sed veniam, non plausum sed benignitatem, praestolanti humanum te praeberere ne graveris*.

125 Valera: *Scatet erratis editio haec, quia typographorum in his partibus inopia maxima est et qui occurrunt parum sunt versati et ad errandum procliviores*. Espinosa: *me a chalcographia quam longissime absente, [scripta mea] monstrosus deturpanda sint mendis... Quumque barbari putemus qui vulgi errore vocamur “indiani”, haud immerito vereor ne ejusmodi vitia et latinitatis sribiligines in libri regerantur authorem*.

126 *Verum si haec a me in Peruani philosophi [Espinosa] commendationem dicta Europaeis testari licet, etiam et Peruanis vicissim aliquando referre licebit quantum sibi Americani de Europaeorum benevolentia aut aequitate erga suos auctores gratulari debeant, quum Espinosae philosophiam ab his qui verae philosophiae gustum habent et probari et magnis encomiis commendari videam*.

127 *Haec Europaeis Romae a Peruano dicta in commendationem gentilis sui et Peruani benigne, ut arbitror, lector excipiet, ut de Europaeis, ac in primis de Romanis plura aliquando, ut spero, Americanis et Peruanis a me referentur. Decet enim literatus viros his officii invicem et benevolentiae ac humanitatis argumentis decertare*.

128 *Verum unum superesse videbatur quo Novus Orbis cum Veteri paria faceret: nimirum quod Americani acceptas ab Europaeis (quod grati animi sensus fateri jubet) cum fide et religionis cultu scientias pari studio colerent, in eisque excolendis non mediocrem se fructum percepisse, ac incrementum etiam addere posse ostenderent. At certe quantum valeant in excolendis etiam altioribus scientiis Peruana ingenia, egregium, ut arbitror, specimen Europaeis feret haec Peruani Doctoris Philosophia, qua non immerito suaderi possis, erudite, lector, in Peruana Regione omnia esse aurea: aetatem auream, aurea saecula, in eaque reperiri felicia ingenia... Quid enim Peruanis deest? ...Florere academias ac instituta scholarum exercitia haec Peruani philosophi commentaria satis superque demonstrant*. Quesada mencionó la canonización de santa Rosa de Lima. Eguiara y Eguren, *Biblioteca Mexicana*, da ejemplos de criollos que decían que América era más grande por la vida intelectual que por la riqueza.

Ortega, citando a Séneca sobre la conveniencia de transmitir más de lo que recibimos, señaló las muchas contribuciones de Briceño y sus interpretaciones originales.¹²⁹ Evidentemente —notemos entre paréntesis— se apreciaba la originalidad. Por cierto, en la primera mitad del siglo XVII se deja ver una impaciencia más general con los planteamientos tradicionales, y apareció dentro de la escolástica una rebelión que corría parejas con los arranques de la filosofía moderna. En efecto, el motivo principal que tuvo Espinosa para publicar su lógica fue la refutación de estos “modernos” escolásticos.¹³⁰ Como discípulo de santo Tomás desde su juventud, nos explicó, se propuso defender los “primeros pioneros” de la lógica contra estos “zorros”.¹³¹ Sin embargo no se oponía al cambio como tal; si rechazó algunas tesis de los modernos lo hizo

no por ser nuevas sino porque las andan vendiendo como si lo fueran.

Generalmente indicaba cuando lanzaba una opinión original y dijo dos veces que al analizar los nuevos argumentos de sus oponentes “suele volver a pensar” sus posturas tradicionales.¹³²

La crítica de los “modernos” no fue el único aporte de Espinosa a un debate europeo. Su fama principal —es muy conocido— descansa sobre su defensa del poeta español Luis de Góngora en la controversia culteranista.¹³³ Fue famoso por su estilo no sólo en castellano sino también en latín y quechua. Quesada y el portavoz del Colegio de santo Tomás elogiaron su latinidad; y éste, citando a san Agustín, se imaginó que las dos hermanas, Filosofía y Filocalia, quedaban a su lado mientras escribía.¹³⁴ Su drama en verso quechua, *El hijo pródigo*, es la más antigua pieza de teatro poético en aquella lengua.¹³⁵

129 Seneca, carta 64:7-8: *Facit amplius quod accepit ut “major ista hereditas ad posteros transeat. Multum adhuc restat operis multumque restabit; nec ulli nato post mille saecula praecluditur occasio aliquid adjiciendi. Sed etiam si omnia a veteribus inventa sint, hoc semper novum erit: usus et inventorum ab aliis [hic ego insistant] scientia et dispositio”*. Ortega agregó: *Nemo adeo erit caecutiens ut praeter multa subtilia et sublimia ab eo inventa, inventorum saltem a suo Scoto mirificam scientiam et dispositionem sine dignatione non recipiat et insigniter exosculetur*.

130 Los “recentes”, “recentiores”, “neoterici”, “juniores” or “nuperi”, incluían a los jesuitas (proclives al nominalismo) Pedro Hurtado de Mendoza (publicó 1615), Rodrigo de Arriaga (1632), y Francisco de Oviedo (1640), como también el cisterciense Juan Caramuel de Lobkowitz (Espinosa mencionó una obra de 1654 y dos de 1651).

131 *Thomisticam profiteor scholam, qui enim aliam posse in insigni clericorum Sancti Antonii Magni Seminario teneris ab unguiculis innutritus et usque ad Primariae Cathedrae prefecturam eductus?*

132 Carátula: *Ubi peripateticorum doctrina dilucide exponitur, declaratur, veneranda antiquorum sapientia nova meditatione suspicitur, explicatur: Plato, Aristoteles, Porphyrius, d[ivus] Thomas, Cajetanus, aliique veteres scientiarum antesignani ab aemulorum invidia et neoteritorum morsiculis vindicantur, defenduntur, et ut plurimum nova omnia hostium argumenta non invita (ut dicitur) Minerva, perpenduntur, enodantur*. Prefacio del autor: *Igitur antiquitatis canos tomista suspicio, a juniorum vulsibus defendo, et nova meditatione plerumque illustro; neque opiniones neoteritorum displicent quia novae sed quia quum non sint pro novis venditantur. Neminem data opera incurro aut invidiose traduco; id vel inde liquet quodsi quem disserendo nunc impugno, in eadem (non raro) disputatione mox de aliis quae recte sentiat ingenue laudo ejusque industriam amplector*. Para doctrinas originales ver Redmond, “Latin American Colonial Philosophy”, p.500.

133 *Apologético en favor de don Luís de Góngora*, Lima, 1662, reeditado por Ventura García Calderón, *El apogeo de la literatura colonial*, Paris, 1938, 57-186.

134 “Philosophiam et philocaliam germanas sorores esse et eodem parente procreatas” (*Contra Academicos*, L2, c.3); “non penitus poetas a philosophia contemnendos esse” (L2, c.3).

135 *Auto sacramental del hijo pródigo*, ed. E.W. Middendorf, *Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache*, Leipzig, 1891.

El Lunarejo repitió la “vieja queja” de que los europeos no acogiesen debidamente las obras escritas en América.¹³⁶ Ortega escribió en un prefacio de la edición de los sermones de Espinosa publicada póstumamente en 1696 que de la riqueza de los ingenios americanos

podiera el Perú y la América toda llenar las bibliotecas de la Europa con mayor afluencia, con más excesiva abundancia, que ha llenado sus numerosos reinos de tesoros y opulencias, si la penuria de impresiones no le embargara esta gloria, malográndole gran copia de raros y prodigiosos ingenios que a millares florecen de ordinario en ese nuevo orbe.¹³⁷

PARTE 2. UN COMERCIO MÁS NOBLE

2.1. PEDRO ORTEGA

En la carátula de la defensa de San Marcos por León Pinelo se halla un curioso emblema en el cual América dirige estas palabras al sol:

Hoy me levanto como tú para todos;
el nuevo mundo es cada día más grande¹³⁸

Hacia más de un decenio, Ortega puso la astronomía y geografía, la filosofía y la literatura clásica, a trabajar para demostrar la superioridad intelectual de América a Europa, y Espinosa y su admirador del Colegio de santo Tomás aplicaron su apología a Sudamérica.

Ortega comenzó el argumento, refiriendo a Briceño la pregunta de Valera:

Más he aquí, del oeste, sepulcro del sol,
se levanta una luz inversa y trastocada—
¿de las Indias ha de salir algo bueno?¹³⁹

Claro, las grandes flotas llenas de oro y plata. Pero ¿sus pensadores, sus doctores? Ortega agradeció irónicamente a los europeos por admitir a los americanos “nacidos en rudo suelo bajo duras estrellas” a la razón, si bien no a su uso. Sin negar que el clima influyese en la mente, insistió, citando a Tertuliano, que los factores culturales —como una tradición de erudición— son más decisivos y pueden encontrarse en cualquier parte.

Sin embargo, los europeos porfiaban en su prejuicio.

Nosotros, lejos en este otro mundo, cual tierra de Plutón, con sus minas de oro y plata, no somos sino sombras, vanos espectros de hombres, sueños,

136 Ast haec vetus nostratum quaerela est.

137 “Censura y aprobación”, *La novena maravilla*, Madrid, 1695. Valera también se quejaba de la escasez de prensas en América (ver cita de arriba).

138 Hodie omnibus orior quasi tu; novus orbis quotidie major.

139 Los textos originales de esta sección junto con las referencias a los lugares clásicos se encuentran en el apéndice.

Y si algún Eneas europeo viniera al Perú como una vez visitó la región de los bienaventurados en busca de su padre Anquises, “se maravillaría las armas desde lejos y los carros vacíos de hombres”, ni más podría tocar a sus habitantes que abrazar a su padre:

el fantasma tres veces huye las manos de balde asido.

Con Tertuliano, “un africano tal vez abatido por la misma injuria” como los peruanos, recalcó que pese a las diferencias lingüísticas somos un solo espíritu: “no sólo a latinos y griegos cae el alma del cielo.”

Más bien —aquí Ortega alcanza su ritmo— el Perú efectivamente se parece a la Región Bienaventurada de Virgilio:

Aquí viste las praderas un aire más copioso de púrpura luz
donde los habitantes

su propio sol conocen y sus estrellas,

y remató esto con una cita del poeta latino Claudiano:

aquí una edad más preciosa, mora una stirpe de oro.

Las nubes cuando bloquean el sol no lo apagan, dice Séneca, y el ultraje —si bien la oculta— no puede estropear su excelencia. Así, aunque el Perú esté nublado, continuó Ortega (¿pensaba en el clima de Lima?), su luz sigue brillando. El dicho de Séneca

la naturaleza engendra a tales hombres para demostrar que la virtud y el ingenio nacen en cualquier parte, bajo cualquier piel,

lo aplicó a Briceño, frustrado por el descrédito de su tierra, cortado del reconocimiento. No obstante, rompió los obstáculos:

Vamos, pues, mi Briceño; aún desde los rincones apartados puede ascenderse al cielo levántate ya y supón que tú también de Dios eres digno.

Entonces Ortega recordó al Virrey, el Conde de Chincón, quien había encargado su prefacio, de que la labor de muchos peruanos talentosos y trabajadores quedaba sin recompensa y remembranza.¹⁴⁰ Y rogó a la “Madre Virtud” que ayudara a Briceño “en quien estamos todos” a publicar su obra, la cual, agrega irónicamente, al menos era digna de ser exhibida como “curiosidad”. Pues la gente no presta atención al cielo, dijo, a menos que aparezca algún fenómeno insólito; entonces lo miran y apunta y se preguntan si será un portentoso. Ortega predijo que los sabios aclamarían una nova—Briceño:

esta estrella nueva que ha destellado desde un cielo nuevo.

¹⁴⁰ Ortega también se quejó a la corte española de que en los cargos públicos se postergasen dignos candidatos americanos; ver Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima, 1931-34, *in loco*.

2.2. JUAN DE ESPINOSA MEDRANO

Espinosa elaboró su propia defensa “astronómica” de América. Primero se puso de acuerdo con el poeta romano Juvenal:

puede que los mejores hombres, los más prometedores, nazcan bajo torpes aires en la patria de los necios. Empero [preguntó] ¿qué si habré demostrado que nuestro mundo no está circundado de aires torpes, y que en nada cede al viejo mundo?

Para iniciar dicha demostración citó “no a un peruano sino a poeta romano” Manilio:

La otra parte de la tierra [yace] bajo aquellas [estrellas], impenetrable para nosotros, sus razas desconocidas. Y sus reinos, intransitados por nosotros, del mismo sol sacan la lumbre común y sombras opuestas, y miran en un cielo inverso constelaciones que se ponen a siniestra y a diestra se levantan.¹⁴¹

Espinosa suplicó al lector acotara los siguientes versos:

Mas no es menor su mundo ni peor en lumbre,
ni nacen en su orbe menos estrellas;
nada más cedén...

Luego Espinosa se puso a establecer que el hemisferio del sur es en realidad mejor que Europa, mejor aún que Atenas. Citó a santo Tomás de Aquino cuando éste explica por qué el polo sur está “arriba” para Aristóteles, es decir, en la parte superior y derecha del cielo:

el polo sur tiene que estar arriba, pues si el polo norte estuviera arriba el cielo se movería de izquierda a izquierda, lo cual no decimos.¹⁴²

Estos dos grandes filósofos sostenían, pues, que los griegos mismos están “abajo y a la izquierda”, de suerte que los peruanos no nacen en un rincón lóbrego y despreciable sino en una tierra aventajada, bajo un cielo mejor, el cual está “arriba y a la derecha”:

Pero si hasta Grecia, madre de todas las ciencias, y su capital Atenas se sitúan con respecto a nosotros en un lugar inferior y siniestro, seguramente, nosotros, herederos de la más alta cumbre del mundo, podríamos enorgullecernos de nuestra tierra y de nuestro cielo.

Si bien los peruanos tienen las estrellas diestras, dijo Espinosa, su fortuna ha sido siniestra. Ni podría haber más de una razón, la cual Manilio habría presentido:

141 Manilio (primer siglo d.C.) habló de la zona templada del sur entre el Trópico de Capricornio y el Círculo antártico. Las sombras están “opuestas” porque caen hacia el sur. Para un observador en el hemisferio del sur que mira hacia el ecuador, el cielo nocturno gira de derecha a izquierda, pero de izquierda a derecha para un observador de cara al ecuador en el hemisferio del norte.

142 Si miramos “abajo” hacia el norte (“norte” viene de una palabra que significa “abajo”—e “izquierda” en umbrío—), el sol parece moverse de “derecha a derecha”, es decir desde la derecha (del oriente) en un círculo; pero si miramos “arriba” hacia el sur (“sur” puede ser cognado con “super...”)

nada más ceden; son superados en un solo astro:

Augusto, la estrella que nuestro orbe toca.

Manilo pensaba en el emperador romano—pero Espinosa en el rey Carlos II (“el astro agosto”), quien no estaba presente para fomentar la actividad intelectual americana como hacía en Europa. El resultado fue que los peruanos tenían que ser “argonautas”, obligados a buscar el vellón dorado del reconocimiento “en las antípodas”—y aun así llegaba “tarde o nunca”. Al rey dijo el Lunarejo que le querría ofrecer “un mundo entero” pero que tenía que contentarse con

una tenebrosa víctima, un simulacro de don, un tributo de papel, el cual, por exiguo que sea, es señal de algo grande: conatos de la mente, concepciones del entendimiento—testimonio desde un nuevo mundo de que no sólo sobre cuerpos reina el rey, sino sobre mentes.¹⁴³

2.3. EL COLEGIO DE SANTO TOMÁS

El vocero del Colegio de santo Tomás agregó sus propias reflexiones a los razonamientos de Espinosa. Si éste acertaba en sus especulaciones geográficas y astronómicas, dijo, aludiendo a la Eneida de Virgilio, los europeos tenían la “mente hostil”: si los dioses no se hubieran opuesto a los troyanos, la lanza que Laocoonte arrojó al caballo de madera habría descubierto a los griegos escondidos en su vientre y Troya seguiría estando de pie.

Como el Lunarejo, el autor alteró los versos de Manilio para aplicarlos a los peruanos:

Nada más ceden; son superados en un solo astro
y la Cruz Estrellada que nuestro orbe toca.

La cruz del sur, pues, es otro motivo que tenían los europeos para convencerse de que propicio es el cielo peruano. Pues los marineros se orientaban por la cruz del sur al surcar los mares meridionales así como la estrella polar los guiaba en el norte.

El vocero del Colegio relacionó la constelación con un pasaje del profeta Isaías (citándolo en hebreo e interpretándolo a su manera):

Idos, veloces ángeles, a un pueblo pospuesto
a una nación de línea y línea y pisada.

Los cristianos habían de navegar vastos trechos y cruzar las “líneas” del trópico de Cáncer y del Ecuador para evangelizar el reino del Perú, “diferido” por la providencia para tal momento y “pisado” por los pies de los misioneros.

143 *Haud secus mihi evenit (o Rex optime maxime), qui ad tantae majestatis aras pro dignitate non bovem sed orbem sane integrum, si suppeterent vires, dedicare vellem. Clementiori tamen velut Herculi, non nisi umbratilem hostiam, doni figmentum, munusque chartaceum venerabundus offero. Est tamen exiguum hoc obsequium, magnae rei argumentum: mentis quippe molimina intellectusque conceptiones, ex Novo Orbe majestati tuae pollucemus ut non solum corporibus ibi sed etiam animis te regnare contestemur.*

Refirió los versos de Ovidio al logro de la unidad religiosa entre Perú y Europa:

Dios está en nosotros, trato con el cielo tenemos;
de las moradas etéreas viene aquel espíritu.

El lector, pues, puede esperar mucho de la lógica de Espinosa, porque entre Perú y Europa tiene que haber semejanza “en todo: cielo, tierra y la mente humana”. Europa, dijo, no ha enviado al Perú una mejor obra de filosofía, “ni una pareja, quizás digan otros”.

Pero el autor no pudo menos de seguir jugando con la cita de Manilio: los americanos son superado en un solo astro: “Santo Tomás”.

Y agrega, pidiendo las palabras prestadas a Vigilio, que su “tierra jamás de otro alumno hará tanto alarde”.

Sería afrenta al aquinate encerrar su doctrina en el viejo mundo y el autor del Colegio de Santo Tomás, volviendo a citar a Manilio, esperaba que las escuelas filosóficas “del mismo sol sacasen la lumbre común” de Tomás, quien, como Epicuro, al decir de Lucrecio,

superó a la raza humana en ingenio,
y nacido como aéreo sol apaga todas las estrellas.

El autor instó a los europeos a reconocer que el Perú podía aportar mucho al avance de la filosofía, así como enriquecía Europea con su oro. Citó un dicho (en griego):

faltos de plata mandamos una canción
y una alabanza, y concluyó con estas extraordinarias palabras:

La región del Perú será más feliz
cuando emprenda un comercio más noble
y también despache al viejo mundo,
hace tiempo enriquecido con su oro y plata,
la sabiduría.

3. REFLEXIÓN

No es difícil ver que estos textos revelan actitudes hacia Europa que difieren de las que siguen la introducción del pensamiento moderno en América Latina. Puede hablarse en efecto de un cambio paradigmático en la autoconciencia intelectual del continente —aproximadamente— antes y después de la independencia.

La noción de *desarrollo primario* puede ayudarnos a entender este cambio. La filosofía europea brotó primera vez y se desarrolló principalmente no entre los latinohablantes sino en las tierras de habla griega. Las innovaciones más importantes en la filosofía medieval y moderna se llevaron a cabo al norte de los Pirineos. La fenomenología en este siglo evolucionó en primer término en Alemania y Francia, no en Bretaña y Estados Unidos.

Y el desenvolvimiento primario de la “escolástica tardía”¹⁴⁴ incluyó como su ingrediente más importante al *Siglo de Oro* de España, Portugal y los virreinos españoles de América.

La conciencia de pertenecer al desarrollo primario no es igual a la impresión de *rastrear* el desarrollo primario y *responder* a él. La “autoconciencia” del filósofo que no duda de que está trabajando “donde está el asunto” —más allá de que espere hacer aportes significativos y ser reconocido o no— es distinta de la del filósofo que sabe que las figuras clave pertenecen a otro ambiente y que su propio pensamiento ha de ser evaluado en relación a ellas.

La postura misma de la historiografía intelectual latinoamericana ante la escolástica colonial refleja la diferencia. Hasta hace un cuarto de siglo —hablamos en general— los historiadores modernos condenaron la filosofía colonial por su “retraso”, pues a su juicio los filósofos coloniales reaccionaban indebidamente a la innovación primaria percibida como extranjera (rechazándola, desatendiéndola, ignorándola,¹⁴⁵ ...). Estos historiadores a todas luces no esperaban que los pensadores latinoamericanos fuesen acogidos dentro del desarrollo filosófico en Europa y se preocupaban más bien del cómo y del cuándo de su recepción de los avances europeos y de su *respuesta* a ellos.

Pero es claro que los mismos intelectuales coloniales, como muestran textos como los que se han exhibido aquí, podían tener una actitud muy distinta: suponían que trabajaban dentro del desarrollo primario de la filosofía y se quejaban de que los europeos no reconociesen sus contribuciones. No era cuestión simplemente de reaccionar al pensamiento europeo, de recibirlo y elaborarlo.¹⁴⁶

En cuanto a la actualidad de los filósofos coloniales Espinosa Medrano no fue atípico. El cuzqueño mencionó unos 300 autores en su lógica y de los filósofos citados, la cuarta parte son griegos, romanos, patristicos o islámicos, otro cuarto son medievales y renacentistas, un quinto son escolásticos del siglo XVI y no menos que la tercera parte son colegas de su propio siglo XVII—en verdad citó más obras de su propio siglo que de cualquier otro, inclusive quince publicadas en Europa después de su nacimiento (alrededor de 1632) y cinco después de 1650.¹⁴⁷

¹⁴⁴ O la “segunda” escolástica (Carlo Giacon), sobre todo la de los siglos xvii (excluimos aquí la escolástica modernizada del siglo xviii).

¹⁴⁵ Ver Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Nijhoff, La Haya, 1972, p.xi, “Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano/ Superación y vigencia”, *Ponencias*, Segundo Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, 1982 y *Prometeo*, UNAM, año 1, n.2, 1985.

¹⁴⁶ Los escolásticos modernizantes (de la segunda parte) del siglo xviii estaban en medio: podían dudar de la primacía de la filosofía escolástica, pero aceptaban el ascendiente de la modernidad sobre todo en la ciencia y las matemáticas y las disciplinas “prácticas”.

¹⁴⁷ Y se quejó de que llegasen pocos de los últimos libros: “juniorum autem libri vel raro veniunt, id fuit in causa eorum nominibus nostras pagellas haud ornaremus”.

Los filósofos del Siglo de Oro no habrían dudado de que la escolástica representaba el desarrollo primario de la filosofía de su tiempo. Algunos suponían que harían un aporte a este desarrollo y por lo mismo que los europeos leerían sus obras y tomarían en cuenta sus ocurrencias. No se engañaban alardeando de ser grandes figuras (Antonio Rubio, autor de la *Lógica mexicana*, pudo ser una excepción), pero algunos —como muestran estos documentos— indudablemente se consideraban como “escolásticos menores”. Naturalmente los filósofos de los virreinos tampoco estaban obsesionados por la “originalidad”, pero para todos la enseñanza significaba mucho más que un mero “trader”, entregar a sus estudiantes lo que habían recibido—lo importante (como decía Séneca), era poner su parte.

Uno se queda con la impresión —y claro que es una supersimplificación— de que los intelectuales modernos se preocupaban de que América no recibiese debidamente la filosofía europea y que los escolásticos de los Virreinos en el Siglo de Oro se preocupaban de que Europa no recibiese debidamente la filosofía americana.

APÉNDICE DE TEXTOS LATINOS

DEFENSIO INGENII AMERICANI

(1) Jerónimo de Valera

Forsan scitaberis (lector optime) cur in hac feracissima praeclarissimorum ingeniorum aetate tam multiplici rerum cognitione referta, in qua innumerabiles philosophandi magistri quotidie prodeunt peritissimi et qui de proposita materia graviter ac subtiliter disputant non pauci, ita ut nihil jam amplius desiderari posse videatur, meae inopiae ac inscitiae periculum fecerim, nec importunas criticorum voces in meas aures:

numquid a Nazareth aut a Peru aliquid boni?
insurrantes formidaverim. Tametsi tibi respondere possem quod
potens est Deus de Peruanis lapidibus suscitare filios Abrahae.¹⁴⁸

(2) Pedro de Ortega Sotomayor

Sed ecce ab occidente solisque sepulchro inversa oritur et praepostera lux : ab Indis aliquid boni exeat ? Aurum, argentum, margaritae, ac thesaurorum ingentes classes esto inde proveniant; ingenia, doctores, quis annuat? Sat sit gentem in crasso solo et duris editam sideribus ad rationem hominumque atomam speciem et consortium admisisse. Gratulor in primis vobis Peruanis ad rationem admissis, nescio an ad usum! Gratias quoque iis qui gratis admittitis, quod non estis soli homines, quodque nobis etiam cor et a natura et conditione vindicatis brutorum.

¹⁴⁸ Mt 3:9; c 3:8; Jn 1:46.

Sanctius his animal, mentisque captior altae
Natus homo est.¹⁴⁹

Peruanus. Verus tu, o Simonides, patriam convenit esse gloriosam!...¹⁵⁰

Loci temperiem non abnuo multum referre ad ingenia et mores didici ex Hypocrate, Platone, Tulio, audio “Batavam aurem” veteri proverbio, Thebis apud Tertullianum, hebetes et brutos nasci, Athenis sapiendi, dicendique acutissimos. Sed ipse paulo inferius plures accumulatur causas acuminis et hebetudinis quae accedunt.

Acuunt [inquit] doctrinae et disciplinae, artes et experimentae, negotia, studia; obtundunt inscitiae, ignaviae, desidia, libidines, inexperientiae, otia, vitia [...] super haec, si et aliae quae praesunt potestates, enimvero praesunt secundum quidem nos [fideles intelligit] Dominus Deus et Diabolus emulus, secundum autem communem opinionem [infidelium] et providentia et fatum et necessitas et fortuna et arbitrii libertas.¹⁵¹

Hactenus. Quibus nihil aptius in rem nostram.

Arguta ergo et obtusa indoles ex aliis etiam reducitur quam ex regionis coelo, quod adeo est apud plagas has tenue et ad subtilia, sublimia, et praecocia ingenia procreanda temperatum, ut condendis suis Athenis innumeri sub eo loci Minervae superessent. Imo Mexillus et Clinias, absque negotio et longa peregrinatione et procuratione, generosos, justos, ac suaves mores pollicentem situm Platoni suo passim nanciscantur. Nec Cotyli et eorum pusi, pro praecoci lingua et loquacitate usuque rationis festino, aut in deliciis aut miraculo sunt, tota ditio Colytus est.¹⁵²

Fidem haec superant, nugae (inquiunt) Indianae sunt. Malum inexpiabile! Dissiti sumus et in altero hoc mundo quasi in Regno Plutonis ad quod aurum, argentum, et metalla spectant, umbrae vanae imagines hominum et somnia; ut quando Aeneas iste superus Europeus ad nos descendat,

Arma procul, currusque virum mir[a]tur inan[is].¹⁵³

Etiam si nos, nostraque videat, contrectet, et amplexetur, non credit:

Ter frustra complexa manus effugit imago.¹⁵⁴

149 “Job” se pone en el margen.

150 Ortega aclara la diferencia entre las “Indias” y los “indios”, desligando el abolengo de Briceño de éstos (cita a A. de Ercilla, *La araucana* 5:149152 en español sobre su antepasado, el conquistador Francisco Peña): “Pues Peña, aunque de lengua tartamudo/ Se revuelve con tal desenvoltura/ Cual Cesio entre las armas de Pompeio/ O en Troya el fiero hijo de Peleo.” Era frecuente entonces distinguir entre criollos e indios (Gerbi, “Diego de León Pinelo...”, pp.212-216).

151 *De anima*, c.20, par.3; la cita es de los par.45.

152 Ortega toma estos tres ejemplos de Tertuliano, *De anima*, c.20, par.3, donde se refiere a Platón, *Timeo* 24CD, y *Leyes*, 704B.

153 *La Eneida* de Virgilio, 6:651 (enmendado); Virgilio visita la región de los bienaventurados con la Sibila.

154 *Eneida*, 2:793 y 6:701; Ortega lee “complexa” por “comprensa.” Eneas trata en vano de abrazar la sombra de su padre Anquises.

Vanus potius ipse et vanum falsumque ejus iudicium.

Tertullianus, prout era Afer et ultra mare dissitus, eodem quo nos ictu ac injuria forte percussus, ita graviter questus est:

Vanus es si huic linguae, aut Graecae, quae propinquae inter se habentur, reputabis hujusmodi, ut neques naturae universitatem. Non latinis nec Argivis solum anima de coelo cadit; omnium gentium unus homo, [varium] nomen est, una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus, propria cuique genti loquela, sed loquela materia communis; Deus ubique et bonitas Dei ubique.¹⁵⁵

Ita sane Deus et bonitas Dei magnifice nobiscum agit:

Largior hic campos ether et lumine vestit,
purpureo solemque suum sua sidera norunt.¹⁵⁶

Nisi quod interjacent et eorum nitidam ac puram lucem prohibent multa et magna. Nec propterea vos, o mea sidera, sistite!

Quaedam soli [ipsi] quoque obstant, at [ejus vis et lux] integra est etiam inter opposita, et quamvis aliquid interjacet quod nos prohibeat ejus aspectu, in opere est, cursu suo fertur. Quotiens inter nubila [e]luxit non est sereno minor nec tardior..., quoniam multum interest utrum aliquid obstet tantum an impediatur. Eodem modo virtuti opposita nihil detrahunt; non est minor sed minus fulget;... non aequae apparet ac nitet, sibi eadem est et more solis obscuri in occulto vim suam exercet. Hoc itaque adversus virtutem possunt damna et injuriae quod adversus solem potest nebula.¹⁵⁷

Quis non accenditur, etiam exanguis et exanimis? Homines itaque sumus, ejusdem naturae et conditionis, licet alterius Orbis, ubi Claudiano carmine lucem videas:

Purius [Americos]que magis mirabere [campos],
cultoresque pios; [istic] pretiosior aetas,
aurea progenies habitat.¹⁵⁸

Adest in exemplum et exemplar Briceño noster, cui nulla genii ingeniive elegantia, nullum a natura negatum est ornamentum, immo congestum, quidquid veram hominibus gloriam solet conciliare, ut de illo melius quam de Clarano suo efferat Seneca:

Quosdam... in hoc natura tales generare ut approbet virtutem /ingeniumque beatissimum sub qualibet cute et/ in omni loco nasci.¹⁵⁹

155 Ortega da la referencia: *De testimonio animae* (ch.6).

156 *Eneida*, 6:640-641. Virgilio describe la región de los bienaventurados.

157 Ortega da la referencia: Séneca, carta 92 (17 y 18).

158 Claudiano, *De raptu Proserpinae*, 2284-2286. Plutón alienta a Proserpina: “No pienses que hayas perdido el día; otros astros y orbes tenemos, verás una más pura luz y admirarás el sol elíseo y sus habitantes piadosos; allí una edad más preciosa, una raza de oro, y tenemos siempre lo que los hombres de arriba se merecen una sola vez.”

159 Ortega da la referencia: Séneca, carta 66 (combina frases de 1 y 3); Clarano fue condiscípulo de Séneca.

Enimvero, quamvis natura inique se gessisse videatur tales animos in dissitis adeo et impeditissimis ad praemium et ad gloria sedibus male collocando, nunc quod satius est facit; quosdam enim edit locorum natura et opinione impeditos sed nihilominus praerumpentes obstantia.

Age ergo, mi Briceño, subsilire in coelum etiam ex angulo licet! Exurge modo et te quoque dignum finge Deo! ...¹⁶⁰

Nunc primum ad Briceñum, in quo omnes sumus, [manum refer, Mater Virtus] ut hoc cultissimum et elaboratissimum opus, quod in offensa fide catholica, imo sat de illa meritum, currit, lucem videat. Dignum sane ut saltem, quia insolitum prodit, spectaculum dulce fiat.

Hic coetus astrorum quibus immensi corporis pulchritudo distinguitur populum non convocat; si quid praeter consuetudinem emicuit, omnium vultus in coelo est, spectant, interrogant, ostendunt, et obliiti aliorum, de adventitio quaerunt prodigium sit an sidus. Probi, candidi, sapientes, sidus hoc novum, quod e coelo novo fulsit, decernent, recipient, plaudent.

(3) Juan de Espinosa Medrano

Profecto inique nobiscum agitur, nam (juxta illud Satyrici) multorum

prudencia monstrat,
summos posse viros magnaue exempla daturos
vervecum in patria crassoque sub aere nasci.¹⁶¹

Sed quid si ostendero nostrum Orbem non crasso aere circumdari, Orbique veteri nihil cedere? Id certe non Peruanus sed Romanus vates vere simul ac eleganter cecinit Manilius:

Altera pars Orbis sub quis [jacet] in via nobis
ignotaeque hominum gentes nec transita regna,
commune ex uno lumen ducentia sole
diversasque umbras, laevaue cadentia signa
et dextros ortus coelo spectantia verso.

Attendas nunc quaeso, lector, ne nos pro manibus aut umbris habeas inanibus:

Nec minor est illis mundus nec lumine peior
nec numerosa minus nascuntur sidera in Orbe[m].
Cetera non cedunt; uno vincuntur in astro
Augusto, sidus nostro quod contigit Orbi.¹⁶²

¹⁶⁰ Ortega sigue empleando imágenes de la carta 66:3 de Séneca.

¹⁶¹ Espinosa da la referencia a Juvenal, *Sátira* 10, hablando del filósofo Demócrito.

¹⁶² *Astronomicum*, 1:377385.

Iam vero si poetis fidem abneges testantibus sane nostrum Orbem claro lumine, aere subtili, ceterisque nihil antiquo cedere, philosophos dabo, et quidem maximos: Aristotelem et sanctum Thomam maiora docentes. Ille equidem libro secundo *De Coelo et Mundo*, cap[itulo] 2, aperte tradit polum hunc antarcticum esse sursum coeli, seu partem superam, simulque dexteram illius:

Polorum autem [inquit] is quidem qui apud nos videtur, pars infera est; is autem qui nobis manifestus non est, partis rationem superae subit.¹⁶³

Subscribit Philosopho Angelicus, [*De*] *interpretatione*, lect[ione] 4:

Necesse est [inquiens] quod polus immanifestus, scilicet Antarcticus, sit sursum coeli. Si enim polus arcticus, qui semper est nobis manifestus, esset sursum, sequeretur quod motus coeli esset a sinistra et ad sinistram, quod nos non dicimus.¹⁶⁴

Pergit Stagirita:

Et eos qui illic habitant in hemisphaerio supero esse, atque in dextris; nos autem in infero ac sinistris.

Haec ille. Nec hilum discrepat Divus Thomas:

Concludit secundum praedicta [inquit] differentiam habitationis terrae, dicens quod, ex quo polus immanifestus est sursum, illi qui habitant sub illo polo sunt in hemisphaerio superiori et apud dextrum coeli; nos autem qui in hac parte terrae habitamus sumus in inferiori hemisphaerio et in sinistra.

Non igitur Peruanis in obscuris despectisque mundi angulis, crassiore sub aere nati, sed in praestantiore terrae situ, melioreque coelo sibi arridente: quantum partes supernae inferioribus, dextraeque sunt sinistris potiores. Quodsi etiam Graecia disciplinarum omnium mater, et quod caput est Athenae ipsae, nostri respectu in imo laevoque loco subsidant, possemus certe summum mundi verticem nacti de solo coeloque superbire.

Potest dici [pergit divinus Aquinas] quod Aristoteles locutus est secundum Graeciam in qua habitabat, quae quidem est ad sinistram in quantum est versus occidentem, est autem deorsum in quantum est sub polo Arctico.

Sidera igitur Peruanis dextra quidem sunt, sed sinistra fortuna. Sed cur? Nisi quoniam ab Europaeis uno vincuntur in astro, Augusto scilicet Carolo Rege optimo maximo:

Cetera non cedunt; uno vincuntur in astro
“Austriaco”, sidus “vestro” quod contigit Orbi.

163 285B

164 Véase la tercera cita de Aquino.

Abest Regis prospectus, abest fausti sideris facies benevola, influxus praesentaneus; altero enim Orbe dissiti caremus calore illo coelesti quo princeps virtutem artesque omnes fovet, erigit, nutricatur, et efflorescere facit. Praemia proinde, gloria honoresque virtutibus debita, paene ex Antipodibus petenda et ut vel sero vel nunquam contingant meruisse no sat est, sed oportet et Argonautas esse. Ast haec vetus nostratum quaerela est, nec est cur illam hoc loci repetam. Legendus omnino inter alios illustrissimus doctor D[ominus] Petrus de Ortgega hujusce Urbis Episcopus, qui causam hanc erudite, nervose, arguteque peroravit.

Haec dixerim in Patria dumtaxat commendationem, non quia ingeniorum in illa florentium in me quidquam vel umbrae periclitari praesumam. Quis enim ego ut tot tantorumque virorum in Peruvio litteris, ingenio, doctrina, morumque amaenitate ac sanctitudine praecellentium specimen audeam exhibere?

COLLEGIUM SANCTI THOMAE

Praeclarissimum opus viri multis titulis spectatissimi Ioannis de Spinosa Medrani, Peruani, summa voluptate perlegimus ac tantam multiplicemque eruditionem mirati, nolimus nostram commendationem deesse in argumentum gratitudinis, quod et communem Patriam nobilitet ejusque famam novo eruditionis titulo comparatam ad Europaeos deferat ac de nostra in primis schola optime meritis sit.

Depulit equidem prefatione sui operis opinionem, forsitan quorundam animis insitam ac minus Peruanis propitiam, quam, parem ac zonae torridae tamdiu creditae, fabulam dixerim, et philosophorum Principis ac doctoris Angelici testimoniis, quae Europaei minime suspecta habeant, polum Antarcticum cui America subjacet, adeo polo Artico Veteri Orbi semper conspicuo praestare demonstrat, ut Athenae etiam, quamvis olim sapientiae sedes, sinistrum dumtaxat ac inferiorem in orbe locum tenere dici debeat, et si id addi liceat, “laevam” ipsis inesse “mentem”, ut Virgilio verbo utar,¹⁶⁵ si cum Peruanis conferantur et positionis locorum et polorum discriminis ratio habeatur.

Verum etsi si cetera nobis minus propitia sidera forent, quid non sperare liceat Americanis ab ea siderea Cruce qua nos felices Europaei ipsi arbitrantur, quo benigno sidere, seu Cruce *stellis quattuor in formam crucis dispositis*, Americani Meridionales et Peruani, ut Europaei aspectu Stellae Polaris, dum navigant diriguntur. Nihil est quod hac in parte Europeis Veterique Orbi invidemus:

Cetera non cedant; uno vincuntur in astro,

“Et Cruce siderea”, nostro “quae” contigit Orbi.

¹⁶⁵ Ver *Eneida*, 2:54 y *Égloga* 1:16: “Et, si fata deum, si mens non laeva fuisset, / impulerat ferro Argolicas foedare latebras, / Trojaque nunc staret, Priamque arx alta maneres.” “Laevus”, como “sinister”, significa “izquierdo”, “desdichoso”, “torpe”...

Merebatur equidem inter astra crux reponi divini foederis ac reconciliationis hominum caeleste signum, felicius ac duraturum magis formata iride concretione nubium ac refractione lucis evanidae.

At quibus nisi Americanis et Peruanis haec felicitas tanta contigit, ut benignissimi hujus sideris seu fulgidae Crucis et aspectu recreentur et dirigantur luce et influxibus foveantur? Sed quid non promisisset Americanis sider[e]a Crux ab initio conditi orbis, ipsorum semper vertici imminens?

Promittebat puriores ac ardentiores fidei et sanctitatis radios e caelis aliquando effundendos, et tandem impletum iri celeberrimum Isaiae vaticinium quo mittendos apostolicos viros angelosque ad propalendam fidem Crucisque mysterium detegendum tot retro saeculis divinus Propheta vaticinabatur:

Ite, angeli veloces, ad gentem dilatam,...
ad gentem lineae et lineae et conculcatam.¹⁶⁶

Quae enim aut Isaiae olim aut Orbi Veteri regio “lineae et lineae” praeter Peruanum Regnum, quo ut perveniri possit, et lineam tropici Cancrī et lineam aequinoctialis, et diffusas in immensum plagas

corusco semper sole rubentes et torridas semper ab igni¹⁶⁷

falso olim existimatas, pertransire oporteat. Haec sane regio “lineae et lineae” magis Prophetae oraculo quam soli delitiis divitiisque, aut poli felicitate nobilitata.

Conculcata [quidem] pedibus pauperum¹⁶⁸

quum fidei collum subdidit Peruana Regio olim superba imperio ac divitiis. Et si quando occulto Dei iudicio in superiorem aetatem “dilata”, longam traditatem[?] (quae magnarum rerum quae diu expectantur sors esse videtur) novis in dies editis sanctitatis miraculis quae cum plausu Ecclesia suspicit suisque accenset, majori nunc fecunditate compensat.

166 Isaías 18:2. Las palabras hebreas detrás de “angeli” y “dilatam” (ver Proverbios 13:12) significan aquí “mensajeros” y “alto”; “lineae et lineae” es una traducción literal de los elementos de una palabra que significa “fuerte”, y la palabra “conculcatam” tiene un sentido activo: “pisando, conquistando” (Isaías exhorta aquí a los embajadores egipcios que buscan una alianza con Judá contra Asiria a volver a casa).

167 El autor da la referencia: Virgilio, *Geórgica*, 1:(233).

168 El autor da la referencia: Isaías 26:(6).

Ferat haec non invitus, amicus licet ignotus lector, in nostrae gentis laudem, nec nobis Europaei invidiant aut “nos jam nemo despiciat”¹⁶⁹; quos tandem etsi tot terrarum et marium longis tractibus ac spatiis disjunctos, mutuo tamen foedere eadem fides ac religio conjungit, ut jam eadem sorte pares, etsi cetera deessent, illud usurpare liceat:

Est Deus in nobis, sunt et commercia caeli
sedibus aethereis spiritus ille venit.¹⁷⁰

Nec vero haec incassum a nobis dicta eruditus lector existimet, ex quibus etiam agnoscat quid de hac *Philosophia* sperare liceat. Omnia enim similia esse necesse est: caelum, solum, geniumque hominum. Et quae alia de magnitudine, acumine, ac sublimitate ingeniorum, quae Americana et Peruana Regio alit, argumenta clariora quaerenda sunt praeter hoc unum nobis tibi que, lector, exhibitum: scilicet hanc Peruanum auctoris *Philosophiam*, qua nullam adhuc multis in partibus praestantior, ut de nostris modeste loquamur, et, dicent alli forsitan, cui nec parem ad nos Europa transmisit....

Quamvis unum semper, et quo nostram scholam in primis sibi devinxit, ceteris anteponat d[ivum] Thomam, quem ubique pressis vestigiis fidissimus interpret sequatur. Sane fateri libet hoc etiam ab Europaeis nos

astro vinci,
d[ivo] Thoma,
nec nostra unquam:

Ullo tantum se tellus jactabit alumno.¹⁷¹

Sed et haec sanctissimo viro injuria fieret si Veteris Orbis solum finibus hujus doctrina clauderetur. Ultra Europam ferri debuit, ut una esset d[ivi] Thomae schola universis Orbis: qua late patet et ut

commune ex uno lumen ducentia sole¹⁷²

minora scholarum sidera uni doctorum soli [divo] Thomae lucem acceptam referrent:

qui genus humanum ingenio superavit, et omnes
restrinxit stellas exortus uti acrius sol.¹⁷³

169 El autor da la referencia: Cantar de los cantares (1:6).

170 El autor da la referencia: Ovidio, *Ars amatoria*, 3.

171 La primera cita es acomodación del verso de Manilio; el autor da la referencia: *Eneida*, 6:877, donde Anquises habla del sobrino de Augusto.

172 El autor repite el renglón 379 de Manilio.

173 El autor da la referencia: Lucrecio, *De rerum natura*, 3:10434, refiriéndose a Epicuro. El texto tiene “restrinxit”; otra lectura es “aetherius” en vez de “aerius.”

Hinc praeclarissima illa lumina quae ubique in sua philosophia sapientissimus d[ominus] Espinosa spargit, et quibus difficillimas quaestiones explicat, ut fateri etiam vicissim Europaei debeant Peruana ingenia aliquid ad philosophiae et sapientiae incrementum non minus conferre posse quam totius Europae regna auri ferax fertilisque regio nec sibi solum dives, auri, argentique ac unionum etiam magis pretiosis acervis locupletavit.

Vulgatum olim erat inter amicos quum cetera deessent quo benevolentiam demonstrarent, et ne omnino sterilis amicitia foret:

Αργυρον χηρουμενοι ιαμβον ιαλλομεν
argento destituti, carmen et laudationem mittimus.

At erit felicior Peruana Regio quum diu jam auro, argentoque locupletato Veteri Orbi etiam sapientiam mittit nobilius commercium initura, et quae tua singularis laus est, sapientissime Espinosa, non sola America celeberrimum nomen claudet; ibit “Espinosa” nominis fama ad alterum Orbem, et quod nobis collatum beneficium acceptum tibi referimus, ubique terrarum d[ivum] Thomam regnare in scholis per te Orbis universus agnoscet.

VII. La inferencia cuantificada en la lógica mexicana del siglo XVI

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1999.

Datos de publicación: traducido por Juan Manuel Campos Benítez, *Diánoia* (National University of Mexico), año xlv, no. 45, 1999, 1-33.

A medida que los pensadores escolásticos trataban las complejidades con la inferencia, extendieron los límites del esquema sujeto-predicado. Describimos aquí el análisis de argumentos cuyas oraciones van más allá de este esquema en un texto de lógica de 1554 publicado en México y en España, el *Recognitio summularum* de fray Alonso de la Vera Cruz (1504-1584).¹⁷⁴ Él y sus colegas adoptaron una aproximación extensional de la lógica donde la relación de identidad tenía un lugar central. Utilizaremos un lenguaje simbólico especialmente diseñado para ilustrar este sistema.¹⁷⁵

Después de revisar algunas ideas de fray Alonso sobre la naturaleza del argumento (1), introducimos el simbolismo extensional y mostramos cómo puede desarrollarse la inferencia sobre la base de la relación de identidad, (2). Luego analizamos dos clases de inferencia que van más allá del esquema sujeto-predicado: los argumentos que contienen términos “oblicuos”, es decir aquellos casos latinos distintos del nominativo (3), y argumentos que contienen más de tres términos (4). Finalmente, examinamos la semántica de las oraciones oblicuas (5). Se anexa una lista de abreviaturas lógicas.

174 La silogística, especialmente los capítulos 1 y 14. Citamos página y columna (A o B) de la edición salmantina de 1573, pp. 94-121, en 20 capítulos. Alonso escribió una segunda obra sobre lógica, la *Dialectica resolutio*.

175 Para la lógica extensional escolástica véase Redmond, “Extensional Interpretation of General Sentences in Sixteenth-Century Logic”, *Crítica*, UNAM, vol. 13, no. 39, diciembre de 1981, pp. 45-73; “La lógica de las unidades divididas” y “la lógica de la existencia”, capítulos 4 y 5 de *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz* (escrito en colaboración con Mauricio Beuchot), UNAM, México, 1987; “Relations and 16th Century Mexican Logic”, *Crítica*, vol. 22, no. 65, agosto de 1990, pp. 23-41, abril 1983; “Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico”, *Crítica*, vol. 15, no. 43, abril de 1983, pp. 31-50; “Relaciones y unidades complejas en la lógica de fray Alonso de la Vera Cruz” y “Reglas y condiciones: fray Alonso superando el marco sujeto-predicado”, capítulos 3 y 4 de *La teoría de la argumentación en el México colonial* (en colaboración con Mauricio Beuchot), UNAM, México, 1995 y “Friar Alonso on The Logic of God”, *Vivarium*, vol. 32, no. 3, 1994, pp. 227-260.

1. ALGUNOS PUNTOS BÁSICOS

1.1. ARGUMENTOS NO SILOGÍSTICOS

La clase de argumentación que analizaremos aquí involucra la cuantificación (las nociones de “todo” y “alguno”) y fue desarrollada por los lógicos de la época en el contexto de la silogística aristotélica. Sin embargo, en su teoría de la argumentación no se limitaron al silogismo. Alonso explica (116B) que los manuales de lógica

generalmente trataron las formas oracionales del argumento, como cuando argumentamos en un condicional y de su antecedente a su consecuente.¹⁷⁶

Hoy hablamos de la lógica proposicional, donde la inferencia se basa en reglas relacionadas a las conectivas “y”, “o”, “si”, etc. (como en el argumento en 1.3. de abajo).

1.2. FORMALISMO

Alonso distinguió, al comienzo de su silogística (95A), entre la validez de un argumento y el valor de verdad de sus oraciones, ed del hecho de que sus oraciones sean verdaderas o falsas. La lógica estudia:

el silogismo formal, donde la verdad o falsedad de las premisas y la conclusión no se consideran, en tanto se mantenga el modo y la figura correcta, porque el silogismo es formalmente válido incluso cuando sus premisas y conclusión son falsas.¹⁷⁷

la lógica no toma en cuenta el contenido, pero sí la afirmación y la negación, dice Alonso, y llama a este silogismo “verdadero en su forma, si no en su contenido”:

todo hombre es un burro
todo caballo es un hombre
luego
todo caballo es un burro

considera este argumento como una implicación donde tanto el “antecedente” (se refiere a la conjunción de las premisas) como el “consecuente” (la conclusión) son falsos. La inferencia es lógicamente válida pues cuando el antecedente y el consecuente son falsos. La inferencia es lógicamente válida pues cuando el antecedente y el consecuente son falsos, la implicación como un todo es verdadera (una implicación es falsa sólo en caso de que el antecedente sea verdadero y el consecuente falso).

¹⁷⁶ *Etiam solent poni modi syllogizandi in hypotheticis, ut si quis argumentetur a tota conditioni cum positione antecedentis ad positionem consequentis.* Alonso nos remite a su propio tratamiento de la inferencia oracional, dando este ejemplo: si todo hombre corre, un animal corre/ un hombre corre/ luego: un animal corre.

¹⁷⁷ *Et hic tractatus de syllogismo formali, qui abstrahit a veritate vel falsitate propositionum et conclusiones, dummodo fiat syllogismus secundum debitum modum et figuram, quia est validus de forma etiamsi praemissae et conclusio sint falsae.*

1.3. DOS TIPOS DE MODALIDAD

Las reglas generales de la silogística tienen dos sentidos, dice Alonso (95B), y corresponden a dos obras de Aristóteles. En los *Analíticos posteriores* la cuantificación se sobreentiende, pues en la “materia natural” estudiada en la obra los términos están necesariamente engarzados. Por ejemplo, la oración “un hombre tiene conocimiento sensible”; puesto que nada que carezca de conocimiento sensible puede ser humano, es inferencialmente equivalente a “todo hombre tiene conocimiento sensible”. Pero la lógica formal de los *Primeros analíticos* exige que se exprese la cuantificación. Porque cuando decimos que una conclusión se sigue “necesariamente” de las premisas, dice Alonso (95 B), estamos hablando de la necesidad “de la inferencia”, no “del consecuente”, y:

una vez se exponen y admiten las premisas, debe también ser verdadero que algo se sigue, no que esta cosa es necesaria.¹⁷⁸

Y en este ejemplo:

necesariamente, si uno corre uno se mueve

la expresión modal no se aplica a “uno se mueve” sino que quiere decir:

dado el antecedente de que uno corre, la inferencia de que uno se mueve es válida.¹⁷⁹

Hoy diríamos: no: $\Box M$ sino: $\Box[[[C M] \& C] M]$. Este argumento, por supuesto, no es un silogismo, pero involucra reglas de la lógica proposicional.

2. LÓGICA EXTENSIONAL DE LA IDENTIDAD

2.1. SIMBOLISMO

Los escolásticos de los tiempos de Alonso distinguieron dos tipos de términos para las cosas individuales: nombres propios como “Pedro” y “términos vagos” como “este hombre”, refiriéndonos, digamos, a Pedro. Los últimos combinan un término general (“hombre”) con un demostrativo (“este”, “aquel”, “aqueste”). Usaremos letras minúsculas para términos individuales, por ejemplo, “*p*” para Pedro y “*h*” con un subíndice numérico para hombre; los subíndices numéricos nos servirán como demostrativos, así el término vago “este hombre” se simboliza como h_i : “hombre número-uno, Pedro. Pedro se llama “este hombre” si y sólo si tiene la propiedad de ser un ser humano.

178 oportet praemissis positis et concessis, etiam sit verum quod aliquid sequitur, non tamen dicit necessarium esse.

179 quod posito antecedent quod currat, sequitur in bona consequential quod moveatur.

Cuando decimos que “Pedro es este hombre” la relación entre los términos es de identidad, el sentido es que Pedro es idéntico a este hombre, o que Pedro tiene dos nombres: “Pedro” y “este hombre”. Para expresar simbólicamente esta relación, simplemente juntamos los dos términos: ph_1 . Para negar oraciones usaré la diagonal: si h_2 se refiere, digamos, a Pablo, entonces p/h_2 “Pedro no es este hombre”, refiriéndonos a Pablo.

Los escolásticos consideraban básica una oración de identidad como ph_1 que sólo contiene términos singulares. Para formar una oración general como “Pedro es (algún) hombre” necesitamos la cuantificación. Usaré corchetes para “(por lo menos) un hombre”, $[h]$ y paréntesis para “todo hombre”, (h) . Corchetes y paréntesis funcionan como cuantificadores universal y particular respectivamente. Así $p[h]$ (“Pedro es un hombre”) y $p/(h)$ (“Pedro no es todo hombre”) son oraciones verdaderas.

Los lógicos escolásticos definieron la cuantificación en términos de operaciones complementarias: “descenso” y “ascenso” (o “inducción”). En el descenso las oraciones generales se analizan en términos de identidades unidas por la “o” (\vee):

1	$p[h]$	hipótesis
┆		
2	$ph_1 \vee ph_2 \vee \dots \vee ph_n$	descenso disyuntivo del paso 1

Si Pedro es hombre, entonces es o este, o ese o aquel, etc. Esta clase de descenso se llama “disyuntivo” pues su análisis es una disyunción. El segundo paso (que se lee “Pedro es el hombre-número-1 o es el hombre-número-2 o... es el hombre-número-n” es verdadera, aunque ph_1 sea la única identidad verdadera, porque si uno de los disyuntos es verdadero, la disyunción total lo es.

La operación converso es el ascenso disyuntivo:

1	$ph_1 \vee ph_2 \vee \dots \vee ph_n$	hipótesis
┆		
2	$p[h]$	ascenso disyuntivo 1

El descenso y ascenso conjuntivos llevan “y” ($\&$) en lugar de “o”. Que Pedro sea todo animal $p(a)$ es falso puede verse claramente para su análisis:

1	$p(a)$	hipótesis
┆		
2	$pa_1 \& pa_2 \& \dots \& pa_n$	descenso conjuntivo en 1

pues, suponiendo que “ a_i ” es un nombre correcto, pa_i es el único conjunto verdadero y una conjunción es falsa a menos que todos sus conjuntos sean verdaderos; se discute aquí, dicho sea de paso, el problema de los conjuntos no denumerables.

Los lógicos escolásticos usaron este procedimiento para construir un sistema general de lógica de predicados. Por ejemplo, el análisis del enunciado general “todo hombre es animal”, expresado como “todo hombre es algún animal” es (las reglas están abreviadas, consultar apéndice):

1	(h)[a]	h
┆		
2	$h_1[a] \& h_2[a] \& h_n[a]$	dc 1
3	$h_1[a]$	ec 2
4	$h_2[a]$	ec 2
	...	
5	$h_n[a]$	ec 2
6	$h_{1a_1} \vee h_{1a_2} \vee \dots \vee h_{1a_o}$	dd 3
7	$h_{2a_1} \vee h_{2a_2} \vee \dots \vee h_{2a_o}$	dd 4
	...	
8	$h_{na_1} \vee h_{na_2} \vee \dots \vee h_{na_o}$	dd 5
9	$\{h_{1a_1} \vee h_{1a_2} \vee \dots \vee h_{1a_o}\} \&$	
	$h_{2a_1} \vee h_{2a_2} \vee \dots \vee h_{2a_o} \& \dots \&$	
	$\{h_{na_1} \vee h_{na_2} \vee \dots \vee h_{na_o}\}$	ic 6, 7, 8

Para la validez general, los procesos de descenso y ascenso deben comenzar por la izquierda. Es fácil ver que el cuadrado normal de oposición va como sigue:

todo hombre es animal	ningún hombre es (algún) animal
(h)[a]	(h)/(a)
algún hombre es animal	algún hombre no es animal
[h][a]	[h]/(a)

De acuerdo con la lógica escolástica extensional de la identidad, las oraciones generales se pueden reducir, mediante las operaciones del ascenso y descenso, conjunciones y/o disyunciones de identidades con términos singulares; las oraciones generales son equivalentes a estas cadenas de identidades.

2.2. DEDUCCIÓN POR IDENTIDADES

Veamos cómo se puede establecer la validez de la inferencia cuantificada por medio de dicha reducción, con aplicación de una regla de identidad (la “regla-*i*”), también llamada ley de Leibniz, ley de la indiscernibilidad de lo idéntico, eliminación de la identidad (*ei*), etc:

1	ϕa	h
2	$a = b$	h
⊢		
3	ϕb	$i, 1, 2$

Si dos “cosas” (*a* y *b*) son idénticas, entonces lo que se le atribuye a una (ϕ) se le atribuye a la otra.¹⁸⁰ Usaré el procedimiento (lo cual hasta donde yo sé, no fue llevado a cabo por los escolásticos) para examinar el análisis de Alonso. Podemos formalizar el siguiente silogismo sencillo:

todo hombre es animal

Pedro es hombre

luego

Pedro es animal

de esta manera:

1	$(h)[a]$	h
2	$p[h]$	h
⊢		
3	$h_1[a] \& h_2[a] \& \dots \& h_n[a]$	$dc\ 1$
4	$h_1[a]$	$ec\ 3$
5	$h_2[a]$	$Ec\ 3$
	...	
6	$h_n[a]$	$ec\ 3$
7	$ph_1 \vee ph_2 \vee \dots \vee ph_n$	$dd\ 2$
8	ph_1	$h\ (de\ 7)$
	⊢	
9	$h_1[a]$	$r\ 4$

¹⁸⁰ Alonso explica varios aspectos de procedimientos análogos a las reglas para la transitividad de la identidad y *ei* en su tratado sobre los términos “divinos”, *De modo syllogizandi in terminis divinis*, Salamanca, 1573, cap. 12, 112 A-115 A; véase Redmond, “Friar Alonso on The Logic of God”.

10	$p[a]$	i, 8, 9
11	ph_2	h (de 7)
	\vdash	
12	$h_2[a]$	r 5
13	$p[a]$	i 11, 12
	...	
14	ph_n	h (de 7)
	\vdash	
15	$h_n[a]$	r 6
16	$p[a]$	i 14, 15
17	$p[a]$	ed 7, 8-10, 11-13, 14-16

Nota que la operación clave es la regla-i en los pasos 10, 13 y 16.

No es necesario aplicar las reglas del descenso y ascenso al término a en el argumento de arriba, y la simplicidad se refleja en una prueba moderna:

1	$\text{Ux}[Hx \supset Ax]$	h
2	Hp	h
	\vdash	
3	$Hp \supset Ap$	ecu 1 p/x
4	Ap	mp 2, 3

3. TÉRMINOS OBLICUOS

Presentaremos primero la aproximación general de Alonso a los argumentos que contienen términos oblicuos (3.1.) y luego pasamos a considerar las dos reglas especiales que ofrece (3.2).¹⁸¹

3.1. DOCTRINA GENERAL

3.1.0. Un primer ejemplo

He aquí un ejemplo del caso genitivo, *Petri* (de Pedro):

omnis hominis est asinus

Petrus est homo

ergo

Petri est asinus

(de todo hombre hay un burro –e.g., a cada hombre pertenece un burro; Pedro es hombre, luego: de Pedro hay un burro).¹⁸² En este ejemplo, dice fray Alonso, el término medio es oblicuo sólo en la primera premisa; puede ser también oblicuo en la segunda e igual puede ser oblicuo el término mayor o el menor (aquellos que aparecen con el término medio en la primera y segunda premisas respectivamente).

3.1.1. Análisis extensional

Para representar los términos oblicuos necesitamos el signo “” para indicar cualquier relación en este contexto; aquí tenemos la relación del genitivo, es decir, de propiedad: *p*: “lo que es de Pedro”. Nota el paralelismo con la prueba simple de arriba y cuyos términos están en caso nominativo.

1	R (h)[b]	h
2	p[h]	H
†		
3	$\mathfrak{R} h_1[b] \& \mathfrak{R} h_2[b] \& \dots \& \mathfrak{R} h_n[b]$	dc 1
4	$\mathfrak{R} h_1[b]$	ec 3
5	$\mathfrak{R} h_2[b]$	ec 3
	...	
6	$\mathfrak{R} h_n[b]$	ec 3
7	$ph_1 \vee ph_2 \vee \dots \vee ph_n$	dd2

181 Cap. 14 (116 A-117 A).

182 La traducción sigue el orden regular (artificial) del latín.

8	ph_1	h (de 7)
	\vdash	
9	$\mathfrak{R} h_1[b]$	r 4
10	$\mathfrak{R} p[b]$	i 8, 9
11	ph_2	h (de 7)
	\vdash	
12	$\mathfrak{R} h_2[b]$	r 5
13	$\mathfrak{R} p[b]$	i 11, 12
	...	
14	ph_n	h (de 7)
	\vdash	
15	$\mathfrak{R} h_n[b]$	r 6
16	$\mathfrak{R} p[b]$	i 14, 15
17	$\mathfrak{R} p[b]$	ed 7, 8-10, 11-13, 14-16

Una prueba en lógica actual corre paralela a este argumento (P: poseer, ser propietario de):

1	$\cup x[Hx \text{ } \mathcal{E}y[By \ \& \ Pxy]]$	h
	\vdash	
2	Hp	h
3	$Hp \ \mathcal{E}y[By \ \& \ Ppy]$	ecu 1 p/x
4	$\mathcal{E}y[By \ \& \ Ppy]$	mp 2, 3

pero como " $\mathcal{E}y[By \ \& \ Ppy]$ " no tiene que analizarse en detalle para llegar a una conclusión, podemos abreviarla como ϕx y simplificar la prueba de esta manera:

1	$\cup x[Hx \ \phi x]$	h
	\vdash	
2	Hp	h
3	$Mp \ \phi x$	ecu 1 p/x
4	ϕx	mp 2, 3

3.1.2. Interpretación relacional

Podemos ofrecer, dentro del contexto extensional, otra interpretación de los términos oblicuos como unidades complejas “complexivas, con sentido múltiple”¹⁸³. La primera premisa del silogismo oblicuo en 3.11. sería, como si dijéramos, “todo hombre y un burro están genitivamente relacionados”. La siguiente prueba es como la precedente (y como el silogismo sencillo de 2.2.) excepto en que se añade el paso 3a (g: “el par ordenado cuyos componentes están genitivamente relacionados”, e.g. como propietario y propiedad):¹⁸⁴

1	$[g]_1(h) \& [b]_1$	h
2	$p[h]$	h
┆		
3	$[g]_1 h_1 \& [b] \& h_2 \& [b] \& \dots \& h_n \& [b]_1$	dcu 1
3a	$[g]_1 h_1 \& [b]_1 \& [g]_1 h_2 \& [b]_1 \& \dots \& [g]_1 h_n \& [b]_1$	dt 3
4	$[g]_1 h_1 \& [b]_1$	ec 3a
5	$[g]_1 h_2 \& [b]_1$	ec 3a
	...	
6	$[g]_1 h_n \& [b]_1$	ec 3a
7	$ph_1 \vee ph_2 \vee \dots \vee ph_n$	dd 2
8	ph_1	h
┆		
9	$[g]_1 h_1 \& [b]_1$	r 4
10	$[g]_1 p \& [b]_1$	i 8, 9
11	ph_2	h
┆		
12	$[g]_1 h_2 \& [b]_1$	r 5
13	$[g]_1 p \& [b]_1$	i 11, 12
	...	
14	ph_n	h
┆		
15	$[g]_1 h_n \& [b]_1$	r 6
16	$[g]_1 p \& [b]_1$	i 14, 15
17	$[g]_1 p \& [b]_1$	ed 7, 8-10, 11-13, 14-16

¹⁸³ Véase Redmond, “Relations...”, pp. 23 y 29.

¹⁸⁴ Para las reglas dcu y dt, véase Redmond, “Relations...”, p. 30.

3.2 DOS REGLAS

3.2.0. Necesidad de las reglas

Nota que en la prueba extensional arriba (3.11.) \mathfrak{R} mantiene siempre la misma posición.¹⁸⁵ Alonso dice (116 A) que si el término mayor o menor es oblicuo en una premisa, también debe serlo en la conclusión¹⁸⁶ —punto que será incorporado en la primera regla (3.21.)—y ofrece este ejemplo:

omne jumentum est hominis

omnis equus est jumentum

ergo

omnis equus est hominis

(todo jumento es de —pertenece a— un hombre; todo caballo es un jumento, luego: todo caballo es de un hombre).

El silogismo parece seguirse de acuerdo con las reglas ordinarias de la silogística:

1	(j) \mathfrak{R} [h]	h
2	(c)[j]	h
┆		
3	(c) \mathfrak{R} [h]	barbara 1, 2

Pero dice Alonso (116B) que para obtener inferencias correctas en esta clase de argumentos, además de observar las reglas de la silogística, debemos observar dos reglas especiales.¹⁸⁷

3.2.1. La primera regla

La primera regla se aplica a:

Todos los modos donde ambas premisas sean afirmativas, no importa a qué figura pertenezcan.¹⁸⁸

El punto crucial es que la relación \mathfrak{R} debe ocupar cierta posición en la estructura de la prueba (y en el proceso de ascenso/descenso).

Antes de dar la regla, veamos uno de los ejemplos de Alonso, el siguiente silogismo con un término oblicuo, el término medio:

¹⁸⁵ Como los modales y otros operadores; véase Redmond, “Moral...”, p. 34.

¹⁸⁶ *Si contingat oblique poni extremitatem aliquam, sic debet poni in conclusione.*

¹⁸⁷ *Ad recte concludendum in istis vis intellectus attendenda potius quam ad syllogismorum regulas supra positas, licet possint poni saltem dua regulae.*

¹⁸⁸ *In omnibus modis affirmativis ubi utraque praemissarum affirmativa est, cujusque sit figurae.*

quilibet homo est animal
omnis equus est hominis
ergo
omnis eqqus est animalis
non... omnis equi est animal

(todo hombre es animal/ todo caballo es de algún hombre/ luego: todo caballo es de algún animal, no: de todo caballo hay algún animal). El argumento corresponde a este esquema:

1	(M)[J]	h
2	(N) \mathfrak{R} [M]	h
┆		
3	(N) \mathfrak{R} [J]	barbara 1, 2

La conclusión no es, como dice: (N)[J]

La regla expresa un requisito general y distingue dos casos de aplicación:

- (1) cuando en una premisa el término mayor o menor es oblicuo y
- (2) cuando en una premisa el término medio es oblicuo –en el ejemplo de arriba el término medio es oblicuo en la segunda premisa.

Si una premisa contiene un término oblicuo [paso 2 del esquema] la conclusión [3] también contendrá uno, de tal modo que:

- [1] *si un término mayor o menor es oblicuo en una premisa lo será también en la conclusión,*
- [2] *si el término medio es oblicuo en una premisa [“ \mathfrak{R} M” en 2] debemos asegurarnos de que el término que aparece con el término medio cuando éste es nominativo [“J” con “(M)” en 1] sea oblicuo en la conclusión [“ \mathfrak{R} J” en 3] y que el término que aparece con el término medio cuando éste es oblicuo [“N” en 2] sea nominativo en la conclusión [“N” en 3].¹⁸⁹*

La regla se sigue, evidentemente, en el silogismo de arriba, y también en este ejemplo:

cujuslibet hominis est equus
Petrus est homo
ergo
Petrus est equus
non... : Petrus est equi

¹⁸⁹ *Si altera premissarum est de obliquo et similiter conclusio erit, ita quod si extremitatum aliqua ponitur in obliquo in praemissis, et erit in conclusione. Si tamen medium ponatur in altera in obliquo, observandum ut extremitas quae ponitur cum medio in recto, ponatur in conclusione in obliquo, et quae ponitur cum medio in obliquo ponatur in conclusione in recto.*

(de todo hombre hay un caballo; pedro es hombre, luego: de Pedro hay un caballo, no: Pedro es de un caballo), dando el esquema:

1	$\mathfrak{R}(M)[J]$	h
2	$(N)[M]$	h
┆		
3	$\mathfrak{R}(N)[J]$	barbara 1, 2

y la conclusión no es: $(N)\mathfrak{R}[J]$. Alonso señala el lugar equivocado del término oblicuo y agrega:

la conclusión evidentemente no se sigue con “Petrus” en nominativo.¹⁹⁰

Es interesante comparar esta regla con un pasaje que fray Alonso añadió (98B) a ediciones posteriores en un pasaje sobre defectos en la inferencia¹⁹¹. El argumento es inválido, dice, “cuando el término mayor o menor están mezclados en la parte o en el todo”, como en:

omne secundum inmediate sequitur primum

omne tertium inmediate sequitur secundum

ergo

omne tertium inmediate sequitur primum¹⁹²

(todo 2 inmediatamente sigue a 1; todo 3 inmediatamente sigue a 2, luego: cada 3 inmediatamente sigue a 1). El problema es que solamente

Una parte del término mayor (“inmediatamente sigue a 1”) se repite en la premisa menor, pero esta premisa debería ir así “todo 3 es un 2”.¹⁹³

Si consideramos el segmento “un número que inmediatamente sigue al número n” como análogo a los términos oblicuos (Rn) , tenemos el argumento y el esquema siguientes:

(2) $\mathfrak{R}[1]$	(M) $\mathfrak{R}[J]$
(3) $\mathfrak{R}[2]$	(N) $\mathfrak{R}[M]$
┆	┆
(3) $\mathfrak{R}[1]$	(N) $\mathfrak{R}[J]$

¹⁹⁰ *manifestum est conclusionem in recto non inferri.*

¹⁹¹ Capítulos 2 y 3, pp. 97-98.

¹⁹² *est permixtio extremitatum in parte vel in toto.*

¹⁹³ *quoniam major extremitas, quae est hoc inmediate sequitur primum, replicatur secundum partem in minori, sed minor sic formetur: omne tertium est secundum.*

Para resolverlo, dice Alonso, la menor debe convertirse en (3)[2] y el resultado es un silogismo *barbara* lógicamente válido (con premisa y conclusión falsas):

- | (M) \mathfrak{R} [J]
- | (N) [M]
- ┆
- | (N) \mathfrak{R} [J]

lo cual cumple con la primera parte de la regla de arriba.¹⁹⁴

3.2.2. La segunda regla

La segunda regla se aplica solamente a argumentos negativos, pero antes de presentarla examinemos un silogismo negativo con un término oblicuo.

3.2.2.1. Argumentos negativos

Alonso ofrece (11 A) este ejemplo de un silogismo negativo cuyo término medio es un término oblicuo:

nullus equus est hominis
omnis asinus est hominis
igitur
nullus asinus est equus

(ningún caballo es de cualquier hombre/ todo burro es de un hombre/ luego: ningún burro es un caballo):

- 1| (c)/ \mathfrak{R} (h) h
- 2| (b) \mathfrak{R} [h] h
- ┆
- 3| (b)/(c) cesare 1, 2

Puede verse fácilmente su validez (ϕx es abreviación de $Ey[Hx \ \& \ Pyx]$):

- 1| $\cup x[cx \ > \ \sim \phi x]$ h
- 2| $(\cup x[Bx \ > \ \phi x])$ h
- ┆
- 3| x | Bx h

¹⁹⁴ Nota, sin embargo, que incluso cuando la relación \mathfrak{R} “sigue” simplemente (sin el “inmediatamente”), el argumento es inválido sin otra premisa, puesto que no toda relación es transitiva. Donde ϕnx representa $Ey[ny \ \& \ Sxy]$, $\cup x[2y \ > \ \phi 1x]$ & $\cup x[3x \ > \ \phi 2x]$ no implica $\cup x[3x \ > \ \phi 1x]$.

		⊢	
4		$Bx > \phi x$	r 2, ecu
5		ϕx	mp 3, 4
6		$Cx > \sim \phi x$	r 1, ecu
7		$\sim Cx$	mt 5, 6
8		$Bx > \sim Cx$	ii 3-7
9		$Ux[Bx > \sim Cx]$	icu 3-8

Parte de la prueba extensional iría así:

1		$(c)/\mathfrak{R}(h)$	h
2		$(b)\mathfrak{R}[h]$	h
		⊢	
3		$c_1/\mathfrak{R}(h) \& c_2/\mathfrak{R}(h) \& \dots \& c_n/\mathfrak{R}(h)$	dc 1
4		$c_1/\mathfrak{R}(h)$	ec 3
5		$c_2/\mathfrak{R}(h)$	ec 3
6		$c_n/\mathfrak{R}(h)$	ec 3
7		$b_1\mathfrak{R}(h) \& b_2\mathfrak{R}(h) \& \dots \& b_n\mathfrak{R}(h)$	dc 2
8		$b_1\mathfrak{R}(h)$	ec 7
9		$b_2\mathfrak{R}(h)$	ec 7
10		$b_n\mathfrak{R}(h)$	ec 7
11		$[b][c]$	h (negación de 56) ¹⁹⁵
12		$b_1[c] \vee b_2[c] \vee \dots \vee b_n[c]$	dd 11
13		$b_1[c]$	h
14		$b_1c_1 \vee b_1c_2 \vee \dots \vee b_1c_n$	dd 13
15		b_1c_1	h
			⊢

¹⁹⁵ Redmond, "Extensional...", pp. 46-47.

16		$c_i/\mathbf{R}(h)$	r 5
17		$b_i/\mathbf{R}(h)$	i 18, 19
18		b_1c_2	h
		┐	
19		$c_2/\mathbf{R}(h)$	r 5
20		$b_2/\mathbf{R}(h)$	i 18, 19
		...	
21		b_1c_n	h
		┐	
22		$c_n/\mathbf{R}(h)$	r 6
23		$b_i/\mathbf{R}(h)$	i 21, 22
24		$b_i/\mathbf{R}(h)$	ed 14, 15, 17, 18-20, 21-23
25		$b_i\mathbf{R}[h]$	r 8
26		Λ	en 24, 25
27		$b_2[h]$	h
		┐	
		...	
55		Λ	ed 12, 13-26, 27-40, 41-54
56		(b)/(c)	in 11-55

El signo Λ (26, 55) indica el absurdo al seguirse una contradicción.

3.2.2.2. La regla

La segunda regla también tiene dos partes:

cuando un silogismo contiene una premisa con un término en nominativo y otra con un término oblicuo:

[1] *si la premisa que contiene el término oblicuo es negativa, la conclusión será también negativa y contendrá un término oblicuo:*

[2] *pero si la premisa que contiene el término oblicuo es afirmativa y la que contiene el término en nominativo es negativa, la conclusión no tendrá la misma forma.*¹⁹⁶

¹⁹⁶ *Quando syllogismus sit ex altera de recto et altera de obliquo, si negative sit de obliquo et conclusio similiter; si vero*

Alonso ilustra la primera parte de la regla con dos silogismos. El primero:

nullus animalis est aeternitas
omnis homo est animal
ergo
nullius hominis est aeternitas

(de ningún animal hay eternidad/ todo hombre es animal/ luego: de ningún hombre hay eternidad). Aquí la primera premisa y la conclusión son negativas y contienen un término oblicuo. En el segundo ejemplo (en el modo *festino*) el término oblicuo aparece en dativo

intellectus non est bruto
simia est brutum
ergo
simae non est intellectus

no hay entendimiento para una bestia/ un mono es una bestia/ luego: para un mono no hay entendimiento).

La segunda parte de la regla apunta a bloquear inferencias como:

nullus homo est brutum
omnis equus est hominis
ergo
nullus equus est bruti

(ningún hombre es una bestia/ todo caballo es de un hombre/ luego: ningún caballo es de una bestia). Incluso la siguiente interpretación resulta un argumento inválido:

| Uy[Hy >-By]
| Ux[Cx > Ey[Hy & Pyx]]
┆
| ...
| Ux[Cx>-Ey[By & Pyx]]

El hecho de que un hombre difiera de una bestia no quiere decir que ésta no pueda tener la misma relación hacia algo.¹⁹⁷ El segundo ejemplo tiene la misma forma (aunque contiene un nombre propio, “Dios”):

affirmativa de obliquo et negativa de recto, non similiter concluditor.

197 La conclusión podría ser falsa (una yegua puede ser “de” un garañón, etcétera).

nullus homo est Deus
omne jumentum est hominis
ergo
nullum jumentum est Dei

(ningún hombre es Dios/ todo jumento es de un hombre/ luego: ningún jumento es de Dios) y es inválido por la misma razón básica. Este argumento paralelo es inválido:

	Uy[Hy > y ≠ d]
	Ux[Jx > Ey[Hy & Pxy]]
⊢	
	...
	Ux[Jx > ¬Ey[y = d & Pyx]].

Pero, dice Alonso, las mismas premisas producen esta conclusión:

omnes jumentum est alicujus quod non est Deus

(todo jumento es de algo que no es Dios). Esta prueba actual que contiene la nueva conclusión es válida:

1	Uy[Hy > y ≠ d]	h
2	Ux[Jx > Ey[Hy & Pxy]]	h
⊢		
3 x	Jx	h
⊢		
4	Jx > Ey[Hy & Pxy]	r 1
5	Ey[Hy & Pxy]	mp 3, 4
6 y	Hy & Pyx	h
⊢		
7	Hy	ec 6
8	Pyx	ec 6
9	Hy > y ≠ d	r 1. ecu
10	y ≠ d	mp 7, 9
11	y ≠ d & Pyx	ic 10, 8
12	Ey[y ≠ d & Pyx]	ice 11

13		$Ey[y \neq d \ \& \ Pyx]$	ece 5, 6-12
14		$Jx > Ey[y \neq d \ \& \ Pyx]$	ii 1-13
15		$Ux[Jx > Ey[y \neq d \ \& \ Pyx]]$	icu 1-14

La conclusión difiere de la del silogismo inválido solamente en la posición del signo de la negación en el consecuente ($Ey[\neg(y = d) \ \& \ Pyx]$ en lugar de $\neg Ey[y = d \ \& \ Pyx]$).

Comparemos, usando el sistema extensional, las conclusiones $(j)/\mathfrak{R}(d)$ y $(j)\mathfrak{R}[\bar{d}]$ del argumento válido e inválido respectivamente. En la primera expresión “d” es un término general para lo divino y en la última “ \bar{d} ” para lo no divino –lo que los escolásticos llamaban un “término infinito” (los lógicos de hoy hablan del “complemento” de D). Debemos permitir la equivalencia (“inf”):

$$S_i / (T) \langle \rangle S_i \bar{T}_i$$

(donde S y T son términos e i el índice).¹⁹⁸ Un término infinito puede considerarse un nombre vago de cualquier individuo que no tiene la propiedad en cuestión. Por ejemplo, Brunelo (con el índice 7 digamos), sería llamado no solamente j_7 (aqueste jumento), a_7 (aquel animal), etc., sino también \bar{d}_7 (aquella cosa no-divina), dado que $b_7 / (d)$, a_7 (aquel no-árbol), etcétera.¹⁹⁹ Una parte de la prueba extensional iría como sigue. Nota que el único análisis de d es, digamos, d_i :

198 Compárese con $\bar{T}x \langle \rangle \neg Tx$, donde T es un predicado y x una variable individual.

199 Véase Redmond, “Extensional...”, pp. 45-46.

1	(h)/(d)	h
2	(j) R[h]	h
	┌	
3	h ₁ /(d) & h ₂ /(d) &...& h _n /(d)	dc ₁
4	h ₁ /(d)	ec 3
5	h ₁ d ₁	inf 4
6	j ₇ R[h] & j ₈ R[h] &...& j _n R[h]	dc 2
7	j ₇ R[h]	ec 6
8	j ₇ Rh ₁ v j ₇ Rh ₂ v...v j ₇ Rh _n	dd 7
9	j ₇ Rh ₁	h (de 8)
	┌	
10	h ₁ d ₁	r 5
11	j ₇ Rd ₁	i 9, 10
12	j ₇ Rd ₁ v j ₇ Rd ₂ v...v j ₇ Rd _n	id 11
13	j ₇ R[d]	ad 12
	...	
k	j ₇ R[d]	de 8, 9-13
k+1	j ₈ R[d]	... de
k+2	j _h R[d]	... de
k+3	j ₇ R[d] & j ₈ R[d] &...& j _h R[d]	ic k, k+1, k+2
k+4	(j)R[d]	ac k+3

Alonso, como hemos visto, ofrece ejemplos de términos oblicuos en casos diferentes del genitivo. Aquí hay otro ejemplo (116 B) del dativo (*homini*, “para in hombre”):

omni homini convenit appetitum subdicere spiritui

juvenis est homo

ergo

juveni convenit appetitum subdicere spiritui

(para cada hombre es menester sujetar las pasiones al espíritu/ un joven es un hombre/ luego: para un joven es menester sujetar las pasiones al espíritu). El siguiente argumento tiene en acusativo (*homines* –juzgar—“seres humanos”):

omnes homines judicabit Deus

potentes saeculi sunt homines

ergo

potentes judicabit Deus

(Dios juzgará a todos los hombres/ los poderosos del mundo son hombres/ luego: Dios juzgará a los poderosos).²⁰⁰

4. MÁS DE TRES TÉRMINOS

La regla general de que un silogismo debería tener solamente tres términos y tres oraciones, dice Alonso (96 B), ha de entenderse de sus

partes esenciales sin las cuales no se puede formar un silogismo; pero no se sigue que no pueda tener más términos y oraciones, en tanto los términos estén debidamente dispuestos y las oraciones bien ordenadas.²⁰¹

Puede ser una concatenación de oraciones (un sorites) o puede contener oraciones que exhiban esquemas más complejos que el de sujeto-predicado. Alonso da (97 A-B) cuatro “condiciones” para los silogismos y todos los ejemplos que ofrece para ilustrarlas tienen más de tres términos. Consideremos primero estos ejemplos (4.1.) y luego las condiciones (4.2.).

4.1. EJEMPLOS Y ANÁLISIS

4.1.1. Reír y relinchar

Alonso ofrece dos ejemplos de argumentos con más de tres términos. El primero (96 B) tiene seis términos:

omnis homo est risibilis et omnis equus est hinnibilis

Petrus est homo et Brunellus est equus

ergo

Petrus est risibilis et Brunellus est hinnibilis

(todo hombre es capaz de reír y todo caballo de relinchar/ Pedro es hombre y Brunelo es caballo/ luego: Pedro es capaz de reír y Brunelo de relinchar). El argumento dice (96 B), es “virtualmente dos silogismos”, según el esquema del modo *darii*²⁰² (que en el análisis están en los segmentos 3-5 y 6-8):

²⁰⁰ Claro que podemos interpretar estos ejemplos como silogismos sencillos o como argumentos donde se expresa una relación. Por ejemplo, s: “lo que sujeta las pasiones al espíritu” y R “aquel para el cual es menester...”, y m (y R s): “aquel a quien es menester sujetar las pasiones al espíritu”. También, d: “Dios” y “que...juzgará” y j (y R d): “que Dios juzgará”.

| (h)R[s]

| (h)[m]

| (h)Rd

| (h)[j]

| [j][h]

| [j][h]

| (p)[h]

| [p][h]

| [j]R[s]

| [j][m]

| (p)Rd

| (p)[j]

²⁰¹ *ex partibus essentialibus. Itaque sine illis non potest fieri syllogismus. Sed tamen non sequitur ex hoc quod non possit habere plures terminos et plures propositiones, dummodo sint debite dispositi termini et bene ordinatae propositiones.*

²⁰² El modo *darii*: (M)[J]/[N][M]/ luego: [N][J]. Aquí el término menor es singular.

1	(h)[r] & (c)[r]	h
2	p[h] & b[c]	h
┆		
3	(h)[r]	ec 1
4	p[h]	ec 2
5	p[r]	darri 3, 4
6	(c)[r]	ec 1
7	b[c]	ec 2
8	b[r]	darri 6, 7
9	p[r] & b[r]	ic 5, 8

4.1.2. Caballos corriendo

El segundo ejemplo, dice, contiene básicamente tres términos:

cujuslibet hominis albi equus currit

Petrus vel Paulus est homo albus

ergo

Petri vel Pauli equus currit

(de todo blanco corre un caballo/ Pedro o Pablo es un hombre blanco/ luego: de Pedro o de Pablo corre un caballo).

4.1.2.1. Análisis actual

Veamos primero cómo puede analizarse el argumento en la lógica actual. Las oraciones podrían traducirse así (u: Pablo, T: “correr”):

	$U_x[[H_x \& B_x] \supset E_y[C_y \& P_{xy} \& T_y]]$
	$[H_p \& B_p] \vee [H_u \& B_u]$
┆	
...	
	$E_y[C_y \& P_{py} \& T_y] \vee E_y[C_y \& P_{uy} \& T_y]$

Pero como las dos conjunciones $Hx \ \&Bx$ y $Ey[Hy \ \&Pxy \ \&Ty]$ difieren solamente en x y sus instancias p y u (cfr. la simplificación en 3.11.), podemos reescribirlas respectivamente como ϕx (ser hombre blanco y Θx (ser propietario de un caballo corredor) y obtenemos esta prueba:

1	$\cup x[\phi x \ \> \ \Theta x]$	h
2	$\phi p \ \vee \ \phi u$	h
	\vdash	
3	$\phi p \ \> \ \Theta p$	ecu 1, p/x
4	$\phi u \ \> \ \Theta u$	ecu 1, u/x
5	ϕp	h (de 2)
	\vdash	
6	$\phi p \ \> \ \Theta p$	r 3
7	Θp	mp 5, 6
8	$\Theta p \ \vee \ \Theta u$	id 7
9	ϕu	h (de 2)
	\vdash	
10	$\phi u \ \> \ \Theta u$	ecu 1, u/x
11	Θu	mp 9, 10
12	$\Theta p \ \vee \ \Theta u$	id 11
13	$\Theta p \ \vee \ \Theta u$	ed 2, 5-8, 9-12

La segunda premisa y la conclusión son oraciones moleculares (disyunciones) y los tres términos de los que habla a Alonso son ϕ, Θ y x (más sus instancias p y u).

4.1.2.2. Análisis extensional

Presuponiendo la doctrina sobre las unidades complejas (\vee y $\&$ son los jutores “o” e “y”)²⁰³, podemos representar extensionalmente el argumento así:

	$\mathfrak{R}(\phi \ \& \ \Theta)_p$
	$\vee u[\phi \ \& \ \Theta]$
	$\mathfrak{R} \vee u[\phi \ \& \ \Theta]$

203 Redmond, “La lógica de...” y “Relations...”, 24-25, 33; $\&/\vee$ en lugar de c/d .

Nota que las frases “hombre blanco” y “caballo corredor” se interpretan como unidades complejas “complexivas de sentido singular” y que funcionan como términos vagos; además la segunda premisa consta de dos unidades complejas, la primera dividida y la segunda complexiva, y su análisis va así:

1	$p\nu[h\&b_1]$	h
	⊢	
2	$p[h\&b_1] \vee u[h\&b_1]$	rp=1
3	$\{p[h\&b_{1_1}] \vee p[h\&b_{1_2}] \vee \dots \vee p[h\&b_{1_n}]\}$ $\{u[h\&b_{1_1}] \vee u[h\&b_{1_2}] \vee \dots \vee u[h\&b_{1_n}]\}$	dd 2(2)

(paso 3: Pedro es este hombre blanco o ese hombre blanco o... aqeste hombre blanco, o Pablo es este hombre blanco o ese hombre blanco... o aqeste hombre blanco).

Como para los propósitos de la inferencia no necesitamos analizar las unidades $[h\&b_1]$ y $[c\&t_1]$, pues no muestran variaciones internas, las reemplazamos por símbolos ϕ (“ser humano y blanco”) y ψ (“caballo corredor” –aquí no Θ : “lo que posee a un caballo corredor”). Alonso dice que el silogismo está en *darri* y que incluso cuando se reformula de manera simplificada aparece como una variante de ese modo (aunque el término menor es dividiso más bien que cuantificado):

1	$\mathfrak{R}(\phi)[\psi]$
2	$p\nu[\phi]$
	⊢
3	$\mathfrak{R} p\nu[\psi]$.

La prueba de identidad va así:

1	$\mathfrak{R}(\phi)[\psi]$	h
2	$p\nu[\phi]$	h
	⊢	
3	$\mathfrak{R} \phi_1[\psi] \& \mathfrak{R} \phi_2[\psi] \& \dots \& \mathfrak{R} \phi_n[\psi]$	dc 1
4	$\mathfrak{R} \phi_1[\psi]$	ec 3
5	$\mathfrak{R} \phi_2[\psi]$	ec 3
	...	
6	$\mathfrak{R} \phi_n[\psi]$	ec 3
7	$p[\phi]\nu u[\phi]$	rp=2
8	$p[\phi]$	h (de 7)

	⊢		
9		$p\phi_1 \vee p\phi_2 \vee \dots \vee p\phi_n$	dd 8
10		$p\phi_1$	h (de 9)
		⊢	
11		$\mathfrak{K} \phi_1[\psi]$	r 4
12		$\mathfrak{K} p[\psi]$	i 10, 11
13		$p\phi_2$	h (de 9)
		⊢	
14		$\mathfrak{K} \phi_2[\psi]$	r 5
15		$\mathfrak{K} p[\psi]$	i 13, 14
		...	
16		$p\phi_n$	h (de 9)
		⊢	
17		$\mathfrak{K} \phi_n[\psi]$	r 6
18		$\mathfrak{K} p[\psi]$	i 16, 17
19		$p[\psi]$	ed 9, 10-12, 13-15, 16-18
20		$p[\psi] \vee u[\psi]$	id 19
21		$u[\phi]$	h (de 7)
		⊢	
22		$u\phi_1 \vee u\phi_2 \vee \dots \vee u\phi_n$	dd 21
23		$u\phi_1$	h (de 22)
		⊢	
24		$\mathfrak{K} \phi_1[\psi]$	r 4
25		$\mathfrak{K} u[\psi]$	i 23, 24
26		$u\phi_2$	h (de 22)
		⊢	
27		$\mathfrak{K} \phi_2[\psi]$	r 5

28	$\mathfrak{R} u[\psi]$	i 26, 27
	...	
29	$u\phi_n$	h (de 22)
	⊢	
30	$\mathfrak{R} \phi_n[\psi]$	r 6
31	$\mathfrak{R} u[\psi]$	i 29, 30
32	$\mathfrak{R} u[\psi]$	ed 22, 23-25, 26-28, 29-31
33	$\mathfrak{R} p[\psi] \vee u[\psi]$	id 32
34	$\mathfrak{R} p[\psi] \vee u[\psi]$	ed 7, 8-20, 21-33
35	$\mathfrak{R} p \vee u[\psi]$	rp = 34

El argumento es un doble silogismo, porque la segunda premisa y la conclusión son disyunciones virtuales donde cada parte (1, 8-19 y 1, 21-32) se asemejan al argumento de 2.1. También los pasos donde se aplica la regla-i (10-12, etcétera), pueden compararse con la prueba en el esquema normal de *darii* (a la derecha):

10	$p\phi_i$	$ N_iM$
⊢		⊢
11	$\mathfrak{R} \phi_i[\psi]$	$ M_iJ$
12	$\mathfrak{R} p[\psi] \quad i$	$ N_iJ$

4.2. CONDICIONES

Al final del primer capítulo (97 A) Alonso pone, rápidamente,

Cuatro condiciones que se requieren para ordenar debidamente las premisas entre ellas y en relación con la conclusión²⁰⁴

Los silogismos que ofrece como ejemplos contienen más de tres términos y las “condiciones” parecen incluso extender las reglas de los silogismos simples a casos complejos.

²⁰⁴ *Ad debitam praemissarum dispositionem tam inter se quam in ordine ad conclusionem, quatuor conditions sunt requisitae.*

4.2.1. LA PRIMERA CONDICIÓN

Sin embargo, no parece restringir la primera condición, que dice:

El término debería ser una unidad completa en la otra premisa.²⁰⁵

Las premisas del siguiente argumento, arguye, están ordenadas incorrectamente:

cujuslibet hominis quilibet equus currit

cujuslibet hominis equus quiescit

ergo

equus currit et quiescit

(de todo hombre todo caballo corre/ de todo hombre un caballo descansa (d)/ luego: un caballo corre y descansa), dado que

la expresión “de todo hombre” considerada como término medio no es una unidad completa en la otra premisa.²⁰⁶

En el caso de más de dos términos el signo relacional R tiene el efecto de unir los dos primeros términos, y la conclusión contiene una unidad “complejiva, de sentido singular”:²⁰⁷

	\mathfrak{R}	(h)(c)[t]
	\mathfrak{R}	(h)(c)[d]
⊢		
	[c]	[t&d]

Si T y D son inconsistentes, las premisas de la siguiente prueba actual implican una contradicción; pero la prueba es válida (hay que agregar la primera premisa para expresar la aplicación existencial, tácitamente presupuesta por Alonso):

1	ExHx	h
2	$\text{Ux}[Hx \supset \text{Uy}[[\text{Cy} \ \& \ \text{Pxy}] \supset \text{Ty}]]$	h
3	$\text{Ux}[Hx \supset \text{Ey}[\text{Cy} \ \& \ \text{Pxy} \ \& \ \text{Dy}]]$	h
⊢		
4 x	Hx	h
	⊢	
5	$\text{Hx} \supset \text{Uy}[[\text{Cy} \ \& \ \text{Pxy}] \supset \text{Ty}]$	r 2, ecu

²⁰⁵ *Medium debet esse totale extremum in altera praemissarum.*

²⁰⁶ *ly cujuslibet hominis quod assumitur pro medio non est totale extremum in altera praemissarum.*

²⁰⁷ Nota la convención del orden, Redmond, “Extensional...”, pp. 51, 64-65; Alonso considera T y D inconsistentes; el último ejemplo de la sección (79 B) tiene: “dos caballos: uno corre y el otro no”. Para la conclusión véase Redmond “Relations...”; las premisas también podrían expresarse como unidades complejas.

6	$Uy[[Cy \& Pxy] > Ty]$	mp 4, 5
7	$Hx > Ey[Cy \& Pxy \& Dy]$	r 3, ecu
8	$Ey[Cy \& Pxy \& Dy]$	mp 4, 7
9	$y \quad Cy \& Pxy \& Dy$	h
	\vdash	
10	$Cy \& Pxy$	ec 9
11	$[Cy \& Pxy] > Ty$	r 6, ecu
12	Ty	mp 10, 11
13	$Cy \& Ty \& Dy$	ic 10, 12
14	$Ey[Cy \& Ty \& Dy]$	ice 13
15	$Ey[Cy \& Ty \& Dy]$	ece 8, 9-14
16	$Ey[Cy \& Ty \& Dy]$	ece 1, 4-15

En el argumento extensional el segmento en el término medio que acompaña a (h) es diferente en cada premisa: “ $\mathfrak{R} \dots (c)$ ” y “ $\mathfrak{R}' \dots [c]$ ”. la situación es realmente compleja: la combinación de cuantificadores en el segmento afectado por la relación (\mathfrak{R}) habrá determinado la validez de dichos argumentos.²⁰⁸

Por otra parte, el segundo ejemplo²⁰⁹ de Alonso, donde el segmento “ $\mathfrak{R} \dots [a]$ ” no cambia:

cujuslibet hominis animal est album

hominis animal est nigrum

ergo

animal nigrum est album

(de todo hombre un animal es blanco/ de algún hombre un animal es negro/ luego: un animal negro es blanco)

1	$\mathfrak{R} (h)[a][b]$
2	$\mathfrak{R} [h] [a][n]$
	\vdash
3	$[a \& n] [b],$

208 Siete formas son inválidas (donde las premisas contienen $[C] \dots / [c] \dots / o[t] \dots / [t]$; en las formas válidas debe expresarse la aplicación existencial (tres veces) $ExCx$ y $ExTy$.

209 *Instatutur hic...*

es un argumento inválido, puesto que el antecedente, explica Alonso, puede ser verdadero sin que lo sea la conclusión: cuando todo hombre tiene un animal blanco y alguno tiene también un caballo negro.²¹⁰

4.2.2. Segunda condición

La segunda condición es:

el término medio, en tanto medio, no debería entrar en la conclusión, pero accidentalmente no es inconveniente, como cuando sirve para mantener la ampliación o la restricción.²¹¹

Alonso da por bueno este argumento:

Pater generat

Pater est essentia divina

ergo

essentia divina est Pater qui generat

(el Padre engendra (g)/ el Padre es la Esencia divina/ luego: la Esencia divina es el Padre que engendra), porque, dice, si el término medio “Padre” no formara parte de la conclusión, podríamos sacar la conclusión, teológicamente incorrecta:

essentia divina generat

(La Esencia divina engendra), y en este caso el argumento tendría antecedente verdadero y consecuente falso.

No obstante, el argumento inválido parece seguirse tanto en nuestros días como en la lógica extensional (e: “Esencia divina”):

1 | p[g]

2 | pe

⊢

3 | e[g] i 1, 2

1 | Gp

2 | p = e

⊢

3 | Ge ei 1, 2

Alonso aceptaría –con algunas reservas— como ortodoxo el último paso de la siguiente prueba, que traduce “la Esencia divina es el Padre que engendra”:

1|

Gp

h

2|

p = e

h

⊢

210 $Ux[Hx \supset Ey[Ay \& Pxy \& Bx]] \& Ex[Hx \& Ey[Ay \& Pxy \& Nx]]$ no implica $Ey[Ay \& Ny \& By]$.

211 *Medium subtractionem medii non intret conclusionem, de per accidens tamen non inconvenit, ut si ponatur ad servandam ampliationem aut restrictionem.*

3	$p = p$	ai
4	$p = d \ \& \ p = p \ \& \ Gp$	ic 1, 2, 3
5	$Ex[x = e \ \& \ x = p \ \& \ Gx]$	ice 4

puesto que admitiría –en algún sentido—que hay algo que es la Esencia divina, que es el Padre y que engendra. El fraile trata los complejos problemas de la identidad en un capítulo sobre “los términos divinos”, donde elabora maneras de bloquear las inferencias heterodoxas y permitir las aceptables.²¹²

De todos modos, agrega que “no sería correcto” que el término medio entrara en la conclusión “innecesariamente”,²¹³ como en:

omnis homo disputat
Petrus est homo
 ergo
Petrus est homo qui disputat
sed... solum: Petrus disputat

(todo hombre disputa/ Pedro es hombre/ luego: Pedro es un hombre que disputa); sólo admitiría la conclusión de que Pedro disputa.

Es difícil ver por qué la primera conclusión (“Pedro es un hombre que disputa”) “no es correcta”. ¿Es falsa porque “que disputa”, como “que engendra”, es una cláusula restrictiva “como medio”? Esto es, ¿Piensa él que implica que, como Esencia divina, aunque idéntica al Padre que engendra, no engendre, de tal manera que es posible que Pedro, siendo idéntico a algún hombre que disputa, no dispute? En este caso debemos examinar más de cerca la doctrina sobre la identidad de Alonso y sus colegas.

4.2.3. Tercera condición

Antes de presentar la tercera condición, estudiemos los silogismos válidos que ofrece Alonso para explicar su importancia. El primer ejemplo ilustra la primera parte de la condición.

cujuslibet hominis equus currit
Petrus est homo
 ergo
Petri equus currit

²¹² Redmond, “Friar Alonso on the Logic of God”, *Vivarium*, xxxii, 1994, 2, pp. 227-260.

²¹³ *Absque necessitate non recte concluderetur...*

(de todo hombre un caballo corre/ Pedro es hombre/ luego: de Pedro un caballo corre), y si marcamos los términos, como quiere Alonso,

1 $\mathfrak{R}(h)[c][t]$	1 $\mathfrak{R}(M)[c][J]$
2 $p[h]$	2 $N[M]$
⊢	⊢
3 $\mathfrak{R}p[c][t]$	3 $\mathfrak{R}N[c][J]$

tenemos que el segmento “ $R\dots[c]$ ” no cambia. Esta simplicidad se refleja en una versión actual (ϕx representa $Ey[Cy \& Pxy \& Ty]$):

1	$Ux[Hxx \supset \phi x]$	h
2	Hp	h
3	$Hp \supset \phi p$	ecu 1 p/x
4	ϕp	mp 2, 3

Su segundo ejemplo, que corresponde a la segunda parte de la condición, sigue el mismo esquema:

omnis homo est animal
Brunellus est hominis equus
ergo
Brunellus est animalis equus

(todo hombre es animal/ Brunelo es caballo de un hombre/ luego: Brunelo es caballo de un animal).

1 $(h)[a]$	1 $(M)[J]$
2 $b \mathfrak{R}[h][c]$	2 $N \mathfrak{R}[M][c]$
⊢	⊢
3 $b \mathfrak{R}[a][c]$	3 $N \mathfrak{R}[J][c]$

Ni el segmento “ $R\dots[c]$ ” alterado aquí ni su prueba, donde Θ representa $[b = y \& Cy]$, son sencillos:

	$Ux[Hx \supset Ax]$
	$Ey \Theta y \& Ex[Hx \& Pxy]$
⊢	
	...
	$Ey[\Theta y \& Ex[Ax \& Pxy]]$.

He aquí una traducción –reordenada un poco—de la tercera condición:

[1 –corresponde al primer ejemplo] *lo que afecta al término medio en la premisa mayor [paso 1; i.e., el segmento “ $\mathbf{R}... [c]$ ”] ha de afectar al término menor en la conclusión [paso 3], y este término en la conclusión [“ $\mathbf{RN}[c]$ ”] ha de ser como el término medio en la premisa mayor [“ $\mathbf{R}(M)[c]$ ”].*

[2 –corresponde al segundo ejemplo] *y lo que afecta al término medio en la premisa menor [paso 2; i.e., el segmento “ $\mathbf{R}...[c]$ ”] ha de aplicarse al término mayor en la conclusión, y éste en la conclusión [“ $\mathbf{RJ}[[c]$ ”] ha de ser como el término medio en la premisa menor [“ $\mathbf{R}[M][c]$ ”].²¹⁴*

4.2.4. Cuarta condición

La cuarta condición afecta la “totalidad” de los términos mayor y menor. Alonso usa (97B) este silogismo inválido para mostrar cómo no se cumple con la cuarta condición:

*cujuslibet hominis equus currit
risibilis equus non currit
ergo
risibile non est homo*

(de todo hombre un caballo corre/ de algo capaz de reír un caballo no corre/ luego: algo capaz de reír no es un hombre). Podría representarse así:

<p>1 $\mathbf{R} (h) [c] [t]$</p> <p>2 $\mathbf{R} [t] [c] / (t)$</p> <p>⊢</p> <p>3 $[r] / (h)$</p>	<p>1 $\mathbf{R} (J) [c] [M]$</p> <p>2 $\mathbf{R} [N] [c] / (M)$</p> <p>⊢</p> <p>3 $[N] / (J)$.²¹⁵</p>
--	---

La condición va así:

los términos mayor y menor han de ser unidades completas tanto en las premisas como en la conclusión, a menos que:

algo se añada para mantener la corrección lógica o que una añadidura acompañe al término medio que ha de afectar a los términos mayor y menor [en la conclusión] para mantener la tercera condición.²¹⁶

²¹⁴ *Id quod se tenet ex parte medii in majori debet se tenere ex parte minoris extremitatis in conclusione, et quod se tenet ex parte medii in minori debet applicari majori extremitati in conclusione, et debet concludi minor extremitas in eodem casu quo sumitur medium in majori et major extremitas in eodem casu quo stat medium in minori.*

²¹⁵ $Ux[Hx > Ey[Cy \& Pxy \& Cy]] \& Ex[Rx \& Ey[Cy \& Pxy \& -Cy]]$ no implica $Ex[Rx \& -Hx]$.

²¹⁶ *Extremitates debent esse totalia extrema, tam in praemissis quam in conclusion, nisi id ponatur ad servandam logicalem proprietatem vel aliquid ponatur cum medio quod debeat applicari extremitatibus, juxta praedicta in tertia conditione.*

Los términos mayor y menor del silogismo no están completos en las premisas y en la conclusión, aparentemente porque en las premisas incluyen una añadidura (“ $\mathfrak{R}[c]$ ”) que no está en la conclusión. Específicamente, el segmento evidentemente no se aplica al término medio, y Alonso explica la falla de esta manera:

Si los sujetos completos de las premisas son el término mayor [$\mathfrak{R}(J)[c]$] y menor [$\mathfrak{R}[N][c]$], no son unidades completas en la conclusión [$[N]$ y (J)], y si son las únicas determinaciones [en la conclusión], no son términos completos en las premisas.²¹⁷

Añade, en la última edición, que el antecedente del argumento es verdadero y el consecuente falso en el caso de que todo hombre tenga dos caballos, uno que corre y otro que no.

5. SEMÁNTICA

Examinaremos ahora, brevemente, la semántica de los términos oblicuos, considerando la “semántica” como la relación que existe entre los términos en la oración y aquello a lo que se refieren o significan.

Una comparación entre los pasos 8 y 9 del silogismo sencillo en 2.2. y los mismos pasos del silogismo oblicuo en 3.11. (los pasos a los que se aplica la regla-1) revelan una diferencia semántica. En el primer argumento, el paso 8 es una identidad donde los términos (p y b_1) se refieren a (“suponen por”, como dirían los escolásticos) la misma cosa (Pedro). De aquí que b_1 pueda reemplazar a p en el paso 10. Suponiendo que el disyunto verdadero de $p[a]$ es pa_1 , obviamente ambos se refieren a Pedro.

El caso del silogismo oblicuo (3.22.) es diferente. Digamos que $\mathfrak{R}h_1b_5$ es el disyunto verdadero de 9 y $\mathfrak{R}pb_5$ el disyunto verdadero de 10, y además que b_5 se refiere a Platero, el burro que pertenece a Pedro. El paso 8 es una identidad sencilla (ph_1), así que la sustitución en 9 nos puede llevar a $\mathfrak{R}pb_5(\mathfrak{R}p[b])$. A pesar de tener índices diferentes (1 y 5) los términos de 9 y 10 (h_1 , b_5 y $\mathfrak{R}p$) se refieren solamente a Platero (no a Pedro y Platero). Puesto que Platero tiene la propiedad B (ser burro), tiene el nombre (término vago) b_5 , y puesto que tiene la relación \mathfrak{R} con “este hombre”, h_1 (Pedro), tiene el nombre $\mathfrak{R}h_1$, que puede considerarse aquí como un nombre *propio* (o descripción): “la propiedad de este hombre”, indicando a Pedro. El nombre propio $\mathfrak{R}h_1$ es de tipo especial, puesto que contiene un término vago (b_5) y el nombre propio $\mathfrak{R}p[b]$ contiene un término cuantificado ($[b]$).

Consideremos también el argumento que contiene un término infinito (\dot{d} : “no-divino”) en 3.222. Las expresiones “ $\mathfrak{R}[\dot{d}]$ ” y “ $\mathfrak{R}\dot{d}_2$ ” pueden igualmente considerarse como nombres propios de un tipo especial puesto que contienen un término cuantificado ($[\dot{d}]$) o un término vago (\dot{d}_2).

²¹⁷ *Nam si totalia subjecta sumantur in praemissis pro extremitatibus, non sunt totalia extrema in conclusione, et si solae determinationes, non sunt totalia extrema in praemissis.*

Nota que los índices en el paso 11 “ $j_7 \mathfrak{R} \dot{d}_1$ ” obviamente no se refieren a la misma cosa; j_7 se refiere a “aquesta bestia de carga” (Brunelo) y \dot{d}_1 a “este hombre” (h). Sin embargo, las unidades que constituyen la oración —el término vago j_7 (“aqueste jumento”) y el nombre propio $\mathfrak{R} \dot{d}_2$ (“la propiedad de este hombre”)— se refieren a la misma cosa: Brunelo. Así que $b_7 \mathfrak{R} \dot{d}_1$ puede leerse: “aqueste jumento es propiedad de este hombre”.

Abreviaturas

ac: ascenso conjuntivo

ad: ascenso disyuntivo

ai: axioma de la identidad

dc: descenso conjuntivo

dcu: descenso conjuntivo en unidad complexiva

dd: descenso disyuntivo

dt: distribución en unidad complexiva

ec: eliminación de la conjunción

ece: eliminación del cuantificador existencial

ecu: eliminación del cuantificador universal

ed: eliminación de la disyunción

ei: eliminación de la identidad

en: eliminación de la negación

h: hipótesis (premisa)

i: identidad (la regla-i)

ic: introducción de la conjunción

ice: introducción del cuantificador existencial

icu: introducción del cuantificador universal

id: introducción de la disyunción

ii: introducción de la implicación

in: introducción de la negación

inf: equivalencia de la negación y un término infinito

J: término mayor (con el término medio en la segunda premisa)²¹⁸

M: término medio (presente en ambas premisas)

mp: modus ponens

mt: modus tollens

N: término menor (con el término medio de la segunda premisa)

r: reiteración (dentro de una subprueba)

rp=: definición de “sentido dividido” (repetición)

Traducido del inglés por: Juan Manuel Campos Benítez

²¹⁸ Los términos medio, mayor y menor se definen de acuerdo con Pedro Hispano.

VIII. Lógica, deber, virtud

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1999.

Datos de publicación: *La noción de areté* (volumen de aniversario de *Areté*, Universidad Católica de Perú), v. 11, nos. 1-2.

RESUMEN

La lógica deóntica, “la lógica de la ética”, es aplicable a varias teorías morales, por ejemplo, a las fundamentadas en la concepción de la virtud o en la del deber. Un “cuadrado de oposición” al estilo escolástico puede servir para exhibir las relaciones lógicas entre tales nociones morales u “operadores” como debe y puede. El sistema puede construirse sobre la base de un solo operador y luego otros pueden agregarse para indicar una correspondencia con otras expresiones del lenguaje ordinario. Se ofrecen dos principios para aclarar la supererogación, el caso del acto o hábito bueno no obligatorio, y para proponer una lógica básica de la virtud.

ABSTRACT

“Logic, Duty, Virtue”. Deontic logic, “the logic of ethics”, can apply to various moral theories, for example, those based on the concepts of virtue or on duty. A scholastic-style “square of opposition” is useful in displaying logical relationships among moral notions or “operators” such as ought and may. The system may be constructed with a single operator and then others may be added to parallel other expressions in ordinary language. Two principles are given to explain supererogation, the case of good but nonobligatory acts or habits, and to suggest a basic logic of virtue.

0. TO DEON

En un reciente congreso de filosofía, el ponente preguntaba si el ser humano, en ciertas circunstancias, “debe” buscar la verdad y, de ser así, qué sentido tendría tal obligación. Terminada la ponencia, uno de los oyentes objetó que ya no debe hablarse del “deber” ni de la “ley moral” u “obligación”, sino de la virtud. Se dejó ver en la subsiguiente discusión, sin embargo, que la objeción no venía al caso, pues el uso de palabras elementales e inevitables del lenguaje ordinario tales como “debe”, “no hay que” y “está bien” es compatible con varios análisis éticos particulares. Evidentemente la moralidad de buscar la verdad o de cualquier empresa humana puede enfocarse desde más de una perspectiva teórica.

En este artículo quiero mostrar cómo la lógica deóntica (la lógica de *to deon*: lo que conviene, es menester, “hay que”) media entre varias aproximaciones éticas –algunas de las cuales se consideran (equivocadamente a mi parecer) como opuestas, aun contradictorias. También deseo sugerir que la ética de la virtud, aun en las interpretaciones subjetivas (no sólo de normas sino de actos), no prescinde de nociones análogas a tales expresiones ordinarias como “puede” y “debe” en su sentido moral.

Cuando digo “mediar” quiero decir que la lógica deóntica puede proporcionar una teoría *relativamente formal* que se abstraiga de las diferentes exégesis de la ética (aun en el caso de ser éstas incompatibles entre sí). Doy por sentado que el agente moral es capaz de realizar actos tanto malos como buenos y que puede por ende carecer de una virtud, adquirirla y perderla. Tomo, pues, “virtud” y “vicio” (y los miembros de otros pares análogos) como correlativos.²¹⁹ La presuposición también podría expresarse respecto de los casos morales, o sea las situaciones moralmente significativas, las cuales puede entenderse a la manera escolástica como abarcando, además del núcleo de la situación, al agente y las circunstancias, y pueden ser comisiones u omisiones del agente. Presupongo, pues, que hay situaciones morales que pueden (en el sentido moral) y otras que no pueden ser el caso.

Primero, pues, desarrollaré una lógica deóntica, continuando la tradición de los escolásticos y Leibniz.²²⁰ Luego la aplicaré brevemente a la noción de la virtud.

1. LA LÓGICA DEÓNTICA

1.1. EL OPERADOR PRIMITIVO L

Uso letras mayúsculas como operadores deónticos para hacer referencia a ciertos aspectos de las situaciones moralmente significativas (o “morales”, casos morales), las cuales indicaremos por la letra minúscula “q”.²²¹ Al principio, presupondremos *un solo* operador formal primitivo, a partir del cual definiremos luego los otros operadores con ayuda de la negación “~”.²²²

* Lq: puede (moralmente) ser el caso que q.

La letra “L” hace pensar en la palabra latina *licet* (“se permite”) o “lícito” y puede leerse como “p es permisible” (“permitido”) con tal de que tales frases se tomen en un sentido neutral.²²³

219 “Virtud” siempre tendrá el sentido moral aquí, como lo desarrolló, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino (no se refiere a otros tipos de virtudes, como las intelectuales).

220 Leibniz, G.W., “Elementa juris naturalis” (1671-2), en: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1927ss, vol. 6, pp. 431-485; cf. Burkhardt, H., *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich: Philosophia Verlag, 1980, pp. 420ss. Los escolásticos habían tratado de la lógica deóntica; cf. Knuutila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres/Nueva York: Routledge, 1993, cap. 5. Los sistemas deónticos más recientes remontan a G.H. Von Wright en el decenio de los cincuenta. Debe notarse que “deóntico” sólo tiene el sentido que le damos (no debe confundirse con “deontológico”, término que se contrasta a menudo con “teleológico”). Cf. Redmond, w., “Conscience as Moral Judgment: The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility”, en: *Journal of Religious Ethics*, 26 (1998), n° 2.

221 La variable q hace las veces de enunciados u oraciones, los cuales pueden verse como expresivas de proposiciones referidas a su vez a las situaciones (*states of affairs*, *Sachverhalte*) o casos. Los operadores afectarían las proposiciones (enunciados, oraciones) o situaciones, constituyendo así con ellas nuevas proposiciones (etc.) o situaciones. Los casos morales siempre cuentan explícita o indirectamente con agentes morales.

222 El uso de estas abreviaturas tiene la ventaja de evitar la inconsistencia que afecta al lenguaje natural en la colocación de la negación (cf. *Infra* “no debe” y “debe no”).

223 “Puede” aquí no acarrea el “permiso”; tampoco tiene, evidentemente el sentido alético de “es posible que” (en lo sucesivo “puede” es abreviatura de “puede moralmente”).

En inglés y alemán se diría: *it may be the case that q, es darf der Fall sein, daß q*; Leibniz usó los términos *licitum* y *justum*.

1.2. LA UTOPIA

Una aproximación alternativa sería entender el operador L desde el punto de vista de la *utopía moral*, es decir, en función de los mundos posibles moralmente perfectos –llamémoslos “celestes”–, en los que los agentes morales nunca actúan mal.²²⁴ En tal caso L tendría este sentido: en la utopía, cuandoquiera que ocurra la situación q, q puede (moralmente) ser el caso, lo cual es expresable mediante la siguiente abreviatura:

$$q \triangleright Lq$$

“si q, entonces q puede ser el caso”.²²⁵ Ejemplos son: “puede ser el caso que Alicia cuide a su hijo” (“Alicia puede cuidar a su hijo”), “Alicia puede dar una limosna al mendigo”, “puede ser el caso que Alicia no mate a su marido”. También “puede ser el caso que Alicia se rasque la oreja” es permisible, pero podemos restringir el contenido de q a las situaciones morales. Hay otras maneras de expresar los casos morales en los que los responsables no se mencionan sino virtualmente: “es permisible dar limosnas a los mendigos”, “puede ser el caso que se cuide a los hijos”, etc.²²⁶

1.3. EL CUADRADO MORAL DE OPOSICIÓN

Con ayuda del operador primitivo “L” y la negación “~” podemos construir el siguiente “cuadro de oposición” al estilo escolástico

~L~q	~Lq
Lq	L~q
Lq & L~q	

El renglón inferior representa el caso en que tanto q como ~q son permisibles. Ejemplos:

<i>no puede no ser el caso:</i> que Alicia cuide a su hijo	<i>no puede ser el caso:</i> que mate a su marido
que no mate a su marido	
que no cuide a su hijo	

²²⁴ Es claro que “bien” aquí viene a ser análogo a “puede” en el comentario anterior.

²²⁵ Usamos principalmente estos símbolos lógicos: ~q: “no q”; q&r: “q y r”, qvr: “q y/o r”, q>r: “si q, entonces r”, qlr: “no q y r a la vez” (equivale a ~[q&r]), q</>r: “q y r son incompatibles” o “si q no r y si r no q” (equivale a ~[q<>r]: “q y r son no equivalentes”).

²²⁶ Podría referirse al agente por separado, sacándolo por así decirlo, de la situación q; en este caso L sería una relación diádica entre la agencia moral y el caso que ésta afecta (por ejemplo, “Laq”: “Alicia puede realizar q”).

puede ser el caso:
 que Alicia cuide a su hijo
 que dé limosna al mendigo

puede no ser el caso:
 que no mate a su marido
 que dé limosna al mendigo

puede ser el caso y puede no ser el caso:
 que Alicia dé una limosna al mendigo

Ejemplos indirectos serían: “no se puede no cuidar a los hijos”, “no es permisible bombardear a los inocentes”, etc.

1.4. LAS RELACIONES LÓGICAS

Las relaciones lógicas que valen entre los operadores del cuadrado son las siguientes (la flecha indica la implicación >):

$\sim L\sim q$	$ $	$\sim Lq$
\downarrow	$</>$	\downarrow
Lq	\vee	$L\sim q$

- * $\sim L\sim q|Lq$ (abreviatura de $\sim[\sim L\sim q \&\sim Lq]$): las dos situaciones (Lq y $L\sim q$) no son el caso “juntas”, “al mismo tiempo”
- * $\sim L\sim q>Lq$ y $\sim Lq>\sim Lq$: la primera situación entraña la segunda
- * $\sim L\sim q</>L\sim q$ y $Lq</>\sim Lq$: las situaciones son incompatibles
- * $Lq\vee L\sim q$: la primera situación es el caso y/o la segunda es el caso²²⁷

La relación $Lq\vee L\sim q$ permite que valgan ambas situaciones (no es el caso: $\sim Lq\&\sim L\sim q$); en este caso tenemos la conjunción:

- * $Lq\&L\sim q$: las dos situaciones son el caso “al mismo tiempo”.

1.5. OTRAS LECTURAS

Ahora vamos a sustituir los operadores que contienen signos negativos por abreviaturas sencillas que corresponden más de cerca a las expresiones morales del lenguaje ordinario. Como en el caso de “puede”, es de suma importancia no interpretar estos operadores (necesariamente) según los “apodos” que les imponemos. Por ejemplo, el hecho de que no haya otro remedio en español para expresar $\sim L\sim q$ que usar palabras tales como “debe” y “hay que” no entraña ninguna interpretación específica sobre la base del “deber”.

²²⁷ Los escolásticos llamaban a estas relaciones, respectivamente, contrariedad, subcontrariedad, contradicción y subcontrariedad; el cuadrado evidentemente no exhibe todas las relaciones posibles.

- * $\sim L_{df}q = Pq$ no debe (moralmente) ser el caso que q . El operador P no es sino la negación de L : si Lq significa que la situación q puede ser el caso, entonces $Pq(\sim Lq)$ significa que q no puede ser el caso, “debe no (no debe) ser el caso”, “ q es prohibido”, “vedado” (*injustum, illicitum* en Leibniz). En función de la utopía, si q es prohibido entonces q nunca ocurre, o sea que Pq siempre lleva $\sim q$ consigo:
 $Pq > \sim q$.
- * $\sim L_{df}q = Dq$: debe (moralmente) ser el caso que q . Otras expresiones: “ q representa un deber”, “ q es obligatorio” (*oportet ut q; it ought to be the case that q, es soll der Fall sein, daß q; aequum o debitum* en Leibniz). Desde la perspectiva de la utopía, si Dq , q siempre ocurre
 $Dq > q$.
- * $L_{df}\sim q = Oq$: puede (moralmente) no ser el caso que q ; o sea “ q es omisible” (el término, *omissibile*, es de Leibniz; también usó *indebitum*). En la utopía $\sim q$ implica Oq :
 $\sim q > Oq$.
- * $Lq \& \sim L_{df}q = Iq$: puede (moralmente) ser el caso y puede (moralmente) no ser el caso que q . Otras expresiones: “ p es optativo”, “facultativo”, “indiferente” (en alemán: *es ist freigestellt, daß p; indifferens* en Leibniz, quien lo define como *simul justum et omissibile*).

El uso de las abreviaturas nos permite simplificar el cuadrado de la siguiente manera:

Dq		Pq
Lq	Iq	Oq

Los operadores se leerían así:

<i>debe ser el caso que</i>	<i>no debe ser el caso que</i>
<i>puede ser el caso que</i>	<i>puede ser el caso que no</i>
<i>es optativo que</i>	

Los ejemplos pueden expresarse de manera un poco más familiar así: Alicia

debe cuidar a su hijo	no debe matar a su marido
puede cuidar a su hijo	puede no matar a su marido
puede dar una limosna	puede no dar una limosna
puede dar la limosna o no darla	

A propósito, cuando la implicación $\sim L\sim q \supset Lq$ se expresa como $Dq \supset Lq$, es más fácil ver su validez: si Alicia debe cuidar a su hijo, entonces puede cuidarlo.²²⁸

1.6. INTERDEFINIBILIDAD

Será evidente ya que hay varias maneras equivalentes de expresar los estados deónticos. Si es permisible que Alicia no dé limosna al mendigo ($L\sim q$), entonces tampoco le es obligatorio ($\sim Dq$) y al revés. Efectivamente las cuatro proposiciones expresadas en cada esquina del siguiente cuadro múltiple (y las optativas abajo) se equivalen una a otra:

Dq	$D\sim q$
$P\sim q$	Pq
$\sim L\sim q$	$\sim Lq$
$\sim Oq$	$\sim O\sim q$
$\sim D\sim q$	$\sim Dq$
$\sim Pq$	$\sim P\sim q$
Lq	$L\sim q$
$O\sim q$	Oq
Iq	
$Lq \& Oq$	

La optatividad Iq también puede expresarse como $Lq \& L\sim q$, $Lq \& \sim Dq$, $\sim Pq \& \sim Dq$, etc.

Por ser los operadores interdefinibles, podríamos limitarnos a uno solo de ellos para expresar las mismas relaciones deónticas. Por consiguiente, podemos construir cuatro cuadros deónticos equivalentes, los cuales significan “lo mismo” lógicamente (1.9) y en cada uno de los cuales valen las mismas relaciones lógicas:

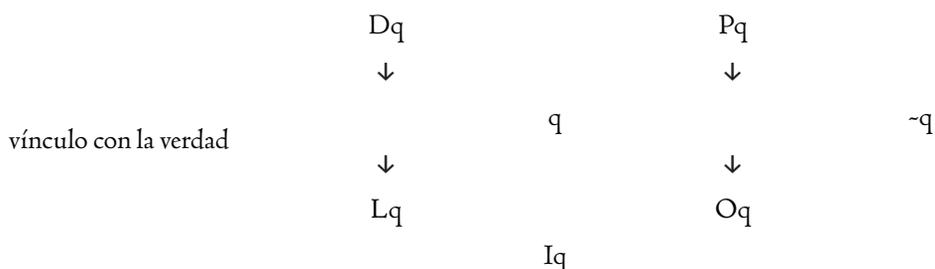
Dq	$D\sim q$	$P\sim q$	Pq
$\sim D\sim q$	$\sim Dq$	$\sim Pq$	$\sim P\sim q$
$\sim L\sim q$	$\sim Lq$	$\sim Oq$	$\sim O\sim q$
Lq	$L\sim q$	$O\sim q$	Oq

Podemos, pues, tomar cualquiera de los cuatro operadores como primitivo.

²²⁸ Por consiguiente el “deber” implica el “poder” en el sentido tanto deóntico (si Alicia debe, entonces le es permisible) como alético (si Alicia debe, entonces es capaz; según Kant, *sollen* implica *können* y según los escolásticos *nemo tenetur ad impossibile*).

1.7. EL CUADRADO UTÓPICO

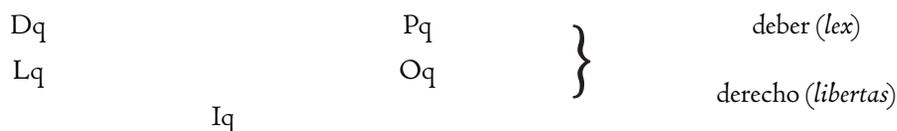
Como sugerí arriba, tenemos la opción de entender el sentido del operador que elegimos como primitivo, y por ende el de los demás, en función de los mundos posibles éticamente utópicos: cualquier situación moral que ocurra es lícita ($q \succ Lq$) y ocurre cada situación que debe ser el caso ($Dq \succ q$). En la utopía, pues, existe un *vínculo con la verdad* entre las situaciones afectadas por algún operador deóntico y las mismas situaciones en las que faltan tales operadores: $q \succ Lq$, $Dq \succ q$, $Pq \succ \sim q$ y $\sim q \succ Oq$. Indicamos estas implicaciones con flechas en este cuadro de los mundos “celestes”:



Nuestro mundo real evidentemente no aparece entre los mundos celestiales; el cuadrado deóntico que vale para nosotros, infelizmente, carece del vínculo con la verdad.²²⁹

1.8. DERECHO Y DEBER

LOS ESCOLÁSTICOS PARECEN HABERSE REFERIDO A LOS CASOS SUPERIORES (DQ Y PQ) COMO “LEY (*lex*)” y a los de abajo (Lq , Oq y Iq) como “libertad”. Podemos usar la palabra “deber” de los operadores deónticos D y P y “derecho” de los operadores L , O e I de esta manera:



“Derecho” significa que Lq es verdadero sólo si siempre se seguirá de q en la utopía ($q \succ Lq$). También podemos referirnos al derecho del agente: Alicia tiene derecho a dar la limosna al mendigo –si se la diera en la utopía haría bien. “Deber” tiene el sentido “no-derecho-no”, y podríamos decir que Alicia tiene el *deber* de cuidar a su hijo, en el sentido de que, en la utopía, si no tiene derecho de no cuidarlo, entonces lo cuida. Por supuesto que los escolásticos (y otros eticistas) han interpretado las nociones de “ley” y “libertad” según una teoría de la obligación ética.

²²⁹ Para obtener la antiutopía de los mundos posibles “infernales”, sólo hay que cambiar q y $\sim q$ en el renglón de la verdad para permitir las implicaciones: $\sim q \succ Lq$, $Dq \succ \sim q$, $Pq \succ q$ y $q \succ Oq$.

1.9. LÓGICA E INTERPRETACIONES

1.9.1. La forma lógica

Por último, examinemos más de cerca los cuatro cuadrados equivalentes de arriba (1.6.). Si prescindimos de *cualquier* sentido de los operadores D, P, L y O, lo que resta es una red puramente formal de *relaciones lógicas*. Nombro a estas relaciones, tomando la expresión prestada de los escolásticos, *forma lógica*. Es importante notar que *no* decimos que la forma lógica carezca de sentido o que “no sea nada”, sino que el sentido que posee, su lo-que-es, es precisamente este relacionamiento lógico. Al mismo tiempo suelen llamarse *interpretaciones* los sentidos con que apodamos los operadores (“debe ser el caso que”, “no puede ser el caso que”, etc.).

1.9.2. Lógica con vínculo con la verdad

Ahora bien, podemos imponer otras interpretaciones, no deónticas, en esta u otra forma lógica.²³⁰ Por ejemplo, si por el momento tomamos los operadores deónticos en el sentido utópico (es decir, suponiendo el vínculo con la verdad), la forma lógica que le corresponde es la misma que corresponde a otras interpretaciones:

- * modales (aléticos): “es necesario que”, “es posible que”, “es contingente que”...
- * cuantificacionales: “todo”, “al menos uno”...
- * epistémicos: “Alicia sabe que”...
- * proposicionales, es decir, corresponde al sentido de los juntores de las proposiciones moleculares (“y”, “o”,...).

Veamos cómo se desarrollan estas interpretaciones. He aquí el cuadrado modal alético con su traducción²³¹:

Nq		$\sim Mq(N\sim q)$
q		$\sim q$
Mq		$\sim Nq(M\sim q)$
	Cq	
es necesario que q		es imposible que q
es el caso de que q		no es el caso de que q
es posible que q		es innecesario que q
	es contingente que q	

²³⁰ En realidad las formas lógicas representan muchos sistemas “modales” (en el sentido amplio), los cuales difieren según las inferencias que permiten; en lo sucesivo comparamos dos (uno incluye y el otro excluye las implicaciones del vínculo con la verdad), pero hay otras diferencias las cuales no cabe considerar aquí (cf. nota 233).

²³¹ M es abreviatura de “posible” (*möglich* en alemán); generalmente se prefiere “L” para “necesario” (como si toda necesidad fuera *logisch*).

donde “contingencia” (Cq) se define como $Mq \& M\sim q$ (es posible que q sea el caso y es posible que q no sea el caso). El cuadrado de la cuantificación sería:

$\forall x \Phi x$	$\sim \exists x \Phi x (x \sim \Phi x)$
Φx	$\sim \Phi x$
$\exists x \Phi x$	$\sim \forall x \Phi x (x \sim \Phi x)$

todo x (es) Φ	no hay x que (sea) Φ
es el caso de que Φx	no es el caso de que Φx
hay x que (es) Φ	no todo x (es) Φ

Aquí está el cuadro epistémico:²³²

Saq	$\sim Paq(Sa \sim q)$
q	$\sim q$
Paq	$\sim Saq(Pa \sim q)$
	$\sim Sa \sim q \& \sim Saq$
Alicia sabe que q	Alicia sabe que no q
es el caso que q	no es el caso que q
es posible hasta donde sepa Alicia	Alicia no sabe que q
que q	
Alicia no sabe si q	

Nótese que se toma “no sabe si q” como “ni sabe que q ni que no q”. El siguiente cuadrado proposicional aparecería frecuentemente en los textos escolásticos de lógica:

$q \& r$	$\sim [q \vee r](\sim q \& \sim r)$ ²³³
q, r	$\sim q, \sim r$
$q \vee r$	$\sim [q \& r](\sim q \vee \sim r)$

donde se despliegan estas situaciones lógicas:

conjunción de q y r	no-disyunción de q y r
q y r “por separado”	$\sim q$ y $\sim r$ “por separado”
disyunción de q y r	no-conjunción de q y r

232 Este uso de “S”, “P”, “C” y “T” no puede confundirse con otros usos de las mismas letras, porque en su sentido epistémico son diádicas, es decir, siempre seguidas del nombre del “conocedor” (a, Alicia) y de la indicación de la proposición “sabida” o “creída” (q). Sigo la lógica epistémica y doxástica de Hintikka; cf. Hintikka, J., *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1962 (quien usa las letras “K”, “P”, “B” y “C” respectivamente).

233 Las equivalencias $\sim x \Phi x \leftrightarrow x \sim \Phi x$ (etc.) y $\sim [q \vee r] \leftrightarrow [\sim q \& \sim r]$ (etc.) eran reconocidas en la lógica escolástica al menos para los siglos XIII y XIV respectivamente; hoy se llaman “de De Morgan”.

1.9.3. Lógica sin vínculo con la verdad

La forma lógica de la interpretación deóntica en el *mundo real* se asemeja a la interpretación doxástica, la del creer (o de la opinión racional). La razón es que ambas *carecen* del vínculo con la verdad: el hecho de que Alicia cree (sin saberlo) que su hijo está en cama no significa que esté en cama, ni el hecho de que deba cuidar a su hijo tampoco significa que lo cuide. El cuadrado doxástico, pues, aparece así, sin el vínculo con la verdad:

Caq	\neg Taq (Ca-q)
Taq	\neg Caq(Ta-q)

Alicia cree que q es compatible con todo lo que
Alicia cree que q

Alicia cree que no p
Alicia no cree que p,

y la lógica expresada aquí es igual a la del cuadrado deóntico que vale en el mundo real.²³⁴

1.9.4. Lógica y filosofía

Todos los operadores de arriba, pues, son interdefinibles; los siguientes pares son ejemplos:

puede expresarse en función de

conjunción	disyunción
disyunción	conjunción
universalidad	existencia
existencia	universalidad
necesidad	posibilidad
posibilidad	necesidad
deber	derecho
derecho	deber,

²³⁴ Es tarea filosófica, a propósito, escoger el sistema lógico que corresponda a la interpretación deseada, así como las dos formas lógicas de arriba distinguen entre el saber y el creer y entre la moralidad ideal y real.

Y podemos utilizar cualquier operador (o más de uno) para ayudarnos a comentar las teorías metafísicas, epistemológicas o éticas. Tal interdefinibilidad lógica sugiere que hay algún ser subyacente que pueda expresarse de varias maneras; en tal caso habría una realidad modal y una realidad deóntica que encontrarían varias expresiones.

2. VIRTUD Y LÓGICA

2.1. DEBER Y SUPEREROGACIÓN

Hay, pues, varias maneras de leer los operadores deónticos o, si se prefiere, de hablar de las propiedades morales que éstos expresan. Lq , donde “ q ” significa que Alicia da una limosna al mendigo, puede leerse: Alicia puede darle la limosna, Alicia actúa virtuosamente, manifiesta su buen carácter, es caritativa, si da una limosna al mendigo, y así sucesivamente. Dq , donde “ q ” indica que Alicia cuida a su hijo, puede expresarse así: Alicia debe cuidar a su hijo, tiene el deber, la obligación, la responsabilidad, de cuidarlo, le es obligatorio, es su deber cuidarlo, es virtuosa, buena, decente, justa, si lo cuida, practica la virtud de la justicia, manifiesta su buen carácter, observa la ley moral, obedece a Dios, sigue una norma que puede universalizarse, una persona como Alicia no puede sino cuidar a su hijo, etc. Pq , donde “ q ” significa que Alicia mata a su esposo, puede leerse: Alicia no debe matar a su esposo, le es prohibido matar a su esposo, es viciosa, injusta, asesina, si lo mata, padece del vicio del homicidio, manifiesta su mal carácter, viola la ley moral o su obligación moral, peca ante Dios, una persona como Alicia simplemente no mata a su esposo, etc. Los eticistas han desarrollado teorías de acuerdo con las varias lecturas posibles.²³⁵

Llegados a este punto, muchos querrán distinguir claramente entre dos tipos de situaciones morales: de *derecho* y de *deber*—tomando estos términos en el sentido escolástico técnico según el que los definí (“ley” y “libertad”: la parte superior e inferior del cuadrado deóntico). En muchos de los ejemplos de arriba, la bondad moral va más allá del “deber” ($\sim Dq$). Evidentemente, no todos los actos buenos son obligatorios, pero sí tienen que ser permisibles (Lq); en este caso son de *supererogación*, “de caridad”—de derecho o libertad ($\sim Dq \& Lq$). Dar una limosna al pordiosero es un acto bueno (o, si se quiere, hábito, regla, norma): “puede” ser el caso, pero “no es cierto que deba” ser el caso: $Lq \& Oq$, o sea Iq ; dar la limosna es un acto bueno optativo. En cambio, cuidar al hijo no es de supererogación sino de deber.

²³⁵ Una palabra en torno al conflicto de valores morales (y de ciertas paradojas deónticas) que afecta cualquier teoría ética. Es importante tomar las *circunstancias* en cuenta, las cuales, con el núcleo y el agente, integran la situación moral (ver o.). A primera vista, por ejemplo, las premisas verdaderas *hay que decir la verdad* (DV) y *no hay que delatar a un inocente* (PE)—sí, como a veces ocurre, hay que mentir para proteger al inocente ($V > E$)—parecen acarrear una contradicción ética ($D[-E \& E]$). Sin embargo (fuera del hecho de que no se sigue en la forma indicada) en tales circunstancias no debe ser el caso decir la verdad (no: DV).

2.2. VIRTUD Y LÓGICA

2.2.1. Virtud y vicio

Como primer acercamiento a la lógica de la virtud construyamos un cuadrado basado en el vicio, es decir en el predicado P, “prohibido” (1.6). Llamamos “vicio”, pues, una situación que es “moralmente mala”, que no debe ser el caso, y podemos expresarlo así: que sea q el caso revela un vicio en el agente responsable; leeremos Pq simplemente como “es vicioso que q”. he aquí el cuadrado:

P-q	Pq	deber
es vicioso que no q	es vicioso que q	
-Pq	~P-q	} derecho
no es vicioso que q	no es vicioso que no q	
	Iq	
	no es vicioso que q ni que no q	

Es evidente que esta interpretación capta el sentido de las situaciones deónticas, y si definiéramos “virtud” como deber (P-q), no habría ningún problema. La virtud y el vicio coincidiría con los dos operadores del deber, los positivos (en los que P no es negado, es decir, no es prefijado por ~):

P-q	Pq	deber
es virtuoso que q	es vicioso que q	

El problema es que esta disposición por sí sola no basta para definir la virtud de supererogación, en la que se excluye la obligación, aun cuando quepa correctamente en los casos de derecho, es decir, coincida con los operadores negativos (los que llevan el prefijo ~). Pues si llamáramos “virtud” no sólo a los casos de deber sino también a los de derecho, sería virtuoso no sólo dar la limosna al mendigo, sino también *no* dársela.²³⁶ Es claro que hace falta un mecanismo para distinguir la situación virtuosa de supererogación de la situación de deber. El mismo problema existiría, a propósito, con otras interpretaciones de los operadores deónticos.

Esta consideración da una consecuencia ética interesante (expresada abajo en el principio de la virtud), pues hace destacar la diferencia lógica radical entre dos tipos de virtud o de situación “moralmente buena”: de deber y de derecho, o si se quiere, “justicia” y “misericordia” o “caridad”.

²³⁶ Casos como P-q evidentemente pueden ser virtuosos (negarse a castigar, etc.).

2.2.2. Los principios lógicos

Así pues, es virtuoso, moralmente bueno, tanto cuidar al hijo como dar la limosna al mendigo, pero en aquel caso la virtud es de deber (Dq) y en éste es de derecho (Iq). Ahora bien, para relacionar la virtud con la red lógica que hemos desarrollado, necesitamos dos predicados adicionales:

Vq: es virtuoso que q. “V” representa la propiedad de una situación de *ser virtud*, de ser una situación conforme a la virtud. Querría entenderse que en el sentido estricto la virtud conviene a los agentes responsables en la situación. Es importante notar que la propiedad V podría definirse de muchas maneras e interpretarse según varias teorías de la virtud.

Sq: es de supererogación que q. “S”, pues, representa la propiedad de una virtud de no ser obligatoria, por ejemplo. Ésta es la definición que nos hacía falta para distinguir, dentro de las situaciones permisibles, entre las que son y las que no son virtuosas.

Con ayuda de estos predicados podemos formular dos principios para relacionar la virtud con la lógica deóntica. El primer es el *principio de la virtud*:

- * $Vq \leftrightarrow [Dq \vee Sq]$. Una situación q es virtuosa si y sólo si es de deber o de supererogación.

Esta fórmula implica que cada situación de deber y cada situación de supererogación es una situación de virtud. El segundo es el *principio de la opción*:

- * $Sq \supset Iq$. Toda situación (virtuosa) q si es de supererogación es optativa (permisible y omisible).

Los principios dicen, pues, que una situación es de virtud si y sólo si es obligatoria o de supererogación, y cualquier situación (virtuosa) de supererogación es optativa (permisible y omisible).

La virtud entra así dentro del complejo de las relaciones lógicas. Son demostrables principios tales como (aquí “debe” y “derecho” retienen su sentido técnico):

- * la virtud es derecho ($Vq \supset Lq$)
- * la “caridad” es una virtud optativa ($Sq \supset [Vq \& Iq]$)
- * el vicio no es virtud ($Pq \supset \sim Vq$)

Además, hemos conseguido lo que nos proponíamos, pues si bien se sigue que cada situación obligatoria involucra la virtud:

- * el deber es virtud ($Dq \supset Vq$),

No se sigue el caso inverso (no: la virtud es deber; $Vq \supset Dq$ no es derivable) ni tampoco se sigue que todo lo permisible sea virtud (no: el derecho es virtud; $Lq \supset Vq$ no es derivable).

Debido a este último hecho lógico, el sistema deóntico propuesto es aplicable a *todas* las situaciones, no sólo a las moralmente significativas. Dicho de otra manera, si se incorporan los principios de la virtud y de la opción, no hay por qué limitar el universo del discurso a los casos morales, y q puede expresar cualquier proposición.

En el siguiente cuadrado deóntico de la virtud, la frase “a veces” (podríamos haber escrito “posiblemente”) indica la necesidad de agregar los dos principios mencionados.

Dq
es virtud que q

Pq
es vicio que q

Lq

Op

Iq
a veces es virtud que q

Es evidente, pues, que una moral de la virtud forma parte de la red de relaciones lógicas deónticas y que puede ser compatible con otros planteamientos éticos como el de la obligación. Finalmente, la relativa universalidad de la lógica deóntica permite que se refiera a –y valga para—muchas teorías éticas específicas.

IX. El Lunarejo. ¿Qué diría hoy de la filosofía?

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 1998.

Datos de publicación: *Escritura y pensamiento* (Universidad Nacional de Perú), año iii, no. 5 (2000), 59-72, *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Universidad Católica de Perú), no. 25, 1998, 455-464.²³⁷

Amigos del Lunarejo y amigos míos.

0. LAS PASIONES DEL LUNAREJO

Me propongo contestar la pregunta ¿qué diría Espinosa Medrano, el Lunarejo, de la filosofía de hoy? El filósofo cuzqueño del siglo XVII, si estuviera con nosotros esta noche, ¿cuáles observaciones haría acerca de nuestra escena filosófica? Puede que les parezca presumido éste mi propósito. Pues siempre es arriesgado decir lo que diría otra persona. Más aún si la persona es filósofa (son bien impredecibles). Y más aún todavía si es un filósofo que murió hace más de trescientos años (son aún más imposdecibles). Pero, sí, voy a aventurar una conjetura, puesto que lo que el Lunarejo nos diría, si no me equivoco, es importante para nosotros.

¿Cuál será nuestro método? Es sencillo: haremos dos preguntas. Primero, ¿cuál fue la pasión filosófica del Lunarejo? Y segundo, ¿qué pasa filosóficamente hoy? Para ver si hay situaciones análogas. Averiguaremos cómo él reaccionó a su situación para decir cómo reaccionaría a la nuestra.

1. LOS ZORROS DEL LUNAREJO

Preguntemos, pues, por las pasiones de Espinosa Medrano. Tenía tres. Todos sabemos que le apasionó la literatura, pues su fama principal descansa sobre su defensa del poeta Luis de Góngora en el debate culteranista. De las otras dos pasiones leemos en su *Philosophia Thomistica*, obra de lógica que salió en Roma en 1688, el año de su muerte. Son en efecto las razones por las que escribió su libro. (Dígase de paso que tuvo otra razón: quería brindar a sus futuros alumnos un texto profundo y actualizado). Estas dos pasiones eran ataques o defensas –según el punto de vista. En el primero, junto con otros compañeros del Virreinato, censuró a Europa, porque les pareció que los filósofos de ultramar no reconocían debidamente las excelencias de la intelectualidad americana, sobre todo la peruana. Su tercera pasión fue su casería de los zorros modernos en defensa de la

²³⁷ En la presentación de *La lógica en el Virreinato del Perú*, Instituto Riva-Agüero, Lima, 25 de noviembre de 1998.

tradicón filosófica—veremos luego lo que son estos zorros.²³⁸ Su crítica de los zorros fue en realidad su motivo para escribir su lógica—y fue su pasión filosófica más ardiente, la causa que lo induciría, como veremos, a comentar nuestra filosofía de hoy.

Dijo en el prefacio que dirigió a sus lectores: A mi amparo acojo a los dignos pensadores de antaño; los protejo de los zorros modernos, ofreciendo generalmente ilustraciones con una reflexión original.²³⁹

Ostentó su propósito en la misma portada del libro; dijo que

exhibe y explica claramente la doctrina de los tomistas y escotistas [seguidores de santo Tomás de Aquino y de Juan Duns Escoto], apoya con reflexión original la veneranda sabiduría de Platón, Aristóteles, Porfirio, santo Tomás, Cayetano, y otros antiguos soldados de las ciencias luchando delante de los signos militares. Los avala y defiende de las celosas y rencorosas críticas de sus enemigos modernos, y generalmente analiza y resuelve, no sin habilidad, todos sus últimos argumentos.²⁴⁰

Ahora bien, es importante ver que el Lunarejo no es un viejo tonto que añora un pasado idealizado y que, chocho, amenaza con puño y bastón a todo el que ose añadirle algo o, peor, contradecirlo. Pues sigue diciendo en su prefacio:

Las opiniones de los modernos no me desagradan porque sean nuevas, sino porque tratan de venderlos como originales cuando no lo son. Pongo especial cuidado en no atacar ni desairar malévolamente a nadie; es claro, pues si bien critico alguna tesis, a menudo alabo a su autor en la misma discusión cuando tiene razón, y apruebo su diligencia.²⁴¹

Esta imparcialidad del Lunarejo la podemos colegir de su lista de los «soldados de las ciencias» que luchaban en tierra de nadie. El Lunarejo fue discípulo de santo Tomás de Aquino, lo cual significa que también siguió a Aristóteles. Sin embargo, nos proporcionó un catálogo de los «errores de Aristóteles». Y se propuso defender no sólo a los tomistas sino también a los escotistas antitomistas, y dijo una vez que en realidad no es importante seguir la opinión de un tomista. También defendió a Platón; en efecto su «defensa de Platón» en

238 Redmond, “Self-Consciousness in Latin American Philosophy” (a publicar) y “Una defensa de la América intelectual. Aporías por pensadores peruanos del siglo XVII”, *Latinoamérica* (Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México), n. 14 (1981), 213-237, y “Latin America Colonial Philosophy. The Logic of Espinosa Merano”, *The Americas* (Academia de la Historia Franciscana Americana), t. 30, no. 4 (Abril de 1974), 475-503.
239 *Igitur antiquitatis canos thomista suspicio, a juniorum vulsibus defense, et nova meditatione plerumque illustro;... Candido lectori, segunda página.*

240 *Ubi peripateticorum doctrina dilucide exponitur, declaratur, veneranda antiquorum sapientia nova meditatione suspicitur, eplacatur: Plato, Aristoteles, Porphyrius, d[ivus] Thomas, Cajetanus, alique veteres scientiarum antesignani ab aemulorum invidia et neotericorum morsiculis vindivatur, defenduntur, et ut plurimum nova omnia hostium argumenta non invita (ut dicitur) Minerva perpenduntur, enoduntur. Los «peripatéticos» son los tomistas y escotistas.*

241 [N]eque opiniones neotericorum displicent quia novae sed quia novae nunc pro novis venditantur. Neminem data opera incurro aut invidiose traduco; id ve linde liquet quodsi quem disserendo nunc impugno, in eadem (non raro) disputatione mox de aliis quae recte sentiat ingenue laudo ejusque industriam amplector.

torno a los entes abstractos es uno de los pasajes más brillantes de su obra.²⁴² Y recaló en su prefacio que «ama y venera» a los seguidores de Juan Duns Escoto y «quiere y mucho respeta a los nominalistas» jesuitas, a los que identificaremos en seguida.²⁴³

Pero noten entre paréntesis que Espinosa es consciente de ser *original* y que el serlo es un valor para él. Esto hay que decirlo a causa del deprimente mito que acusa a los escolásticos de servidumbre intelectual. A propósito de los mitos deprimentes, se sigue oyendo hablar del «atraso» de los escolásticos coloniales; dizque andaban a rastras detrás de los gloriosos avances de la filosofía europea. Pero acabamos de ver que el Lunarejo participó en tres controversias de su propio tiempo. Además, de los filósofos que citó (mencionó a unos 300 autores en su lógica), un cuarto son antiguos, otro cuarto son medievales o renacentistas, un quinto son escolásticos del siglo XVI y la *tercera parte* son del siglo XVII, su propio siglo. Mencionó más obras de su siglo que de cualquier otro, incluso al menos quince publicadas en Europa después de su nacimiento y cinco después de 1650 – y se quejó de que «los libros de los más recientes» no llegasen al Cuzco.²⁴⁴

Bueno, ¿quiénes son estos *zorros modernos*, blanco de las acometidas del Lunarejo? No se trata de los inauguradores de la «modernidad», como Descartes y Bacon. Espinosa Medrano a todas luces no conoció a los “modernos” en este sentido de «modernidad», pero sí, citó a varios autores escolásticos que los conocían.²⁴⁵ Los zorros modernos eran más bien un grupo de filósofos escolásticos rebeldes. Su rebeldía, si bien se desarrolló dentro de la escolástica, corría parejas con el espíritu que dio origen a la modernidad allá por la primera mitad del siglo XVII. Estos zorros escolásticos se impacientaban, como también Descartes y Bacon, ante ciertas gamas tradicionales de soluciones de viejos problemas y buscaban aproximaciones frescas.²⁴⁶ El grupo incluía al cisterciense Juan Caramuel de Lobkowitz y a los jesuitas Pedro Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga y Francisco Oviedo.²⁴⁷ A propósito, los términos que el Lunarejo usaba para «modernos»²⁴⁸ no tenían connotación negativa, pues los aplicó también a sus aliados filosóficos.

242 *Errores de Aristóteles*: 260: III-261: IX (el primer número es la página y el segundo el párrafo). Tomista, hablando de Cayetano: 221-I. Defensa de Platón: 52: 1-69:73 (sobre todo el quinto teorema); mi traducción: «Juan Espinosa Medrano: Sobre la naturaleza de los universales», *Humanidades* (PUCP), no. 3 (1969), 131-185. Ver mi «El Lunarejo on Abstract Entities», *Concordia* (Aachen), no. 20 (1991) 91-98.

243 *Candido lectori*: Scotistas amo et veneror, nimaes Jesuiticae scholae colo et summe ddigo, nec minus utique quam duces meos, id est Thomisticae scholae doctores...

244 *Quod potui legi er in hoc opera laudo. Non tamen Scholasticos omnes videre licuit praesertin ex antiquioribus...; juniorum autem libri vel raro veniunt, id fuit in causa cur eorum nominibus nostras pagellus haud ornaremos.*

245 P. ej. Caramuel (m1682) mencionó a Gasendi y Descartes, T. Compton-Carleton, S.J. (m 1666) a Descartes, y S. Izquierdo, S.I. (m1681) a Bacon.

246 Me parece que también hay que tomar la rebelión escolástica del siglo XVII en continuidad con una debilitación en la enseñanza de la lógica que había ocurrido hacía un siglo en España. En el primer tercio del siglo XVI los textos impresos de lógica eran sumamente complejos, lo cual provocó una simplificación en aras de la pedagogía.

247 Hurtado m1651, Arriaga m 1667 y Oviedo m1651.

248 *Recentes, recentiores, neoterici, juniors, nuperi.*

Espinosa criticó a los zorros en muchos puntos, pero su peor acusación desde su punto de vista, fue la del *nominalismo*. Hay que tomar esta palabra en el contexto de los universales: el nominalista prefiere hablar de las generalidades no tanto en función de su contenido (tal posición sería el «realismo»), sino en términos del *pensamiento* o del *lenguaje*. La palabra «nominalismo», pues, abarca dos complejos de doctrinas los cuales llamamos hoy *psicologismo* (privilegia los conceptos psíquicos de sujetos individuales) y *nominalismo* en un sentido más estricto (privilegia el discurso lingüístico de sujetos individuales). Uno de los propósitos apasionados del Lunarejo, pues, fue atacar al psicologismo y nominalismo—o como lo expresó él: *vox et conceptus absque re*: «la palabra y el concepto sin la realidad».

El psicologismo y el nominalismo, en comparación con otros planteamientos más objetivos, no son simplemente unas ligeras variaciones en la epistemología u ontología. Al contrario, la atención exclusiva al proceso mental o a los textos pronunciados o escritos, es afín a, o conducente a—y en algunas de sus formas ya es—el idealismo o el fenomenalismo, actitudes que, si bien son comunes en la modernidad, distan mucho de la cosmovisión que defendían Espinosa Merano y la mayoría de sus colegas (o si vamos a eso, muchos filósofos actuales).

El Lunarejo refutó a su satisfacción los argumentos a favor del psicologismo y nominalismo. Pero lo que más lo irritó de los zorros fue su pretensión de ser *originales*, y creo que más que nada es por eso que los llamó «zorros». Fue su deleite hallar pasajes de filósofos anteriores que habían dicho lo mismo que ellos. El grupo de jesuitas, dijo, representaba el cuarto brote del nominalismo (en su sentido ancho) y no hacía sino repetir las gastadas ideas del pasado. Las tres erupciones previas ocurrieron, dijo, en los tiempos de Heráclito (en el siglo quinto a.C. —con su río al que no pudo entrar dos veces), Roscelín (en el siglo XI—con su «soplo de la voz»), y Guillermo de Ockham (en el siglo XIV—con su «navaja»). El Lunarejo inclusive compuso lo que esperaba que fuese el último epitafio del psicologismo y nominalismo (pero, como veremos, se equivocó).

Me Ochami sectam Hurtadus revocaret ab Orco
Ter functam; at quarto nunc sequor Eurydicen;
En jaceo, ingeniis non tanta potentia in umbris,
Vox et conceptus absque re larva sumus.

A mí, secta de Ockham, Hurtado del infierno
Me vuelve a sacar, tres veces fallecida ya,
Más ahora por cuarta vez a Eurídice sigo;
Heme aquí, en las sombras importante yazgo,

Un fantasma, palabra y concepto, sin realidad.²⁴⁹

A propósito, la lógica de Espinosa no es «filosofía seca» (otro mito deprimente en torno a los escolásticos); es humanismo, es *literatura*, llena de maravillosos aportes, diatribas mordaces y a la vez graciosas, hasta poemas. Sus contemporáneos admiraban no sólo su latinidad, sino su elegancia en castellano y en quechua (las tres lenguas en la rica historia intelectual de estas tierras). No me resisto a citar otro ejemplo de su poesía humorística. Su adversario Caramuel trató de eliminar la modalidad, reduciendo la posibilidad y la necesidad a proposiciones que no hicieran mención de ellas. Es interesante que Gottlob Frege, reformulador de la lógica clásica alrededor de 1900, relegó la modalidad a la psicología, pero gracias a Lewis, Kripke y otros ha vuelto a recobrar su debido lugar en la filosofía y Caramuel compuso el siguiente cuarteto, felicitándose por haber liberado a los alumnos de lógica de este tema tan engorroso:

Stagirita crucem hic ubi declarare modales
Coepat ingeniis fixit Aristoteles:
Illas ad reliquias summa brevitare reduco,
Antiquamque brevi tempore tollo crucem.

El estagirita levantó una cruz para las mentes
Al introducir las proposiciones modales,
Mas yo sin ambages a las demás las reduzco,
Derribando así sencillamente la antigua cruz.

Pero el Lunarejo descubrió un pasaje en otra ora de Caramuel en que éste, *usando una proposición modal*, se defendía contra un tal Bossio. Y el Lunarejo le dio esta respuesta poética:

Desine, Caramuel, priscum vexare modorum
Schema, quod ingeniis asseris esse crucem,
Quam si sustuleris, perdet te Bossius; ergo
Stare crucem tolera, qua est tibi parta salus.

Ya no vejes, Caramuel, los modos de antaño,
Que «cruz para las mentes» llamas, pues de derribarla
Bossio te gana; conque deja que siga de pie
Aquella cruz que tu redención ha obrado.

249 38:34.

En resumen, pues la gran pasión filosófica del Lunarejo fue refutar a los zorros modernos. Y los pasajes de arriba (y un estudio de la *Philosophia Thomistica*) sugieren los rasgos del movimiento:

- * estuvo de moda en ciertos círculos avanzados²⁵⁰
- * se alardeaba de ser nuevo, pero en realidad no era original
- * esgrimía argumentos que suponía contundentes pero que tenían contestación
- * conllevaba desplazamientos filosóficos fundamentales.

Por supuesto, al Lunarejo no le importaba que los zorros estuvieran de moda y, como vimos, mostró que eran vanas sus pretensiones de novedad. Además, opinó haber acabado con sus plagiados razonamientos una vez por todas. Y vio que la crítica de los zorros era más que negativa era destructiva, pues le parecía desmoronar algunas de las conquistas fundamentales de la filosofía occidental.

Antes de pasar a la filosofía de hoy, debemos aclarar la actitud del Lunarejo hacia la historia de las ideas, pues a muchos filósofos actuales, gracias a Hegel, parecería extraña. Hoy el mundo intelectual está lleno de «superacionistas»; el Lunarejo fue «perennista». Un superacionista clasifica las ideas en dos categorías, la una relativamente y la otra mala: *vigente* y *superado* (evocando así el contraste entre *geltend* y *aufgehoben*). Para el pensador perennista las categorías fundamentales, también con matiz de valor, son *verdadero* y *falso*. El superacionista pega las ideas al tiempo y al espacio, privilegiando el *aquí* y *ahora* y subestimando lo pretérito y allende. Tal favoritismo epistemológico de la fugaz inmediatez espacio-temporal, fuera de los obvios problemas teóricos que oculta, puede tener una desafortunada consecuencia práctica para el filósofo: el frenesí de estar al tanto.

El perennista acoge hasta las ideas de tiempos pasados-de-moda y de lugares fuera-de-moda, si las cree verdaderas e interesantes, y rechaza hasta las ocurrencias de rigor de las autoridades más acatadas si las cree falsas o impertinentes. El perennista no rechaza la historia intelectual: al contrario, la *tradición* es más importante para él que para el superacionista. «Tradición» para él evidentemente no significa que las ideas verdaderas marchen triunfalmente por la historia liquidando a codazos a cualesquier falsedades con que tropiecen. El perennista, como el superacionista, reconoce la *dialéctica* de la historia, ve la historia como es: con sus paradigmas, con sus continuidades y rupturas, con sus arranques esperanzados y sus fenecimientos escépticos y relativistas –pero también reconoce los aciertos y reveses

250 Pej. Dijo que casi todos los autores jesuitas seguían a Hurtado en su resucitación del nominalismo: *Interit iterum dogma hoc [nominalium] et, longissimis temporis atque oblivionis tenebris obrutum, tandem a Petro Hurtado Hispano Societatis Iesus scriptore valde ingenioso et aliis sociis restitutum est atque a Lethaeis undis vindicatum. Illum fere omnes ejusdem familiae autores sequuntur...* (56: 9)

de la historia, sus verdades y falsedades. Para él hay un juego perenne de creencias entretrejidadas, las cuales, en cualquier época y en cualquier sitio, pueden juzgarse como importantes o de más, no al caso—y también pueden juzgarse como —y son—verdaderas o falsas.

2. LOS ZORROS ACTUALES

¿En nuestra escena filosófica hay fenómenos parecidos al siglo XVII del Lunarejo? ¿Tenemos nuestros «zorros»? sin duda, el Lunarejo, para su consternación, vería como otro tedioso rebrote del psicologismo y nominalismo recientes exégesis filosóficas de las lógicas «desviadas» que imitan la vaguedad del pensamiento o del lenguaje. Y recalcaría su semejanza con la rebeldía de los psicologistas y nominalistas de su tiempo. Pues, los promotores de estas lógicas, felices, al parecer, en su ignorancia de la historia de la crítica del psicologismo y nominalismo, se enorgullecen de las supuestas novedades de sus planteamientos. Espinosa también notaría que estas concepciones destruyen nociones fundamentales de la filosofía, como las de rasgo e inclusive verdad. pero preguntémosnos si esta reciente erupción del psicologismo y nominalismo en la lógica no es más bien síntoma de una *propensión más general* de la actualidad filosófica.

La respuesta sería obvia para Espinosa Medrano: la tendencia paralela de hoy es el *escepticismo*. Se asombraría tal vez de ver que vivimos en una de las épocas más escépticas y relativistas de la historia occidental. Esta proclividad «zorrera» se vincula con lo que se ha llamado «*posmodernismo*», al menos dentro de la filosofía. Los posmodernistas invierten una cantidad extraordinaria de energía para demostrar lo que nos es prohibido no sólo saber sino ni siquiera opinar racionalmente. Supersusplicaces, dudan de todo, tanto del conocimiento como del mundo. Nuestras creencias no representan la realidad ni expresan la verdad. Los textos que producimos no tocan el mundo del ser y del valer. De dos creencias opuestas no puede decidirse cuál sea la verdadera. La ciencia es superstición. El sentido de los signos lingüísticos es escurridizo: no podemos entrar dos veces, tal vez diría Heráclito posmoderno, en el mismo enunciado. La filosofía no sirve sino para abrirnos a la sospecha e ironía. Los más milenaristas entre ellos predicán la escatología: se ha detenido la historia, dicen, y es tiempo de apearnos de ella. Y el Lunarejo se daría cuenta de su constante moralismo: con visajes si no de burla al menos, y peor, de tragedia, nos curarán de nuestras pretensiones cognoscitivas y morales.

Pero lo que más fastidiaría al Lunarejo es esta particulita «pos»: los posmodernistas presumen de ser «pos», después. Como si vinieran «después» de la modernidad. Como si afirmaran cosas nuevas, como si lanzaran movimientos originales, como si con ellos hubiese llegado alguna *New Age* del milenio. Pero no tienen derecho a tal prefijo, insistiría Espinosa Medrano. El posmodernismo es más fin que promesa. Más que jóvenes, parecen sus promotores, por su pesimismo y su negatividad, ser ancianos que con puño y bastón arremeten contra la ciencia, la ontología, la ética. No llegan *post, después* de,

la modernidad; quedan en sus postrimerías, o más bien en la agonía de algunas de sus corrientes que ya no dan por haber negado todo lo negable. Pues el Lunarejo probablemente vería como desarrollos cansados no sólo el reciente psicologismo y nominalismo, sino especialmente nuestro idealismo y fenomenalismo y, en un nivel todavía más fundamental, el subjetivismo e individualismo que han saturado nuestra modernidad. Nuestros zorros escépticos, pues, diría el Lunarejo, pertenecen no a la posmodernidad sino a la modernidad *tardía, posterior*.

Históricamente, el escepticismo y el relativismo suelen estallar al final de los paradigmas filosóficos, nunca a sus principios. Lo moribundo dice que no; lo naciente que sí. Y el Lunarejo, con maligna satisfacción, se gozaría de señalar los *plagios* de nuestros escépticos modernos posteriores.

El escepticismo apareció entre los sofistas en el ocaso del primer entusiasmo de la filosofía griega. Gorgias declaró que el conocimiento, de ser posible (no lo es, en realidad, no hay cosas de verdad), no podría comunicarse porque los signos lingüísticos difieren de su presunto objeto y son distintos en varias personas. Al menguar el apogeo de Sócrates (quien, a propósito, usó la ironía para hallar la verdad, no para mofarse de ella), Platón y Aristóteles, estalló una escuela escéptica, y sus miembros, como nuestros escépticos de hoy, consumieron la mayor parte de su energía filosófica para probar lo que no podemos probar. Enesidemo de Cnossos llenó ocho libros con diez *topoi* de argumentos escépticos. Pirrón había dicho que cualquier proposición afirmada puede, con razón, ser negada. Y por ser la verdad inalcanzable, lo único que nos queda es la *epojé*: nunca decir que sí, al tiempo que guardamos una sobria *ataraxia*, tranquilidad. Arcesilao no estaba seguro de nada, ni de que estuviera seguro de nada, y para Carnéades de Cirene el conocimiento es imposible pues no hay criterio de la verdad.²⁵¹

El escepticismo volvió a brotar después del florecimiento de la filosofía medieval, un siglo antes del tiempo del Lunarejo —por cierto, al mismo tiempo que su brillante renovación en el Siglo de Oro ibérico e iberoamericano. Michel de Montaigne hizo revivir las dudas pirronistas: la experiencia sensible no es de fiar, los juicios de valor son relativos y falta la certeza para fundar la metafísica. Montaigne terminó preguntando «*que sçay je?*»), pero su amigo Pierre Charrón le dio la respuesta «*je ne sçay rien*»). Es interesante que Charrón fue sacerdote católico—en efecto, hoy en día el fideísmo, la compaginación de la fe con el escepticismo racional, domina nuestra escena religiosa, espiritual y teológica (el papa tuvo que escribir una encíclica para reponer la razón al lado de la fe).

Y el Lunarejo también se habría enterado de la erupción del escepticismo en David Hume tras ralentizarse los primeros ardores racionalistas y empiristas de la moderni-

251 Gorgias, Fragmentos 1, 3; Enesidemo, Sexto Empírico, *Pyrroneiai hypotheseis*, 1: 35 ss; Pirrón: Diógenes Laercio, *Proem*, 16; Arcesilao: Cicerón, *Academica*, 1:12, 45; Carnéades: Sexto Empírico, *Pros tous mathematikous*, 7.

dad. Es famoso su mandamiento, el cual dice que debemos obedecer cuando en nuestras bibliotecas damos con un libro de metafísica que no dice nada de hechos y existencias: «*commit it then to the flames for it can contain nothing by sophistry and illusion*»— ¡a las llamas con él, pues nada puede contener sino sofistería e ilusión!²⁵²

El Lunarejo, podemos suponer, reconocería tres erupciones del escepticismo antes del escepticismo en la modernidad tardía (para no decir «posmodernista»). No creería que nuestro escepticismo, por ser moribundo, durase mucho más tiempo y esperaría que fuese este cuarto brote el último. Y para conmemorar este evento tan significativo, a lo mejor compondría su epitafio, alterando ligeramente el verso que tan en vano escribió para la tumba del conceptualismo y nominalismo de su tiempo:

Me Pyrrhonis sectam Post-Moderni revocarent ab Orco
Ter functam; at quarto sequor Eurydicen;
En jaceo ingeniis non tanta potentia in umbris,
Tronia et suspicio absque re larva sumus

A mí, secta de Pirrón, los posmodernos del infierno
Me vuelven a sacar, tres veces fallecida ya,
Mas ahora por cuarta vez a Eurídice sigo;
Heme aquí, en las sombras impotente yazgo,
Un fantasma, ironía y sospecha, sin realidad.

Pero ¡basta con el pesimismo intelectual! Espinosa Medrano pudo ser tremendo en su crítica porque esperaba en la verdad. Terminemos con su esperanza. Como todos saben, escribió una obra de teatro en quechua, «El hijo pródigo». Contiene mucho simbolismo, como era la costumbre de su tiempo: el hijo «perdido» es Cristiano, a quien Mundo persuade mañosamente a abandonar la casa de Padre Amoroso. Creo que Espinosa Merano nos permitiría alterar ligeramente el simbolismo de su reparto de la siguiente manera. Padre Amoroso será *Filosofía Verdadera*. Hijo Perdido será *Joven Filósofo*, y Mundo será *Escepticismo Moderno Tardío*. Joven Filósofo es seducido por los alicientes altisonantes de Escepticismo Moderno Tardío, pero después de sus conocidísimas aventuras con mujerzuelas y puercos, regresa, sucio, pobre, desamparado, a su hogar. Todo termina con las palabras jubilosas que grita Filosofía Verdadera mientras, después de tanto tiempo, vuelve a abrazar a su hijo, Joven Filósofo:

252 *Inquiry concerning Human Understanding*.

Tusuy kachun, kachun jaylli!
Kusichiwanchunku tukui;
Churrillayta maskkasqaypim
Qana tarikampuniña.²⁵³

¡Que bailen y triunfantes canten!
Todos más me han de alegrar,
Que tras tanto buscar,
por fin a mi hijo encontré.

253 «Auto sacramental del Hijo Pródigo» en *Deamatische und lyrische Dichtungen der Keshua Sprache*, ed. E. W. Middendorf (Leipzig, E.A. Borchhaus, 1891), p. 76, renglones 1411-14.

X. Colonial Thought in Latin America

Tipo de publicación: Voz de enciclopedia.

Año de publicación: 2000.

Datos de publicación: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, 1998, v. 5, 421-26; *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2000, p. 460

Colonial refers to Spanish and Portuguese sovereignty in America from the arrival of Columbus in 1492 up to the emergence of modern Latin American states in the nineteenth century. The intellectual life of the colonies and their mother countries at the time falls into two phases: traditional and modern. The traditional phase includes the siglo de oro, or the Golden Age of the sixteenth and seventeenth centuries. This was a time when literature and the arts flourished, along with Scholastic philosophy, jurisprudence and theology. During the eighteenth century, traditional thought gradually gave way to modern movements, particularly from France.

The universities founded in the mid-sixteenth century, notably those of Mexico and Peru, as well as colleges and seminaries, were impressively productive in the area of philosophy. The pressure of events such as the clash between European and Native American cultures in the sixteenth century and the struggle for independence from Spain and Portugal in the nineteenth century brought about numerous nonacademic works with philosophic content. Authors wrote in both Latin and Spanish or Portuguese and often knew native languages, such as Nahuatl and Quechua as well. Many operated in several different areas, such as the nun, Sor Juan Inés de la Cruz, one of the greatest poets in the Spanish language, who wrote a book on logic in Latin, which has since been lost.

Students studied philosophy first, then specialized in medicine, law, or theology. The core philosophy curriculum was logic, natural philosophy or physics and metaphysics. In the eighteenth-century Scholastic logic, similar to what has come to be known as formal logic, was weakened and natural philosophy began to incorporate experimental science. The bulk of philosophy was affected by modern thinkers such as René Descartes.

Eighteenth-century savants were critical of Scholasticism and later Latin American intellectuals tended to disavow the entire colonial past. However, historians since the 1940s have stressed the currency of modern scholarship, especially in science and since the 1960s have been rediscovering the sophisticated philosophy of the Golden Age.

1. Issues of the conquest
2. Philosophy in the colonies
3. Philosophers
4. Formal logic
5. A theory of science
6. A defence of Plato
7. Natural philosophy in the eighteenth century

1. ISSUES OF THE CONQUEST

Contact between Spain and the Indies gave rise to a vast body of literature, including accounts of the conquest from both the Spanish and Indian viewpoints, studies of native culture, language and history and plans for new types of communities. Mexican bishop Vasco de Quiroga, for example, used ideas from Thomas More's *Utopia* (1516) to design settlements or *congregaciones* for Indians dispersed or decimated by disease or mistreatment. These settlements became a model for later communities in Peru, known as *reducciones* and Brazil, known as *aldeias*.

An extraordinary body of writings on ethics, jurisprudence, politics and anthropology developed around the bitter controversies over relations between Spaniards and Indians. The most important figure was Dominican friar Bartolomé de las Casas. Early in the settlement period a concession system, or *encomienda*, developed allowing Spaniards to force Indians to work on farms and in mines in return for fair treatment, which they usually did not receive. Las Casas, a Spanish landholder, or *encomendero*, in Cuba, heard a sermon denouncing this injustice which led him to free his Indians. He spent the next half of the century defending the rights of both native and African people. In carefully reasoned writings in Latin and Spanish he stressed that cultural differences do not suppress human rights. He questioned whether natural law supported the claims of the Crown, which caused him to advocate Spain's withdrawal from the Indies. Along with his fellow Dominican Francisco de Vitoria in Spain, Las Casas made an important contribution to international law.

2. PHILOSOPHY IN THE COLONIES

The bulk of colonial philosophy was done by members of religious orders. Each of these orders pursued its own traditions. Franciscans followed John Duns Scotus, while Dominicans, Augustinians and Jesuits developed their interpretations of Thomas Aquinas. In the eighteenth century, Jesuits and Oratorians were key figures in bringing modern philosophy and science to America. American Scholastics remained in close contact with their European colleagues, although seventeenth-century Peruvians complained that Europeans paid their works scant attention.

The most important philosophical sources in the colonies were textbooks published by professors and manuscript classnotes taken down by their students. Other materials included academic programmes which listed the *theses* participants defend publicly. These are useful in tracing the progress of modern ideas. (A thesis on methodic doubt, for example, showed that Descartes was being discussed). Theological works also contained philosophical material. A work on theology by Chilean Franciscan Alfonso Briceño included a series of excursions on metaphysics.

Philosophy textbooks were known as commentaries or (from the seventeenth century) *cursus philosophici* (philosophy courses). Authors mostly used Aristotle's works as a framework to cover the assigned subject and to contribute to debates current at that time. In the eighteenth century, headings were added in modern works to accommodate new interests in methodology, science, mathematics and ethics.

Logic was taught in two parts. Formal, or the 'lesser' logic was called *summulae* since it surveyed the *Summulae logicales* (Summary of Logic) of thirteenth-century logician Peter of Spain. The 'greater' logic follows the structure of Porphyry's *Isagōgē* on universals and the 'predicables', of Aristotle's *Categories* and *Posterior Analytics*, and often of his *Topics* and *Sophisms* (see Aristotle §§ I, 7; Porphyry).

3. PHILOSOPHERS

Augustinian friar Alonso de la Vera Cruz began teaching philosophy in Mexico in 1540 and published the first work (1554) on the subject in the western hemisphere, a two-volume logic book. He also wrote on natural philosophy and current issues and studied the Tarascan language. Dominican Tomás Mercado included in his logic his own translation of Greek texts of Aristotle (see Mexico, Philosophy in).

After teaching in Mexico for sixteen years, Jesuit Antonio Rubio wrote what he hoped would become standard university textbooks in the three core areas of philosophy. His greater work of logic appeared in eighteen editions, between 1603 and 1641, seven of which were dubbed the *Logica mexicana* and became the official textbook in the Spanish University of Alcalá. Four of his works on natural philosophy went through over thirty-five editions. His metaphysics was never published (and is lost). It was, perhaps, eclipsed by Francisco Suárez's *Disputationes metaphysicae* (Metaphysical Disputations) (1597) (see Suárez, F.). Rubio's works appeared in over fifty editions in six European countries. He also found time to study the language of the Aztecs.

The logic of Franciscan Jerónimo de Valera, published in Peru in 1610, was the first philosophy book printed in South America. Peruvian Jesuits Alonso Peñafiel, Nicolás de Olea and José de Aguilar published full courses on logic, natural philosophy and metaphysics.

Juan de Espinosa Medrano (c. 1633-88), known as El Lunarejo, was professor of philosophy and theology in Cuzco, Peru. In his day, he was active in literary and philosophical controversies. His defence of poet Luis de Góngora holds a place in Spanish literary criticism. He was also famous for his eloquence not only in Spanish and Latin, but Quechua, the language of the Incas, in which he composed a biblical play set in Peru. He wrote his (lesser and greater) logic to defend traditional positions against a philosophical rebellion in seventeenth-century Spain which reflected modern impatience with conventional thought. His logic contains an unusual defence of Platonic ideas (see Plato).

Although eighteenth-century philosophers were critical of previous Scholasticism, they usually blended it with modernism. Franciscan José Elías del Carmen Pereira in Argentina is an example of this eclecticism. The Jesuits had founded the University of Córdoba early in the seventeenth century and taught traditional Scholasticism using Rubio's logic as a textbook. By the mid-eighteenth, conservatives complained that 'anti-Scholastic' doctrines were being taught. After the Jesuits were expelled from the region in 1767, the Franciscans, including Pereira continued their modern tendencies. The manuscripts of his course on natural philosophy dating from 1784 are extant.

Other representatives of the modern movement are José Agustín Caballero in Cuba, Isidoro de Celis in Peru, Jesuit Diego José Abad in Mexico and Oratorian Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Well-known scientists, mathematicians and historians included Carlos de Sigüenza y Góngora in Mexico and Pedro Peralta Barnuevo in both Mexico and Peru.

4. FORMAL LOGIC

Sixteenth-century Scholastic logicians at the time of Alonso de la Vera Cruz analysed sentences in several ways. One way, still used in logic, would be to see a sentence like 'Bossy is a cow' as attributing the feature of being a cow, signified by the general term 'cow', to the thing denoted by the name 'Bossy'. However, they often took what logicians of the twentieth century would term a 'many-sorted' approach, wherein they reduced sentences containing general terms to sentences having only terms for things. 'Bossy is a cow', therefore, would be equivalent to a disjunction (a sentence made up of smaller ones joined by 'or'): 'Bossy is the cow *or* Bossy is that cow'. Deictic terms like 'this cow' they called 'wander terms'. Alonso took the disjunction to be true when at least one of the sentences it comprised was true, so that 'Bossy is a cow' is true when at least one cow is Bossy. On the other hand, 'Bossy is not a dog' would be analysed as conjunction (a sentence made up of smaller ones joined by 'and'): 'Bossy is not this dog *and* Bossy is not that dog'. A conjunction is true when every sentence in it is made up of is true. A universal sentence like 'every cow is an animal' is analysed as a conjunction of disjunctions: 'this cow is this animal *or* this cow is that animal... *and* that cow is this animal *or* that cow is that animal... *and*'.

Alonso (1554) and his colleagues formulated rules to expand general sentences into disjunctions and/or conjunctions ('descent') and from these to derive general sentences ('ascent' or 'induction'). In fact, they defined quantification ('Fido is not every dog'), relations ('Peter and Paul are discussing', 'every cow belongs to some man'), modality, the notions of possibility and necessity ('Fido need not wag his tail') and many others.

Alonso's definition of conjunctions and disjunctions is truth-functional: the truth of a compound sentence depends on the truth or falsehood of its parts. He takes the normal

case of a conditional sentence like ‘if Bossy is a cow, she is an animal’ as ‘strict implication’, to use a twentieth-century expression, that is, it implies necessity: ‘Fido cannot be a dog without being an animal’.

In general, Golden Age logic was quite similar to logic today and is often especially interesting where it differs (see Logical and Mathematical terms, glossary of).

5. A THEORY OF SCIENCE

In his *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* (Logica mexicana) (1603), Rubio worked out a partially original theory of the relation of logic to science. Ideally, a science is an axiom system, a structured network of inferences resting ultimately on axioms. Science is general: it is not merely about *this* animal but about *animal* as such. Science is necessary in the sense that it seeks to describe physical law. A science aims at identifying the properties, or *passiones*, of its subject matter. In biology, for example, a statement would attribute the property, say, of *having DNA* to animals. Scientists must also be logicians, who use logic in two complementary ways. From a stock of terms, they construct sentences, link them together to form inferences and finally shape the inferences into a system. This is the practical or constructive (*compositorius*) side of logic. Its theoretical or analytic (*resolutorius*) function comes into play when they trace the paths of inference back to the axioms and break up statements into their constituent terms.

Logic itself is a science, hence an axion system comprising terms, sentences, inferences, as well as a necessary structure. But to Rubio, it is unique because its subject matter is ultimately the same as that of all the sciences and is constructed without any subject matter. (Later logicians use variables to bracket out what is not of logical interest).

Rubio defined the entities logic deals with in terms of relations and converse relations. The above construction and analysis, for example, are the two sides of a *making up* relation. In construction, terms make up statements, statements inferences and inferences are bound together into a system. Analysis is the converse relation of *being made up of*: the network is made up of inferences, these of statements and statements of terms. Another example of relations and converse relations is the predicate and subject of a sentence. A predicate is the relation of *being stated of* and a subject is the converse relation of *being what something is stated of*. These relations are the properties that logic as a science studies and seeks to identify in scientific discourse. The scientist says ‘animals have DNA’, but the logician says ‘*having DNA* is a predicate’, that is, ‘*having DNA* is stated of something (animal)’. In other words, the scientist attributes the logical property of *being a predicate* to the ‘thing’ *having DNA*. However, science and logic deal with different sorts of properties. *Having DNA* is a real property since it belongs to thing in the world like Bossy and Fido. But a logical property like *being stated of* applies only to ‘things’ in

the mind, like *having DNA*. Logical properties are ‘of second intention’ (‘higher level’ would be a twentieth-century expression), since they apply to things as known and they are ‘mental constructs’ (*entia rationis*) in the sense that they do not really apply to them.

Rubio’s theory of logic can be formulated in the following way: logic studies and in some sense constructs higher-level relations and attributes them to entities studied by other sciences. In turn, these entities apply to concrete things.

6. A DEFENSE OF PLATO

Juan de Espinosa Medrano (1688) developed an original defense of Plato with regard to his treatment of the problem of universals. The issue, then as now, has to do with explaining the nature of the general features of things. Logicians say that Fido and Bossy have the universal feature of *having DNA*. Fido and Bossy are concrete things, but what is *having DNA* the universal quality that they share? Thomists (followers of Thomas Aquinas) and the Scotists (followers of John Duns Scotus), grouped together by Espinosa as *peripatetics*, usually rejected nominalist and psychologistic solutions that universals were simply the words or the thoughts of a person. Peripatetics held several varieties of realism, according to which universals, or essences, are somehow more than mere words or private thoughts. However, all peripatetics routinely rejected what they took to be Plato’s theory, which claimed that universals, or ideas, exist *apart* from the concrete, singular things which embody them.

Espinosa wanted to know what peripatetics meant by realism. He carefully isolated the elements found in both Thomist and Scotist theories and came up with a common peripatetic definition of essence. Both theoretical branches claimed, for example, that universals have essential being, that is, they exist as essences, that they do not change, are independent of time and space and, most importantly, that they differ both from concrete things and from God. Espinosa went on to analyse Plato’s position. First, he questioned the usual Neoplatonic and Aristotelian interpretations of ideas: that they are (an aspect of) God or they exist by themselves apart from things. Espinosa believed that, if we judge by Plato’s aim, which was to identify the object of knowledge, then he had only to describe his ideas as the peripatetics described their essences; in other words, what Plato said about his ideas was already *included* in what peripatetics said about their essences. Therefore, if peripatetic essences do not exist apart from things, neither do Platonic ideas. Espinosa did not infer from Plato’s words that ideas do or do not exist apart. What is clear is that ‘the peripatetics, willing or not, have platonized and wounded themselves as they attacked Plato’ (1688: 67) (see Neoplatonism). Espinosa stressed that his interesting claim ‘has not been put forward until now, as far as I know, although (fifteenth-century Dominic of) Flanders and (contemporary Francisco) Araujo have favoured it in part’ (1688: 62). The essences he described are not unlike twentieth-century

abstract entities. Although Espinosa was aware of their ambiguous ontological status, he thought the objections against them could be resolved.

Scholastic rebels of his time, especially a group of Spanish Jesuits, had nominalistic tendencies which Espinosa attacked fiercely. His arguments, he believed, finally put nominalism to rest, after outbreaks of the doctrine during the Greek period (Heraclitus (c.540-480 BC)), in the twelfth and fourteenth centuries (Roscelin (c. 1050-after 1120) and Ockham (c. 1287-1347)) and during the seventeenth century, in Espinosa's own time (see Heraclitus; William of Ockham; Roscelin of Compiègne). Indeed, it was he who wrote nominalism's epitaph:

Thrice slain and then revived, I, Ockam's sect,
A fourth time now follow Euridice;
Lo, here I helpless lie among the shades:
A word, a concept, sans reality. (1688: 128)

7. NATURAL PHILOSOPHY IN THE EIGHTEENTH CENTURY

In his course on natural philosophy or physics Elías del Carmen Pereira (1784) blended modern science and traditional philosophy. He took his ideas from Scholastics such as Anselm of Canterbury, Aquinas, Duns Scotus, Suárez, modern philosophers, such as Francis Bacon, René Descartes, Pierre Gassendi, Baruch Spinoza and G.W. Leibniz, modernizing Scholastics, such as Benito Jerónimo Feijó, Teodoro Almeida and Tomás Vicente Tosca and scientist, such as, Robert Boyle and Torricelli. Pereira's favourite topics were scientific: the vacuum, capillary action, motion, gravity and light. However, he continued to work within the traditional conception of science, as can be gathered from his definition of general physics as the natural body and its properties.

Pereira's use of the traditional categories of matter and form was an example of an old theory disguised as a new one. He claimed to be following the example of the more cultivated nations in his refusal to quibble over prime matter, defining matter as extended particles, which, 'whatever they are', are physically, but not mathematically indivisible, and are formed in various sizes and shapes. The form of a material thing became the manner in which material particles combined, with their relationship giving rise to the specific properties of the material thing.

Pereira framed his theory of light in traditional terms of substance and accident, matter and form. Light, he believed, was not an accident of matter as the Scholastics thought, but a substance and that the effluence theory of Newton and Gassendi was also wrong (See Newton, I.). taking his lead from Nicolas Malebranche, Pereira claimed that the

'matter' of light is the medium wherein it is propagated, that is, the ether which consists of tiny contiguous elastic globules. Its 'form' is the rapid vibratory motion transmitted instantaneously from one particle to another in straight lines. In this particle-wave theory, the globules themselves do not move away from the light source and their vibration has frequency, but little or no amplitude.

Despite his Scholastic vocabulary, Franciscan Friar Elías del Carmen Pereira's world was no longer that of the Scholastics.

See also: Argentina, Philosophy in; Brazil, Philosophy in; Latin America, Pre-Columbian and Indigenous thought in

REFERENCES AND FURTHER READING

- * Aristotle (c. mid 4th century bc) *Categories*, trans. J.L. Ackrill, Oxford: Oxford University Press, 1963. (One of Aristotle's works on logic.)
- * ——— *Posterior Analytics*, ed. W.D. Ross, trans. J. Barnes, Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 1993. (Formulates an account of rigorous scientific knowledge.)
- * Espinosa Medrano, J. de (1688) *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*, Rome. (His defence of Plato on pages 52-73 appeared in Spanish translation in W. Redmond, 'Juan de Espinosa Medrano: Sobre la naturaleza de los universales', *Humanidades* 3, Catholic University of Peru, 1969 : 131-85.)
- * Hanke, L. (1965) *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Boston, MA: Little, Brown & Co. (A readable account of the controversies in which Bartolomé de las Casas was involved.)
- * Irving, L. (1929) *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant of the Seventeenth Century*, Berkeley, CA: University of California Press. (The most complete work on Sigüenza in English.)
- * Lanning, J.T. (1940) *Academic Culture in the Spanish Colonies* Oxford: Oxford University Press. (A classic study of philosophy theses tracing the prompt arrival of modern ideas in Latin America.)
- * Navarro, B. (1948) *La Introducción de la filosofía moderna en México* (The Introduction of Modern Philosophy in Mexico), Mexico: El Colegio de México. (A study of the influence of modern philosophy in eighteenth-century Mexico.)

- * Pereira, E. del Carmen (1784) *Physica generalis* (General Physics), Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, La Plata University; trans. In J. Chiabra (ed.) *La enseñanza de la filosofía en la Época Colonial* (Philosophy Teaching in the Colonial Period), Buenos Aires: Coni Hermanos, 1911: 173-333. (this book blends Scholasticism with modernism.)
- * Porphyry (mid 3rd century AD) *Introduction Isagōgē*, ed. A. Busse, *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, CAG 4.1, Berlin: Reimer, 1887; trans. E. Warren, *Porphyry the Phoenician: Isagōgē*, Toronto, Ont: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975. (English Translation).
- * Redmond, W. (1972) *bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: Nijhoff. (The standard bibliography of source material and secondary literature.)
- * ——— (1974) 'Latin American Colonial Philosophy: The Logic of Espinosa Medrano', *The Americas* 30 (4): 192-212, Washington, D.C: Academy of American Franciscan History. (The logic of Espinosa in its historial setting.)
- * ——— (1979) 'Formal Logic in New Spain: The Work of Fray Alonso', *International Philosophical Quarterly* 19 (3): 331-51. (A history of colonial logic and a nontechnical description of its content.)
- * ——— (1984) 'Lógica y ciencia en la *Logica mexicana* de Rubio' (Logic and Science in Rubio's *Mexican Logic*), *Quipu: Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología* (Quipu: Latin American Journal of the History of Science and Technology) 1 (1): 55-82. (A full account of Rubio's concept of logic and science and their interrelation.)
- * ——— (1991) 'El Lunarejo on Abstract Entities', *Concordia : Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Concordia : International Journal of Philosophy) 20 : 91-8, Aachen, Germany : Augustinus-Buchhandlung-Verlag. (Espinosa's defence of Plato.)
- * ——— (1993) 'Logik, Wissenschaft und Literatur' (Logic, Science and Literature), *Concordia : Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Concordia : International Journal of Philosophy) 24: 24-33, Aachen, Germany : Augustinus-Buchhandlung-Verlag (Interesting discussion on logic and literature.)

- * Redmond, W. and Beuchot, M. (1985) *La lógica mexicana del Siglo de Oro* (Mexican Logic in the Golden Age), Mexico: National University of Mexico. (Historical and technical aspects of the logic of de la Vera Cruz, Mercado and Rubio.)
- * ——— (1995) *La teoría de la argumentación en el México colonial* (Argumentation Theory in Colonial Mexico), Mexico: National University of Mexico. (Analysis of logical argumentation in Mexico from the sixteenth to eighteenth centuries.)
- * Rubio, A. de la Rueda (1603) *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* (Logica mexicana), Alcalá: Cologne, 1605; Valencia, abridged edn, 1606. (The author's original theory of the relation of logic to science.)
- * Suárez, F. (1597) *Disputationes metaphysicae* (Metaphysical Disputations), in *Opera omnia*, vols 25-6, Paris: Louis Vives, 1856-66; repr Hildesheim: Olms, 1965. (Suárez's systematic presentation of metaphysics).
- * Vera Cruz, A. de la (1554) *Recognitio Sumularum* (Examination of the *Summulae* (of Peter of Spain)), vol. 1, *Dialectica Resolutio* (Analysis of Logic), vol. 2, Mexico City. (Suárez work on metaphysics perhaps eclipsed that of Rubio.)
- * ——— (1557) *Physica speculation* (Speculation on Physics), Mexico City. (The author speculates on physics.)

XI. A Logic of Religious Faith and Development

Tipo de publicación: Capítulo.

Año de publicación: 2000.

Datos de publicación: *The Rationality of Theism*, ed. A. G. de la Sienna, (Poznan Studies for the Philosophy of the Sciences and of the Humanities, Leszek Nowak) Amsterdam: Rodolphi), pp. 35-59.

ABSTRACT

This paper contains a technical account of Aquinas' distinction between faith and knowledge, a distinction which is essential to understand Scholasticism. Making a heavy use of symbolic logic, it presents a "logic of faith" which is used in the final section to present a view of maturing in the Christian life.

Moreover, should someone prove to me
that Christ is outside of truth,
and were it really that truth is outside of Christ,
I would wish rather to remain with Christ
than with truth.

Dostoevski

What is truth?
Truth is so noble, were it
that God could turn away from truth,
I would wish to cling to truth
and I would wish to forsake God.

*Eckhart*²⁵⁴

Pascal plumped for the God of Abraham, Isaac, and Jacob over the God of Philosophers, and Kant banished God from (pure) reason.²⁵⁵ Theologians have often proclaimed faith above reason and logic. I review here, with the help of current epistemic logic, a traditional attempt to relate faith to reason and deal with the paradoxes that arise from this attempt.

254 Dostoevski: Letter 61 (to Vizine), 1854, *Pis'ma*, ed. Dolinin (Moscow, 1928), 1:142; Eckhardt: sermon 26, "Muller, venit hora," *Predigten*, 2:1-4, ed. Quint (Stuttgart, 1968), pp. 24-25.

255 *Pensées*, 449.

For the Christian tradition I will use St. Thomas Aquinas and for the logic J. Hintikka.²⁵⁶ First I will relate a theory of faith based on Thomas to epistemic logic (1.) and then trace some logical consequences of various logical forms of faith within this framework (2.).

Christian mysticism (and that of other religions) teaches that a committed person's understanding of God changes in somewhat predictable ways during a maturing process which is essentially bound up with the paradoxical nature of religious belief. Lastly, then, I will relate my analysis of faith to this teaching and suggest how logic might apply to religious cognitive development (3.).

PART I: FAITH, KNOWLEDGE, AND BELIEF

With Aquinas, I take faith in the cognitive sense of assenting to tenets (propositions). The logic of faith involves the epistemic acts and states of knowing and believing propositions to be true. These acts and states are, of course, relative to the person believing or knowing, and I assume with Hintikka that my examples (Al and Beth, Dostoevski, Bonhoeffer, etc.) are logical in the sense that they are able to draw the logical conclusions from their knowledge, belief, and faith, or at least to recognize these conclusions when they are pointed out to them.²⁵⁷

A. KNOWLEDGE

I assume a strong sense of “knowing” traditional in philosophy: true belief with justification. Knowledge therefore entails three elements: belief, truth, and justification.²⁵⁸ If Al knows that God exists, then Al believes that God exists, God does exist, and Al is justified in so holding. Another way of putting the element of truth-entailment: if God does not exist, then Al does not know that He does.²⁵⁹

256 I use (without aspiring to an exegesis) Aquinas' tract on faith, *Summa Theologica* II-II:1-16, marking references “F” without “II-II”; I prefix the Roman numerals to other references to the *Summa* and abbreviate the *Summa contra Gentiles* “SCG.” I presuppose Hintikka's epistemic logic in *Knowledge and Belief* (Ithaca and London, 1962), and mark references “H” followed by the page number.

257 H36. See Hintikka's discussion of “defensible” and “self-sustaining” (H31ff).

258 I use Hintikka's notation in these footnotes (H10-11): Kap (“the person a knows that p”), Bap (“the person a believes that p”), Pap (“it is possible, for all a knows, that p”), defined as NKaNp, and Cap (“it is compatible with everything a knows that p”), defined as NBaNp (since epistemic operators must be followed by an individual symbol they cannot be confused with propositional connectives). Kap entails that Bap, that p, and that a is justified (I omit other elements such as indefeasibility).

259 ECKappCNpNKap.

For Aquinas knowing (*scire*) ends inquiry (*inquisitio*) and brings certainty. “Knowledge (*scientia*)” connotes “science,” an axiom system where conclusions are “known (*scitum*)” as inferred from intuited or “seen (*visum, videre, visio*)” principles.²⁶⁰ Knowledge is justified by sufficient “grounds (*inductivum, inducere*),” or, evidence, understood in Aquinas’ sense of “the object itself naturally moving the mind to assent.”²⁶¹ The evidence is direct when the object is known (*cognitum*) immediately (as when the mind “sees” axioms in geometry) or indirect when the object is known inferentially (as when it “knows” theorems derived from the axioms).

I understand Aquinas’ “seeing” to include intuition of immediately known propositions, even such as “I see a tree”; thus, his *videre* (in this wide sense) and *scire*, parallel to basic and derived knowledge, together correspond to the strong sense of knowing.²⁶²

We are not free toward knowledge, according to Aquinas; once AI sees the evidence for two plus two being four, he is not free not to know it.²⁶³

Thomas admitted knowledge of certain types of religious propositions. I allow for the possibility of religious knowledge, either basic or as the result of inference, either complex or “immediate.”²⁶⁴

B. BELIEF

Belief is not truth-entailing like knowledge: AI may with consistency believe a false proposition to be true even if he cannot know it to be true. But a belief is more than a sentiment or an inkling; as Hintikka, I take “belief” in the strong “primary” meaning of a “really considered opinion,” “amenable to rational persuasion,” presupposing “a certain amount of rationality.”²⁶⁵ “Believing,” then, when unqualified, is always used here in a sense strong enough for Hintikka’s doxastic logic (logic of belief) to apply.²⁶⁶

260 F2:1.

261 F1:4; “grounds” has a wide sense for Aquinas (F2:10:ad2; 2:9:ad3).

262 Aquinas associates necessity with *scire* and *faith* in F1:5:ad4, but he does not mean to exclude contingent propositions from faith. *Scientia* as an intellectual virtue is only of necessary matters (F4:8; I-II:57:5:ad3), but *visum* in F1:4 means what “moves sense and understanding to *cognitio*.” I will use the K-operator when Aquinas’ words imply knowledge entailing belief, truth, and evidential justification.

263 The mind’s “assent of knowledge is not subject to free will, because the knowing person is compelled to assent by the force of the proof” (F2:9:ad2).

264 See the process Aquinas describes in I:13:3, or A. Plantinga, “Rationality and Religious Belief,” *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. S. M. Cahn and D. Schatz (Oxford, 1982, 255-277), p. 274, or G. I. Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1970), p. 70.

265 No mere surmise, guesswork, hunches, “convictions or commitments,” “impressions,” “seeming” (H38, 26, 28-29). As Hintikka, I use the operators K and B of the “primary senses” of the verbs “know” and “believe” (H28).

266 R. Swinburne applies a weaker doxastic logic to religious faith, *Faith and Reason* (Oxford, 1981), where to be believed a proposition need only be “marginally” but not “significantly” probable (pp. 5,7); such belief amounts to Aquinas’ “suspecting.” There are many contexts, of course, where belief means suspicion and implies a different logic.

Religious knowledge, as any knowledge, entails belief. I also allow for the possibility of religious belief which is neither knowledge nor faith; that is, having rational grounds sufficient for belief but lacking justification for knowledge, and, for whatever reason, not constituting faith.

Aquinas distinguished four degrees of propositional commitment:²⁶⁷ (1) Knowing (and understanding, *intelligere*), when the mind firmly “assents (*assentire, assensio*)” to a proposition and “adheres (*adhaerere, adhaesio*)” firmly to its truth-value (*pars*, its truth or falsehood). Assent means grasping (*capere*) the content and judging it true or false.²⁶⁸ (2) Opining (*opinari*), when the mind, lacking strong assent, adheres to one truth-value not firmly but with misgiving (“fear of error”).²⁶⁹ (3) Suspecting (*susplicari*), when the mind, “guided by a slight clue (*tenetur aliquo levi signo*),” “inclines (*declinare*)” more to one truth-value than the other. (4) Wavering (*dubitare*), when the mind vacillates between the truth and falsehood of the proposition.

Following Thomas’ analysis, we may distinguish three epistemic cases. (1) Knowledge requires strong assent to the proposition and firm adherence to its truth-value. (2) Belief in the strong sense presupposes a minimum assent to the proposition and minimum adherence to its truth-value. Outside of faith, Aquinas thought, assent should have rational grounds, i.e., be based on natural reason. (3) The mental acts of suspecting and wavering do not constitute belief in the strong sense.²⁷⁰

A certain tentativeness characterizes epistemic acts lacking strong assent: the mind goes on “thinking (*cogitatio*)” and “asking (*inquisitio*).”²⁷¹ The less the evidence, the more the will may move the mind to assent, and hence the more freedom there is (for good or ill) for inclining to a truth-value.²⁷²

267 Especially F2:1.

268 F9:1; these are the fundamental mental acts of apprehension and judgment.

269 Opinion (*opinari, opinio*), “weak and infirm,” sometimes ethically deserving (F2:9:ad2), characterized by contingency (F1:5:ad4), misgiving, and even willfulness (F1:4), may constitute belief. Aquinas also speaks of “(*mente*) tenere, hold in the mind” (5:3, etc.); he tends to reserve “*credere* (believing)” for “holding on faith”; the word may have other connotations such as trust (F2:2).

270 The cases are: (1) Kap, (2) Bap, and (3), for both suspecting and wavering, KNBapNBaNp.

271 F2:1.

272 F1:4; 2:9.

C. FAITH

1. Basic Notions

Aquinas carefully defined “taking on faith.”²⁷³ Faith concerns revealed “matters divine (*circa divina*),” but also certain temporal affairs in their relation to God. He was thinking mainly but not exclusively of the articles of the creed.²⁷⁴ From the human viewpoint, the object of faith is something “stateable (*enuntiabile*),” an intelligible, abstract, structured proposition (something judged about something), “suitable for being held on faith (*credibile*),” “proposed (*id quod proponitur*)” for acceptance, “of faith (*fidei*).”²⁷⁵ As other cognitive acts, faith terminates at the concrete “thing (*res*),” in this case, First Truth, God.²⁷⁶ The faithful may be called upon to acknowledge their faith (*confessio*), but faith is essentially a cognitive (mental) act or stable state, a *habitus*.²⁷⁷

St. Thomas distinguished two kinds of religious propositions (along Pascal’s line) and two characteristic ways of holding for them. Some propositions, “preambles” to faith, are open in principle to natural reason.²⁷⁸ Their content centers on God as Being from Himself, from Whom all other beings derive. Some people may have knowledge of preambles while others have faith in them.²⁷⁹ Such knowledge rests on evidence in created things “which can lead (*perduci*) us to recognize (*cognoscamus*)” God’s existence, attributes, and transcendence.²⁸⁰

Other propositions, which I call “fidic,” Thomas considers beyond human reason, in the sense that people do not have the wherewithal to intuit or infer them. In content they are eschatological, about God as Savior, Redeemer, Who fulfills our destiny.²⁸¹ Examples are God’s being threefold and His becoming flesh; there is a strong ethical content as well.²⁸² The only epistemic act or state corresponding to fidic propositions is faith.

Both preambular and fidic tenets for Aquinas are disclosed in Holy Writ and tradition and both are required of the community (*fidei*). The same person may know one preambular proposition and have faith in another, either preambular or fidic. And a person may of course first have faith, then come to know, that a preambular proposition is true.

273 F1:1; “*fides de qua loquimur*.” I will speak equivalently of “holding” (“taking” etc.) a proposition “on faith,” and “having faith in” a proposition.

274 F1:6:ad1, 1:6-8. I. M. Bocheński presupposes a “heuristic rule” in this context, *The Logic of Religion* (New York, 1965), p. 60.

275 F1:1-2.

276 F1:1,2; 1:2:ad2.

277 F2:3; F3:1; a speech-act (*exterior locutio*) signifies the inner concept (*conceptus interior*), what the heart conceives (*id quod in corde concipitur*). Aquinas’ *habitus* has a certain analogy to Hintikka’s “occasion” (H7-8).

278 F2:10:ad1; 1:5:ad3; 2:10:ad2.

279 F1:5.

280 I:12:12; God’s attributes are implied by His relatedness to things as their Source.

281 Happiness (*beatitudo*), “what we hope to see in the homeland” and “directly relates us to everlasting life,” F9:3; SCG I:1, what “helps” us toward joy in God; F1:6; 1:1; 2:2; 1:6:ad1.

282 I:12:13:ad1; F8:2; F9:3 (“faith extends to behavior”).

Only fidic propositions constitute the object of faith in the objective sense for Aquinas. The reason is that in faith the two constituents of assent, grasping the content and judging it true or false, are deficient: in faith, he said, we recognize (*cognoscere*) neither the essence of the reality nor the truth of the proposition— only that “what appears externally does not oppose the truth.”²⁸³

2. The Epistemic Status of Faith

Aquinas fitted faith into his epistemic calculus, thereby stating at least two key logical principles.

Truth-Entailment

Like knowledge (and understanding) and unlike other epistemic situations, faith carries with it strong assent to the proposition with strong adherence to its truth-value, and it gives certainty. Indeed, for Aquinas, faith, like knowledge, is truth-entailing, a truth principle we may state as follows:

Al does not have faith that any false proposition is true,
any more than he *knows* that a false proposition is true.²⁸⁴ If God did not become flesh,
Al does not have faith that He did.

Unknowing

Faith, unlike knowledge but like “opinion,” suspicion, and wavering, remains tentative, “unfinished.” Aquinas held a traditional teaching that faith and knowledge are incompatible, stateable as the unknowing principle:

if Al has faith that a proposition is true, then he does not know that it is true.²⁸⁵

If he has faith that justice will out, he does not know that justice will out.

The unknowing principle applies objectively only to fidic propositions, for when the mind assents to them in faith it lacks adequate natural grounds, is never “sufficiently moved by its proper object.”²⁸⁶ Fidic propositions are unintuitable, unseen (*non visum*) or non-apparent (*non apparens*), since they transcend (*excedunt*) natural reason, lie above (*supra*) human understanding, lack obviousness (*manifestatio*).²⁸⁷ The very rationale of faith (*formalis ratio objecti*) is that God has disclosed to us things about Himself that we do not “see.”²⁸⁸

283 F8:2; but he spoke of “seeing” God (II-II:175:3:ad2). Certain of either type of proposition could be considered basic (A. Plantinga, p. 270).

284 “Nothing false can underlie (*subesse*) faith” (F1:3). Aquinas appeals (F2:1; 4:1) to *Hb* 11:1 and Augustine’s “thinking with assent” (*De Praedestinatione Sanctorum ad Prosperum*, ML 44:963). Al’s faith entails p, or equivalently, Np entails that he does not have faith in p.

285 F1:5; so Al’s faith that p is inconsistent with Kap; equivalently, his faith entails NKap or Kap entails that he does not have faith. Aquinas refers on this point (F4:1, 2:1, 5:1) to *Hb* 11:1 and Augustine, *ibid.*, also *In Joannem*, ML 35:1690 and *Quaestionum Evangeliorum Libri Duo*, ML 35:1352 and in SCG I:6.

286 F1:4; 1:4:ad2; F1:5:ad4.

287 F1:4-5; 1:6; 8:2; 4:8:ad3; 4:1.

288 F1:1; 1:4, disclosedness and unintuitability are the criteria of the faith object; unseeness belongs to the essence of faith, constitutes the formal reason for holding a faith proposition, and structures the creed (F1:6; 1:6:ad2).

As we have seen (B), a person is not free to withhold assent when evidence is sufficient for knowledge; however in the case of faith there is freedom, the insufficiency of evidence providing the leeway to give or withhold assent.²⁸⁹

3. Aquinas' Justification of Faith

Aquinas offered a theory to account for the paradoxical character of a faith which for him is inevident yet certain, implying both truth and unknowing.

Asking if it is not irresponsible (*levitatis*) to hold a religious tenet without proper grounds, he answers that in faith it is the will, not the evidence, that moves the mind to assent.²⁹⁰ Kant referred religion to the practical reason, analogous to the will. William James allowed our "passional nature" to decide for faith "in spite of the fact that our merely logical intellect may not have been coerced"; Kierkegaard's notion of faith is also voluntaristic.²⁹¹

Still, faith is not wishful thinking (as "opinion" often is) because it is God, said Thomas, Who both supplies the content (through revelation) and moves the will (through grace) to assent to it. The divine initiative from "outside our nature" makes up for the deficiency in natural grounds for faith.²⁹² God, Who is essentially beyond our ken, has chosen to disclose Himself in a socio-historical revelation and subjectively "helps" us to assent to His Self-disclosure by "inwardly moving" the will by grace.²⁹³ It is the deficiency in evidence in the object of faith which gives the faithful person the freedom to respond to God's "inviting."²⁹⁴

This explanation of how faith can be both inevident and yet justified is circular in the sense that the explanation itself is inevident and so must be accepted on faith.²⁹⁵ So the explanation does not free faith from paradox; an epistemic break remains. On the contrary, for Aquinas epistemic paradox is not only unavoidable, but actually constitutes orthodoxy.²⁹⁶

289 Faith is ethically deserving, since it is subject to free will and grace (F2:9; see 2:9:ad2).

290 *Inductivum*, F2:9, third objection and response; SCG I:6; in general it is improper for the will to move reason to assent, even in faith (F1:4; 2:9:ad3; 2:10; 5:3; 1:4; 2:1:ad3).

291 *The Will to Believe* (Dover, 1965) p. 11.

292 F2:9:ad3; the grounds (*inductivum*) are the "authority of divine teaching seconded by miracles" and the "inward prompting (*instinctu*) of God inviting."

293 F2:3; I-II:109:1.

294 F2:9.

295 For a person to hope, Thomas wrote, "the hope-object must be proposed to him as possible" by faith, and this object is "in one way eternal happiness and in another the divine help" or grace (II-II:177).

296 F6:1, speaking of pelagianism, appealing to *Eph* 2:8-9 (*sed contra*); "natural" grounds for faith would remain intact.

4. Faith and Belief

Aquinas does not require that faith lack all grounds, only evidence adequate for knowledge. He admits that heeding “persuasive arguments” may be external grounds (*causa... exterius inducens*) for faith.²⁹⁷ Indeed, it is praiseworthy to endeavor to know a tenet taken on faith.²⁹⁸

However, for Thomas faith does not amount to belief in our strong sense, since, for lack of sufficient rational grounding, it may coincide with suspecting or wavering (B.). For both Hintikka’s belief and Thomas’ natural assent, reason must significantly come into play. Either the mind, in faith, is moved by natural rational grounds sufficient for belief in the strong sense or it is not; if such grounds are present, the faith is belief, but if not, the faith is not belief. Hence faith is not belief-entailing.

Of course if we understand “belief” to presuppose, not a minimum of natural, rational grounds (*inductivum*), but any sort of grounds adequate for minimal (not necessarily “firm”) assent and adherence to the truth-value and for the applicability of doxastic logic, then all faith, according to Aquinas, is belief. In this wider sense of “belief,” which I will call “adequate,” he would take faith as true belief without natural evidence sufficient for knowledge, and knowledge as true belief with such evidence.²⁹⁹ Adequate belief is implied by, but does not imply belief in the stricter sense.³⁰⁰ In sum, Aquinas would say that faith is always adequate belief and never knowledge, but it may be strong natural belief, suspecting or wavering.

The fact that faith does not entail strong natural belief is a further sign that it involves an epistemic break. Even religious thinkers, often with apologetic intent, have denied that faith entails not only knowledge but all “propositional belief.” They may emphasize other aspects of faith such as trust or commitment (“pragmatic” or also of faith, acting as if or on assumptions).

297 Also “witnessing miracles” (F6:1; 2:9:ad3), arguments removing blocks and showing that faith is not impossible, preambles (F2:10:ad2; 1:5:ad2); SCG I:6. Faith has a “sort of inquiry” about its grounds (*per quae inducitur*): being spoken by God or confirmed by miracles (F2:1:ad1). However, they are insufficient for faith (F2:9:ad2; 2:10: ad2). Aquinas himself brings forward “likely (verisimiles)” but “weak” and “inadequate” arguments for faith in SCG I:8,9. Bocheński (pp. 146ff) analyzes “pragmatic” justifications of faith as “verification” procedures (not strictly logical but found in science), where the tenet is a hypothesis implying and confirmed by at least certain types of human experiences. 298 “For when a person’s will is eager for faith (*ad credendum*), he loves the truth he takes on faith, thinks about it and embraces any grounds he can find for it” (F2:10). Considering knowledge is subject to free will and is deserving “if referred to the goal of love: God’s glory and neighbor’s advantage” (F2:9:ad2).

299 Of the various senses of “knowing” brought together by Hintikka (H19) from Ayer, Urmson, and Chisholm, Aquinas would agree that in faith “further information” would not have made him change his mind and he has “a right to be sure,” but not that he has “all” or “adequate” evidence needed, nor that he is in an “evidential situation.”

300 I add a superscript “d” to the B (also C) operator when belief is “adequate,” that is, involving sufficient assent and adherence to the truth-value (not necessarily resting on natural reason) so that doxastic logic applies: Bdap (“a believes on adequate grounds that p”); CBapBdap but not EBapBdap, since not CBdapBap.

PART II: FAITH AND LOGIC

A. FORMS OF FAITH

I will now discuss some logical consequences of faith according to the three epistemic elements of belief, truth, and unknowing. I will do this piecemeal, both to facilitate the presentation and to accommodate different logical interpretations of faith. When taking faith here as implying belief, “belief” has the wider sense: based on rational and/or other grounds (even from “outside our nature”), and I assume that Hintikka’s doxastic logic applies to this wider sense, since, as we shall see, such application is called for by Aquinas’ notion of consistency and *sacra doctrina* (II.B).³⁰¹ I will also consider the assumption that faith does not entail belief (II.F). Finally, I show the result of conjoining religious propositions known, believed, and held on faith (II.H).

Any combination of the three elements entailed by a particular form of faith should not necessarily be taken to entail such faith (as an equivalence) or to define it. The reason is that faith may have other requirements (for Aquinas the tenet must be revealed, the faith-act must be free yet “helped” by grace, etc.). For example, if faith is taken to imply adequate belief, truth, and unknowing (G), we should not assume that a person has faith in a tenet merely because he has true (adequate) belief in it without natural evidence sufficient for knowledge.³⁰²

When comparing epistemic attitudes of the same person or of different persons, we are, of course, concerned with the meaning they give to their words. Since the letter of a faith tenet, say, can be taken to express different propositions, it is to the propositions that we refer (III.B.2).³⁰³

B. FAITH AS ADEQUATE BELIEF

Let us draw some logical consequences of presupposing that faith logically entails adequate belief in the sense just explained:

if A1 has faith that a proposition is true, then he believes on adequate grounds that it is true, or, equivalently, if he does not believe it in this sense he does not have faith in it.³⁰⁴

301 Hence I use B^x of faith instead of the narrower B , and abbreviate “the person x has x -type faith that p ” as F^x , where the letter replacing the superscript x distinguishes the sets of logical elements implied by various notions of faith: “ b ” marks faith as entailing adequate belief (CF^b), “ t ” as entailing adequate belief plus truth (CF^t), “ u ” as entailing adequate belief plus unknowing (CF^u), “ i ” as entailing truth and unknowing (CF^i), and –St. Thomas’ sense– “ f ” as entailing all three elements (CF^f); note that CF^f and CAF^f are not the same. For a treatment of faith implying undifferentiated belief, see Redmond, “A Logic of Faith,” *Philosophy of Religion* 27, 165-180, 1990.

302 CF^f does not necessarily entail EF^f or IF^f . One could of course define faith by expressing all the conditions required.

303 We must leave room for maturing and perhaps “faith development” (J.W. Fowler, *Stages of Faith*, Harper and Row, 1981, pp. 182, 198) and differences in “language-games” (L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed. C. Barrett, Berkeley, 1966).

304 CF^b entails CNB^b , hence also CNB^b and CNB^b .

Consequences of faith as belief will also hold for faith as belief plus other elements of truth and unknowing.

1. Consistency

Ideally, thought Aquinas, faith is internally coherent and consistent with the rest of the belief system; i.e., no contradiction can be derived from tenets held on faith or from any of these and beliefs not held on faith. Aquinas thought that in general “contrary opinions (*opinionēs*) cannot be in the same [person] at the same time.”³⁰⁵

Faith-propositions form a logically structured base of theology.³⁰⁶ As a stable mental state or habitus, faith is so unified (*ex formali ratione habet speciem*) that if one tenet is rejected the guarantee (*infallibilis regula*) of the system is lost.³⁰⁷ Not only scientific *habitus*, but also merely probable thought (“dialectics”) is logically structured; logic applies not only to known propositions, but propositions believed and taken on faith. Nor can the truth of faith oppose (*contrariatur, contrariam esse*) that of reason and of philosophy.³⁰⁸

Since ideally we do not believe inconsistent propositions, any form of faith entailing belief must be consistent. We have, then, *consistency* consequences:

Al does not have faith that inconsistent propositions are all true (or that a self-inconsistent proposition is true),

nor does he have faith that one proposition is true and believe or know “naturally” that another inconsistent with the first is true.³⁰⁹

Al does not take on faith that God is both eternal and temporal if these attributes are taken as contradictory.³¹⁰ Nor does Al have faith in the conjunction of propositions—if they are construed to imply a contradiction—“there is only one God,” “the Father is God,” “the Son is God,” and “the Father is not the Son.”³¹¹

The consistency requirement excludes double-truth theories. Ideally, the Averroists did not hold “naturally” that there is a single agent intellect yet have faith that everybody has one, nor did Galileo take on faith that the earth is stationary and believe or know profanely that *eppur’ si muove*. Where theories of evolution and “creationism” are inconsistent, if Al

305 SCG I:7. In scholasticism, contrary propositions are often related as Dpq (NKpq) and contradictory as Jpq (NEpq). I understand inconsistency as Dpq, without developing it modally (NMPKpq).

306 FI:6.

307 F4:6 (cf. 1:9); 5:3.

308 SCG I:7; *De Unitate Intellectus contra Averroistas and De Aeternitate Mundi contra Murmurantes*.

309 Where Dpq (*a fortiori*, Jpq), DF^bapF^baq, NF^baKpq; DF^bapF^baNp, NF^baKpNp; where CpKqNq, NFbap; where DKpqr, NF^baKKpqr, etc. But where Dpq, JF^bapF^baq is not a theorem, nor CF^bapF^baNq (unless faith is equivalent to belief). Where Dpq (*a fortiori*, Jpq), DF^bapBaq, DF^bapB^daq, DF^bapC^daq (not DF^bapCaq). DF^bapNB^dap (not DF^bapNBap). Where Jpq, DF^baNpB^daNq, DF^baNpBaNq, DF^baNpNB^daq (not DF^baNpNBaq). Where Dpq, DF^bapKaQ. Where Jpq, DF^baNpKaNq. But where Dpq, F^bapPaq is not a theorem, nor where Jpq, DF^bapNKaQ, etc.

310 Using a paraconsistent logic, L. Peña, in the tradition of Nicholas of Cues, applies opposing predicates to God; *La Coincidencia de los opuestos en Dios* (Quito, 1981), p. 491.

311 A. Martinich, “Identity and Trinity,” *The Journal of Religion*, vol. 58, n. 2 (April, 1978), 169-81, and “God, Emperor and Relative Identity,” *Franciscan Studies*, vol. 39, Annual xvii (1979), ¹⁸⁰⁻¹⁹¹.

takes creationism on faith he does not accept the theory of evolution.³¹² Dostoevski did not hold on faith a tenet about Christ that was proven to him to be false.³¹³ If the fact of evil is inconsistent with the existence of an almighty, all-knowing, and morally good God, Al does not know there is evil in the world and have faith that God exists. If Beth knows that circles cannot be squared, she does not have faith in God's unrestricted omnipotence.

On the other hand, it is not inconsistent for Al to have faith that the Word became flesh without knowing whether this is so or not; in fact, such is the normal case of faith for Aquinas.³¹⁴ Nor is it inconsistent for him to accept on faith and to believe naturally in the strong sense that God exists.

2. Theology

Aquinas thought a religious science, called "holy teaching (*sacra doctrina*)" or "theology," is possible. Profane sciences consist of propositions inferred ("known") from intuited ("seen") principles (I.A). Theology has the same axiomatic structure as science, but its principles are *unintuited* faith propositions. Logic, therefore, must apply to this structure in its entirety; however, not all elements of this structure are held on faith (II.H).

Hintikka supposes that epistemic logic applies in "most knowledgeable" possible worlds, where people follow out, at least if challenged, the consequences of what they know and believe.³¹⁵ I am assuming most faithful possible worlds, whose dwellers are ideal theologians in the sense that they accept what is implicit in both their natural beliefs and their faith, when it is pointed out to them (I). So we have a holy-teaching consequence:

If Al has faith that a proposition is true, he also believes (on grounds adequate for minimal assent and adherence to truth-value, but not necessarily on faith) that any proposition it entails is true.³¹⁶

If Beth has faith that God became flesh, she also believes that He exists, since God's existence follows from His becoming flesh. But she need not have faith that He exists, since she may know that He does (II.H).³¹⁷ Aquinas intimated that he himself took the incarnation on faith but had knowledge of God's existence.

312 Where Dpq , $CF^bapNBaq$ and CF^bapB^daNq are theorems, but $CF^bapBaNq$ is not; nor is CF^bapF^baNq unless faith is equivalent to belief.

313 See quotation at the beginning of this article; but Dostoevski's "symbol" about Christ (also in the same letter 61) allows for other interpretations than that $KKaNpF^bap$ (implying $KNpF^bap$).

314 $Fbap$ is consistent with $KNKapNKaNp$ (H12-13); Aquinas accepts $Ffap$.

315 H36.

316 Where Cpq , DF^bapNB^daq or CF^bapB^daq , but not CF^bapBaq , nor (unless faith is equivalent to belief) CF^bapF^baq . The following propositions are consistent, where Cpq : $Fbap$, $Bdap$, Bap , $NKap$, $Bdaq$, Baq , Kaq , $NFbaq$.

317 Of course if Beth believes a tenet she does not disbelieve it or know it to be false (CF^bapC^dap , CF^bapCap and CC^dapPap).

An ecumenical consequence now applies:

It is not the case that Al has faith that a proposition is true and Beth has faith or knows that another inconsistent with the first is true.³²⁵

Actually, the Greeks do not have faith that the Spirit proceeds from the Father alone and the Latins that He proceeds *Filioque*. The Pope did not have faith that the sun is stationary while Galileo knew that it moves. However, Al might have faith in one proposition and Beth merely believe another inconsistent with Al's; in this case Al is right and Beth wrong.³²⁶

Also, if Al believes St. Paul had faith that law does not save, then Al believes that it does not; and if Al knows that Paul had such faith, then he knows for himself that law does not save.³²⁷

D. FAITH AS BELIEF AND UNKNOWING

Faith as implying both belief and Aquinas' unknowing principle (I.2) is "mere (adequate) belief" and implies the consequences of consistency and holy-teaching.³²⁸ Such faith involves a knowing-not-whether consequence:

if Al has faith that a proposition is true, then he does not know whether it is true.³²⁹

If Al knows whether miracles happen, he does not have faith either that they do or that they do not.³³⁰ As we saw (I.B), Aquinas recognized the consistency of knowing a proposition entailed by one held on faith and hence unknown.³³¹

E. FAITH AS TRUTH AND UNKNOWING

Regardless of whether or not it also entails belief, any notion of faith that incorporates both of St. Thomas' principles (entailment of both truth and unknowing, I.2) has a curious logical consequence called epistemic inconsistency.³³² This does not mean that such faith is logically inconsistent; only that it sounds somewhat odd for Al to state the two elements together: "God is almighty, but I do not know that He is."³³³ Epistemic inconsistency may be stated as a knowing-not-you-are-faithful consequence:

325 Where Dpq, DF^rapF^bq and DF^rapKbq.

326 Where Dpq, Ftap and Bbq are consistent and CKF^rapBbqKKB^dappKBbqNq.

327 CBaF^bbpBap; CKaF^rbpKpKap.

328 CF^uapKB^dapNKap.

329 CF^uapKNKapNKaNp, CAKapKaNPNF^uap.

330 CAKapKaNPKNFuapNFuaNp, CFuapKpPapCap, and CFuapKpPapCap: if Beth has faith that God became flesh, then His having become flesh is consistent with her knowledge and belief, but His not having become flesh is consistent with her knowledge, not her faith.

331 Where Cpq, F^uap and Kaq are consistent (and CAF^uapKaQB^daq, CKapBaQ).

332 CF^uapKpNKap; see H79ff.

333 The example is Hintikka's (H100), who does not think such statements are as odd as, say, similarly structured scientific statements, since "the purposes of religious discourse are not normally defeated by the speaker's failure to know what he is saying in the way the purposes of scientific (factual) discourse are thereby defeated."

Al does not know that he has faith.³³⁴

It is logically inconsistent for Al to say “I know that I have faith that God is almighty,” where “I have faith” entails “God is almighty but I do not know that He is.” However, Al may without any inconsistency (but perhaps wrongly) believe that he has faith, and he may know that he does not have faith.³³⁵

Epistemic inconsistency is another, strong, indication that faith, in the traditional sense that Aquinas explained, is logically paradoxical. However, he was not aware of the epistemic inconsistency which follows from his principles of truth and unknowing.

The knowing-not-whether consequence (II.D) also applies to faith entailing truth and unknowing; if Beth has such faith that God is almighty, then God is indeed almighty, but she does not know whether He is almighty or not.³³⁶

F. NON-BELIEF-ENTAILING FAITH

If we suppose that faith does not entail belief to which logic applies, the consequences such as consistency and sacred doctrine are deeply altered. C. S. Lewis remarked that Christians are supposed to think it “positively praiseworthy” to maintain their faith “in the teeth of steadily increasing evidence against it.”³³⁷ If faith does not entail belief, it will indeed be compatible with strong counter-evidence.

Let us suppose that faith entails only unknowing, not belief or truth. If Al has such faith that justice will out, he may of course be wrong, but he may also, and consistently, not only believe but actually know that justice will not out.³³⁸ If Russell knows that God does not exist, he may consistently have faith that He does.³³⁹

If Al’s faith that God exists implies only truth but not belief, he may consistently be an agnostic, wavering over whether God exists or not.³⁴⁰ He could consistently have faith that God exists and at the same time not only refuse to believe it but actually believe (but not know) that God does not exist.³⁴¹

334 $NKaFiap$ is a theorem, since $KaFiap$ leads to a contradiction (H79). $Fiap$ is not doxastically inconsistent for a ; also, faith epistemically implies everything for a ($NKaKFiapq$).

335 $NBaFiap$ and $CBaFiapFiap$ are not theorems (nor in general $CBaKapKap$ and $CBaBapBap$); $KaNFiap$ is not self-inconsistent.

336 Because $CpNKaNp$, $CFiapKNKapNKaNp$; however, $NKaFiapNFiap$ (Beth does not know whether she has faith) is not a theorem.

337 “On Obstinacy in Belief,” *They Asked for a Paper* (London, 1962), pp. 183-196; Swinburne (p.101) speaks of “the duty to believe the most probable claim to revelation if it is not too improbable.”

338 $NKap$ is consistent with $KBapNp$, $NBap$, $BaNp$, and $KaNp$ ($KB^d apNp...$).

339 Np and $KaNp$ are consistent with $NKap$. The sacred-doctrine principle applies only “backwards” (as also with belief-entailing faith): taking it that if there is hope justice will out, then Al’s faith that justice will out implies that as far as he knows there may not be hope; where Cqp , $CNKapPaNq$.

340 Agnosticism as $KNB^d apNB^d aNp$ ($KNBapNBaNp$), implying $KNKapNKaNp$, consistent with p (but involving Moore’s problem below).

341 $B^d aNp$ ($BaNp$), but not $KaNp$, is compatible with p (and both $B^d aNp$ and p with $NKap$). $KpNKap$ is compatible with $NB^d ap$ (see Moore’s problem below) $KNB^d apNB^d aNp$ and $B^d aNp$. The holy-teaching principle holds in this sense: assuming that God’s being eternal implies His existence, if Beth has faith that He is eternal, He is eternal and existent, and Beth does not know that He is not eternal (p implies Pap and, where Cpq , Paq). Taking faith as Pap , Cap , or $C^d ap$ (or as not implying anything) gives analogous results.

Replacing belief with unbelief in the various forms of faith (II.A) yields two epistemic situations, both implying unknowing: if Al has faith that God became flesh: (1) he does not believe it or (2) it is true but he does not believe it.³⁴²

The latter case involves what has been called “Moore’s problem”: it is not only epistemically but doxastically inconsistent for Al to say “God exists but I don’t believe it,” meaning that it is not only odd but somehow wrong for him to make such a statement.³⁴³ It is logically inconsistent for him not only to know but even to believe that he has such faith that God exists. Still, in either case, Al will never be wrong about his faith, if we take “wrong” to imply that he believes a proposition contrary to the state of affairs.

Suppressing belief thus allows a faith-world to subsist logically detached from the rest of the noetic structure. Although this un-Thomistic situation may appear apologetically promising, it seems more prudent to suppose that faith at least functions logically as belief.

G. FAITH AS TRUE BELIEF WITH UNKNOWING

Aquinas’ notion of faith includes the three elements of belief, truth, and unknowing.³⁴⁴ If Beth has faith that God became flesh, then God did become flesh and she believes but does not know that (whether) He did. Such faith includes the logical consequences entailed by the three elements. By entailing belief adequate for logic to apply, faith must be part of a coherent belief system, and by entailing truth and unknowing, faith must lead to paradox.

H. FAITH, BELIEF, KNOWLEDGE

Combinations of religious propositions that are naturally known and believed follow general patterns. For example, if Al knows that God is not material but merely believes that He is merciful, then Al believes that God is immaterial and merciful.³⁴⁵ We have also seen that Al may have strong belief and faith in the same tenet.³⁴⁶

However, the situation is more complex when known or believed propositions are joined to those taken on faith, or when faith propositions are combined with one another. In all of these cases, since a conclusion must follow the weaker epistemic premise, the only combination is found at the level of adequate belief.³⁴⁷ For example, if Al believes in the strong sense that God is good and accepts on faith that God has become incarnate, then he believes in the adequate sense that the good God has become flesh.

342 F_{bap} would then imply NB^d_{ap}, F^u_{ap} KNB^d_{ap}NK_{ap}, F^r_{ap} KNB^d_{app}, and F^f_{ap} KNB^d_{ap}KpNK_{ap}; since CNB^d_{ap}NK_{ap}, F^u_{ap} and F^f_{ap} collapse respectively into NB^d_{ap} (parallel to F^b_{ap}) and KNB^d_{app} (parallel to F^r_{ap}); and since CNB^d_{ap}NB_{ap}, we also have NB_{ap} and KNB_{app}.

343 Bibliography of Moore’s problem (KpNB_{ap}) in Hintikka, H64. NK_{ap}KpNB^d_{ap} and NB^d_{ap}KpNB^d_{ap} are both theorems.

344 CF^f_{ap}KKB^d_{app}NK_{ap}.

345 CKK_{ap}Ka_qKaK_pq, CKB_{ap}Ba_qBaK_pq, CKK_{ap}Ba_qBaK_pq...

346 KB_{ap}F^f_{ap}, for example, is not self-contradictory.

347 CF^b_{ap}Ba_qB^d_{ap}K_pq, CKF^r_{ap}Ba_qKB^d_{ap}K_pq, CKF^u_{ap}Ba_qKB^d_{ap}K_pqNK_{ap}, CKF^f_{ap}Ba_qKB^d_{ap}K_pqKpNK_{ap}, CKF^b_{ap}Ka_qKB^d_{ap}K_pqKpNK_{ap}, CKF^r_{ap}Ka_qKB^d_{ap}K_pqKpNK_{ap}, CKF^u_{ap}Ka_qKB^d_{ap}K_pqKpNK_{ap}, CKF^f_{ap}Ka_qKB^d_{ap}K_pqKpNK_{ap}, CKF^b_{ap}F^b_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^r_{ap}F^b_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^u_{ap}F^b_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^f_{ap}F^b_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^b_{ap}F^r_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^r_{ap}F^r_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^u_{ap}F^r_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^f_{ap}F^r_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^b_{ap}F^u_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^r_{ap}F^u_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^u_{ap}F^u_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^f_{ap}F^u_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^b_{ap}F^f_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^r_{ap}F^f_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^u_{ap}F^f_{ap}KB^d_{ap}K_pq, CKF^f_{ap}F^f_{ap}KB^d_{ap}K_pq. Also, where Og and Sg symbolize “God is omnipotent” and “God saves,” we have, for example, CKBaOgF^f_{ap}SgB^d_{ap}ΣxKOxSx but neither CKBaOgF^f_{ap}SgBaΣxKOxSx nor CKBaOgF^f_{ap}SgF^f_{ap}ΣxKOxSx.

This result may appear paradoxical when applied to propositions taken on faith, since the facts that Al has faith in the Trinity and that he also has faith in the Redemption would not entail that he has faith in the conjunction that God is triune and redeeming (although it does entail that he adequately believes the conjunction). Similarly, a conjunction taken on faith would not entail that one of the conjuncts be held on faith (but it could entail adequate belief).

Nor is the unity of the creed thereby threatened, since we may simply assume that the faithful person has faith in the creed as a whole and in each of its articles.³⁴⁸ On the other hand we have seen why, if we interpret faith in Aquinas' sense as implying unknowing, we cannot expect to take on faith all propositions deduced logically from propositions we hold on faith.

Even though God's existing logically follows from His being good, Al's faith in God's being good does not entail that he has faith in God's existence, since he might know that God exists, and this knowledge contradicts the unknowing entailed by his faith.³⁴⁹

PART III: MATURING

A. THE EPISTEMIC IDEAL

Aquinas had no mystique of unknowing. The absolute human ideal, the content of faith for him, consists in "knowing the Source" as well as in loving.³⁵⁰ The unknowing of faith belongs to "wayfarers," "hoping to see what [they now] take on faith," and is incompatible with the "seeing that makes us happy (*visio beatifica*)" once "home."³⁵¹

For Aquinas faith and hope should be replaced by "seeing God," immediate knowing.³⁵² But he did not think "seeing" God's essence, "First Truth according to what He is in Himself," occurs "as a statement (*per modum enuntiabilis*) but as pure understanding (*simplicis intelligentiae*)," "all at once," but without ever "fathoming (*comprehendere*)."³⁵³

B. FAITH AND MATURING

1. Negative Theology

Aquinas saw as progress in our wayfaring thought about God a growing realization of its very deficiency: in reference to God we see (*visio...*) not what is "but what is not, and the more maturely (*perfectius*) we know (*cognoscimus*) God in this life, the more we un-

348 F5:3.

349 If we allowed CF^aapF^aaq just because Cpq, F^aaq and Kaq would be contradictory since CF^aaqNKaq.

350 I-II:3:8. First Truth, the object of the mind assenting in faith, is identical with Final Goal, the object of the will moving the mind to assent; indeed, the mind's seeing God depends on the will's love (I:12:6). Faith is eschatologically deserving only if complemented by love (F4:3).

351 F1:5; 4:1 ("the hope of things unseen," *Hb* 11:1); Redmond, "Eine Logik der religiösen Hoffnung," *Theologie und Glaube* (Paderborn), Heft 4, 1992, pp. 414-434; "Lógica y utopía," *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, año 2, 1990, nn. 3-4, pp. 119-141.

352 CKapNF^fap.

353 F1:2:ad3; I:12:3,7,8,10.

derstand Him to lie beyond (*excedere*) anything our mind fathoms (*comprehenditur*).³⁵⁴ He thought God increasingly sensitizes the devout religious person precisely in the two aspects of assent: grasping the content (through the “gift” of understanding) and judging (through the “gift” of knowledge) its truth.³⁵⁵

According to Christian “apophatic” or “negative” theology, a deeply religious person becomes increasingly more aware of the inadequacy of his thought and talk about God. Pseudo-Dionysius said that predicates attributed to God as Cause should “more fittingly” come to be taken back, in some sense, of Him as Overbeing.³⁵⁶ His 14th-century English disciple claimed that mature awareness of God involves forgetting any “thought of God in Himself or in any of His works, but only that He is as He is.”³⁵⁷ For St. John of the Cross, “distinct and particular” items of knowledge (*noticias*) on God should give way to “vague, dark, and general contemplation given in faith.”³⁵⁸

2. A Logic of Maturing

A person undergoing such change need not simply negate the religious propositions he previously held or repudiate his former faith.³⁵⁹ Something like the following sorting out process might be involved. Dietrich Bonhoeffer’s well known saying “*there is no God that ‘there is’*” implies that we ought to progress from a relatively wrong way of thinking that God ‘exists’ (marked by Bonhoeffer’s quotation marks) to a relatively right way of thinking that He *exists* (marked by my italics).³⁶⁰

Dietrich, let us say, held at one time that God exists (without quotation marks or italics), and later came to hold that God *exists* but does not ‘exist’. He may also have come to feel that both God’s *existing* and His ‘existing’ implicitly or potentially imply His existing as he had previously thought (as subsets are contained in an overset).³⁶¹ So Dietrich did not, indeed logically could not, simply deny his former position that God exists.³⁶²

354 F8:7; I:12:7. Aquinas, according to the legend, came to see his life work as “straw” after a religious experience shortly before his death.

355 I-II:68:1; “the gifts perfect a person for acts higher than those of the virtues”; I-II:68:4, F8:1, 9:1.

356 *Mystical Theology*, 1:2 (PG 3:1000), reflecting the ascent of *aisthesis* yielding to *noesis* yielding to the Godhead.

357 *The Book of Privy Counselling*, pp. 155, 135, etc., *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, ed., P. Hodgson, London, Oxford, 1944.

358 *Subida del Monte Carmelo*, 2:10:4.

359 Nor reject classical logic; even if the passage from the *Mystical Theology* (1.2) “negations are not simply opposites of the affirmations,” as P. Rorem says in *Pseudo-Dionysius/ The Complete Works* (New York, 1987), p. 136, note 6, “directly contradicts” Aristotle 17A33, the point may simply be that the logic is more complex than simple negation.

360 “Einen Gott, den ‘es gibt’, gibt es nicht,” *Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (2nd ed., Munich, 1954), p. 94 (italics mine).

361 If “p₁,” “pa,” and “pb” express respectively that God exists, that God ‘exists’, and that God *exists*, the earlier situation is p₁ and the later one KN_{p₁p_b} (and CA_{p₁p_b}p₁). Such progress would presumably leave the faith *habitus* in place, for example, in the sense that the two stages are consistent (p₁ is consistent with KN_{p₁p_b}).

362 In these circumstances denying that God exists implies that He does not *exist*; CN_{p₁Np_b}.

Let us suppose that he formerly had faith of the type implying all three elements (II.G) that God exists and later had faith that He exists, and let us assume that God's *existing* entails His not 'existing'. Then the two stages of Dietrich's faith are not only consistent but together entail that God *exists* (and hence exists) but does not 'exist'. They also entail that Dietrich believed all this without knowing that God *exists* (or exists).³⁶³ If we suppose that Dietrich came to know that God does not 'exist' (I.B), the two stages of his faith entail the same consequences.³⁶⁴ In one sense existing is more general than *existing*, but Dietrich could have felt that 'existing' is specifically applicable to creatures, leaving *existing* relatively "vague, dark, and general," for God.³⁶⁵

C. Mystery

Aquinas thought faith was less certain than natural knowledge because it concerns what is above (*supra*) the mind, and more certain only because of divine "support (*innititur*)"—which itself is unknown.³⁶⁶ So the certainty (*certitudo*) and firm adherence of faith must be quite different from the intellectual security based on natural evidence. Traditionally, religious maturing (cognitive, affective, ethical) involves loss and pain: it comes in the night.³⁶⁷

St. Thomas' teaching on faith, like Kierkegaard's, points to an epistemic "leap."³⁶⁸ The believer's faith lacks grounds sufficient for knowledge or even for belief in the strong sense. If what he takes to be his faith is false, he does not really have faith, yet he does not know—in the strong sense of natural knowledge—whether it is false or not. Indeed, he does not even know—again, in the strong sense—that he has faith, and his very explanation of the justification of faith rests on his faith. The natural knowledge or belief he may have about God is conjoined logically to his faith only at the level of belief in the wide sense. This epistemic paradox in faith seems to become more apparent to mystics as they mature, for whom God is Mystery disclosing Himself.³⁶⁹

363 Where $CP_b Np_a$, assuming that $F_i ap_1$ and that later $F^f ap_b$, then $B^d a KKp_1 Np_a p_b$, $KKp_1 Np_a p_b$ (both implied by $F_i ap_b$ alone), and $NKaKp_1 p_b$. We may also assume that after $F^f ap_1$ Dietrich later had faith both that God *exists* and that He does not 'exist' ($F^f aKNp_a p_b$), then $KKp_1 Np_a p_b$, $B^d a KKp_1 Np_a p_b$ (both implied by $F^f aKNp_a p_b$ alone), and $NKaKKp_1 Np_a p_b$.

364 Where $Cp_b Np_a$, $F^f ap_b$ is consistent with $KaNp_a$; assuming that $F^f ap_1$ and $KKaNp_a F^f ap_b$, then $B^d a KKp_1 Np_a p_b$, $KKp_1 Np_a p_b$ (both implied by $KKaNp_a F^f ap_b$ alone), and $NKaKp_1 p_b$ (consistent with $KaNp_a$).

365 A similar logical pattern is noticeable in other contexts, such as in the traditional stressing of Scriptural senses other than the letter (or in "faith development"). For example, a person may come to understand the account of the Magi following the star (Mt 2:9; p1) as symbolic of theological teaching (pb), where $CAp_a p_1$ may apply.

366 F4:8, referring to the intellectual virtues (Aristotle, 1139B15).

367 John of the Cross structures spiritual progress by means of two nights (*Subida del Monte Carmelo* 1:1:1-3). Neither he nor Aquinas would of course negate the validity of theology.

368 Or "risk," *Concluding Unscientific Postscript* (tr. D. F. Swenson, 1941), p.182.

369 For example, a person may believe (or know) preambular propositions about God as necessary Overbeing (if He is at all He is bound be) and Source (He is or nothing is) having attributes such as being, knowledge, might and goodness (I:13:3). He may also hold for unknowable fidic propositions about an incarnate God Who dies and rises again. If his faith is Thomistic, then, where ϕ is a conjunction of some preambular, and θ of some fidic, propositions: $KBa\phi F^f a\theta$ and $BdaK\phi\theta$.

XII. The Five Ways

Tipo de publicación: Traducción.

Año de publicación: 1989.

Datos de publicación:

The article “Die fünf Wege” by the Polish Dominican, Józef Maria Bocheński, was published in German in the *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, volume 36, fascicle 3, 1989, pp. 235-265. It was first translated into English by Walter Redmond and appeared in *The Rationality of Theism*, ed. A. G. de la Sienra (Poznań Studies for the Philosophy of the Sciences and of the Humanities), Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000, pp. 35-59. Here the translation is presented in a slightly different form with a brief historical note.

ABSTRACT

In this classical paper J.M. Bocheński presented a logical reconstruction of St. Thomas Aquinas’s *quinque viae*, five ways of demonstrating the existence of God. The author first introduces the logical apparatus he will use to examine the “Five Ways”. He then displays and comments on St. Thomas’s original Latin texts and analyzes each argument logically. Among his brief conclusions is that only the *secunda via*, which establishes that there is at least one efficient cause of all that exists, is valid as it stands.

NOTE

Father Bocheński belonged to the Krakow Circle founded in Poland in 1936. The members shared the renewed interest in (“mathematical” or “symbolic”) logic inspired by philosophers like Gottlob Frege and Bertrand Russell, but their special aim was applying logic in the field of (Thomistic) theology and philosophy. Bocheński’s first publication in this regard was his comments in his review of an analysis of the *prima via* in 1934 by Jan Salamucha, also of the Krakow Circle.

From the 1970s Bocheński extended his formal analysis to all five ways. He did this in the present article, *Die fünf Wege*, published in 1989: a reconstruction of St. Thomas’s five arguments of the existence of God. This article and other material dependent on it, as well as Bocheński’s book *Gottes Dasein und Wesen; Logische Studien zur Summa Theologiae, qq 2-11*, published after his death in 2003, have become the corpus of many studies on the author’s innovative work. The article below is a translation of the original article, *Die fünf Wege*, with the logical symbolism as it appeared in the *Freiburger Zeitschrift*.

THE FIVE WAYS

To the memory of Paul Bernay
who often reminded the author
of the need for a logical analysis
of the arguments for God's existence

This study attempts a logical analysis of [St. Thomas's "five ways" of showing the existence of God] in the third article of the second question of the first part of the *Summa Theologiae*. It will explain the meaning of individual sentences [*Satz*], reveal their presuppositions, and determine the validity of the inferences. After an historical and bibliographical introduction, issues common to all five "ways" will be treated and abbreviations and inference rules listed. Then each way will be analyzed and formally reconstructed. Finally, the assumptions upon which the ways are founded will be identified and discussed.

Another purpose of this contribution is to make available to a broader public the results of recent work in logic. However, it differs from previous studies in several ways. First, it analyses all five ways of St. Thomas (most of the works cited below discuss only the first). Second, it is a commentary and closely follows St. Thomas's wording. Third, no attempt is made, therefore, to improve on his arguments. Fourth, purely theoretical problems (problems of the first member of a series, questions about the concept of existence) often treated in the literature are not pursued. It must be stressed that this study is concerned mostly with logical questions which can be solved only through *logical* means. The material is complex requires the use of *mathematical* logic, which alone has the needed conceptual tools (polyadic functors, multiple quantification, etc.) which allow a close examination of the texts discussed. Indeed, it is difficult if not impossible to analyze these complex proofs for the existence of God without formalization, that is, without the use of mathematical logic.

St. Thomas Aquinas' five ways (*quinque viae*) are one of the most important classical texts concerning the proofs for God's existence. Everything written on the subject since the thirteenth century refers to them and over the centuries they have been taught to millions of students. Modern works, it of course must be admitted, show little regard for logical matters and still less expertise in formal logic.³⁷⁰

370 This is also true of many recent writings on the problem of theodicy. See the comprehensive bibliography in H. Seidl, *Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise*, Hamburg, 1986. See also A. Kenny, *The Five Ways*, London, 1969 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1979, (Thomas is treated in footnotes), and J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982.

However, in the 20th century competent logicians have published studies, especially on the first way. Jan Salamucha, a priest and mathematical logician who perished in the Warsaw uprising, pioneered the trend in 1934 with his work on the first way.³⁷¹ Then there appeared, in chronological order: (1) a review of this work by J.M. Bochenski,³⁷² (2) an important article by J. Bendiek,³⁷³ (3) Fr. Rivetti-Barbó's important studies (in the 1960s)³⁷⁴ followed by (4) critical remarks on them by I. Thomas (1960)³⁷⁵ and F. Selvaggi (1962),³⁷⁶ and (5) Rivetti-Barbó's new analyses (appearing in 1967).³⁷⁷ (6) A year later Larouche began to publish on another formalization of the first way.³⁷⁸ (7) Following an idea of B. L. Clarke,³⁷⁹ B. L. Policki offered his own reconstruction of the *prima via*.³⁸⁰ (8) The most comprehensive work in the field is the book by E. Nieznanski (published under the name of J.M. Bochenski *et alii*).³⁸¹ It contains an extended logical theory, a critical review of the entire recent discussion, and a new formalization of the classical proofs of God's existence (a translation would be desirable).

0. ABBREVIATIONS, INFERENCE RULES, GENERAL REMARKS

0.1. ABBREVIATIONS

The transcription employs the following symbols in addition to those of classical logic from the *Principia mathematica*:³⁸²

'AC(x,y)'	for	'x is in act in regard to y'
'BE(x,y)'	for	'x moves (is in motion) toward y'
'C(x)'	for	'x is conscious (<i>cognoscens</i>)'
'CA(x,y)'	for	'x is caused by y'
'CAN(x,y)'	for	'y is the cause of the necessity of x'
'CAU(x,y,z)'	for	'x causes z in y'

371 "Dowód ex motu na istnienie Boga" in *Collectanea Theologica* 15 (1934) 53-92. English translation by T. Gierzyński and M. Heitzmann in *New Scholasticism*, 32 (1958), 334-372.

372 *Bulletin Thomiste*, 12 (1935) 601-603.

373 "Zur logischen Struktur der Gottesbeweise", in *Franziskanische Studien*, 38 (1956) 1-38, 296-321.

374 "La struttura logica della prima via per provare l'esistenza di Dio", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 52 (1960) 241-320.

375 Review in *Journal of Symbolic Logic*, 25 (1960), 348f.

376 *Gregorianum*, 43 (1962) 299f.

377 "La formalizzazione e la struttura propria delle 'vie' de ascensa a Dio", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 59 (1967) 161-177.

378 "Examination of the Axiomatic Foundations of a Theory of Change", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 9 (1968) 378-384 (continued in 13 [1972] 53-68).

379 *Language and Natural Theology*, The Hague, 1966, 88f.

380 "W sprawie formalizacji dowodu 'ex motu' na istnienie Boga", *Roczniki Filozoficzne*, 23 (1975) 19-30.

381 "W kierunku formalizacji tomistycznej teodiceji (Miscellanea Logica I)", Warsaw, 1980, 452ff.

382 By Alfred North Whitehead and Bertrand Russell; three volumes, 1910, 1912, 1913 [translator's note].

'Cp(x)'	for	'x is the first cause'
'D(x)'	for	'x is God'
'def'	for	'definition'
'DF(x,y,z)'	for	'x leads y to (the goal) z'
'e'	for	'being' [<i>Sein</i>]
'emp'	for	'empirical sentence'
'ES(x, t)'	for	'x is (exists) at moment t'
'F(x)'	For	'x aims at a goal'
'IE(x,t)'	for	'x begins to be at moment t'
'log'	for	'substitution in a logical law'
'M(x)'	for	'x is the prime mover'
'MAD(x,y,z)'	for	'x is moved by y toward z'
'MAJ(x,y,z)'	for	'x is greater than y in regard to z'
'MO(x,y)'	for	'x is moved by y'
'MV(x,y)'	for	'x moves (is in motion) in regard to y'
'n'	for	'now'
'Nc(x)'	for	'x is necessary'
'O(x)'	for	'x attains the best'
'OI(x,y)'	for	'x and y are oriented to one another'
'ont'	for	'ontological sentence'
'P(x)'	for	'it is possible that x is not (does not exist)'
'Pn(x)'	for	'x is the first necessary (<i>primum necessarium</i>)'
'PO(x,y)'	for	'x is in potency in regard to y'
'PR(x,y)'	for	'x is before y'
'R _* ∈ Inf'	for	'the series formed by R is infinite'
'U(x,y,z)'	for	'y is reduced (<i>reducitur</i>) from potency to act by x in regard to z'
'μ(x)'	for	'x moves (is in motion)'
'ν(x)'	for	'x is caused'

0.2. INFERENCE RULES

The reconstruction of the proofs employs the following rules of inference:

	$(x,y,z)[\varphi(x,y,z) \supset \psi(x,z)]$	I, 11
a.	$\frac{(x,y,z)[\varphi(x,y,z) \supset X(y,z)]}{(x,y,z)[\varphi(x,y,z) \supset [\psi(x,z) \cdot X(y,z)]]}$	
b.	$\frac{(x,y,z)[\varphi(x,y,z) \supset [\psi(x,z) \cdot X(y,z)]]}{(x,y,z)[\varphi(x,y,z) \cdot x=y \supset [\psi(x,z) \cdot X(x,z)]]}$	I, 12
c.	$\frac{(x,y,z)[\varphi(x,y,z) \cdot x=y \supset [\psi(x,z) \cdot X(x,z)]]}{(x,z) \neg [\psi(x,z) \cdot X(x,z)]}$	I, 13
d.	$\frac{(x)[\varphi(x) \supset (\exists y,z)\psi(x,y,z)]}{(x,y,z)[\psi(x,y,z) \supset X(x,y)]}$	I, 14
e.	$\frac{(x)[\varphi(x) \supset (\exists y,z)[\psi(x,y,z) \cdot X(x,y)]]}{(\exists x)\varphi(x)}$	I, 15
F.	$\frac{(x)[\varphi(x) \supset (\exists y)\psi(x,y)]}{(\exists y)(x)[\varphi(x) \supset \psi(x,y)]}$	III, 5
f.	$\frac{(x,y,x)[\varphi(x,y,z) \supset (\exists t)\psi(x,t,z)]}{(\exists x,y,z)[\varphi(x,y,z) \cdot (\exists t)\psi(y,t,z)]}$	I, 16; IV, 10
g.	$\frac{\varphi \supset \psi}{\varphi}$	I, 17, 18; II, 13; III, 16, 17, 19, 20; IV, 10;
	ψ	V, 9

	$(x,y)\varphi(x,y)\supset\psi$	III, 6
G	$\frac{(\exists y)[(x)X(x)\supset\varphi(x,y)]}{(x)X(x)\supset\psi}$	
h.	$\frac{\varphi\supset\psi \quad \psi\supset x}{\varphi\supset x}$	III, 7
i.	$\frac{\varphi\psi \quad \neg\psi}{\neg\varphi}$	III, 8
j.	$\frac{(x)[\varphi(x)\supset\psi(x)] \quad (\exists x)\varphi(x)}{(\exists x)\psi(x)}$	I, 19; II, 14; III, 21; V, 10
k.	$\frac{(x,y)[[\varphi(x,y)\supset x=y]\supset\psi(x,x)] \quad (x)\neg\psi(x,x)}{(x,y)[\varphi(x,y)\supset\neg(x=y)]}$	II, 9
l.	$\frac{(x)[\varphi(X)\supset(\exists y)] \quad (x,y)[\psi(x,y)\supset X(x,y)]}{(x)[\varphi(x)\supset(\exists y)[\psi(x,y)\supset X(x,y)]]}$	II, 10
m.	$\frac{(x)[\varphi(x)\supset(\exists y)\psi(x,y)] \quad (\exists x)\varphi(x)}{(\exists x,y)\psi(x,y)}$	II, 11
	$\frac{(\exists x,y)[\varphi(x,y)\supset(\exists z)\psi(y,z)]\supset\varphi \quad (x,y)[\varphi(x,y)\supset(\exists z)\psi(y,z)]}{(\exists x,y)[\varphi(x,y)\supset(\exists z)\psi(y,z)]}$	II, 12

n.	$(\exists x,y)\varphi(x,y)$ φ	
	$(x)[\varphi(x)\supset[\psi(x)\vee\neg\psi(x)]]$ $(x)[\psi(x)\supset\theta(x)]$	III, 18
o.	$(x)[\neg\psi(x)\supset\theta(x)]$ $(x)[\varphi(x)\supset\theta(x)]$	
	$(x,y,z)[\varphi(x,y,z)\supset\psi(z)]$	IV, 6
p.	$(\exists x,y,z)\varphi(x,y,z)$ $(\exists z)\varphi(x,y,z)$	
	$(x,y)[\varphi(x,y)\supset\psi(x,y)]$ $(\exists x)(y)[\varphi(x,y)\cdot X(x,y)]$	IV, 9
q.	$(\exists x)(y)[\varphi(x,y)\cdot X(x,y)]$ $(\exists x)(y)[\varphi(x,y)\cdot X(x,y)]\supset\psi(x,y)$	
	$(x,y)[\varphi(x,y)\supset\psi(x)]$ $(\exists x)(y)\varphi(x,y)$	IV, 11
r.	$(\exists x)\psi(x)$ $(\exists x)\psi(x)$	
	$(x)[\varphi(x)\supset\psi(x)]$ $(\exists x)[X(x)\cdot\varphi(x)]$	V, 4
s.	$(\exists x)[X(x)\cdot\varphi(x)]$ $(\exists x)[X(x)\supset\psi(x)]$	
	$(x)[\varphi(x)\supset(\exists y)\psi(x,y)]$ $(\exists x)\varphi(x)$	V, 6
t.	$(\exists x)\varphi(x)$ $(\exists x,y)\psi(x,y)$	

0.3. THE MEANING OF 'DEUS' AND ITS USE

The five ways share a common structure. They begin with an empirical statement and end with the conclusion “but this everyone calls ‘God’” or an equivalent statement.

And herein lies a problem. It has been rightly observed that from Thomas’ proofs nothing can be inferred about the *number* of first movers (or causes, etc.). The last two ways do mention a relation of God to all objects (sentences 2.346 and 2.355: “quod *omnibus* entibus est causa...”, “a quo *omnes* res ordinantur...”), but this reference may be an oversight, since it is missing in the first three ways which are more carefully constructed. Thomas does not argue that there is only one God until question 11 of the first part of his *Summa*.

Hence it should be assumed that he is using the word ‘*deus*’ in a very general and vague sense; it designates Pagan gods as well as the one God of the great religions and of philosophers. In principle, then, ‘*deus*’ ought to be interpreted here as a general term rather than as a description.

It may also be asked why Thomas gives precisely *five* proofs for the existence of God.

First of all, they were probably the proofs he ran across in his reading. But there may be another reason: he also seems to have been fond of tracking extra arguments on to one or more strong ones, a procedure he follows in other places in his treatise on God (especially in question 3 on God's simplicity).

Hence it was the style, widespread in his day but foreign to present-day tastes. By Incidentally, we find a practice like this in the writings of Spanish Neo-Scholastics.

It is also striking how the precision varies in the *viae*. Thomas took great care with his first way, some parts of which are a masterpiece of logical rigor, but the last two are but loose drafts.

1. THE FIRST WAY

1.1. TEXT

We begin by quoting the original text.³⁸³ First, each statement is listed and numbered according to its place in the first part of the *Summa*. For example, in '2.311', '2' refers to question two and '3' to article three of this question, '1' to the first paragraph of this article (here the first *via*), and '1' indicates the first sentence within the paragraph. In the commentary references include only the last or the last two numbers.

2.3101 Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.

2.3102 Omne autem quod movetur, ab alio movetur.

2.3103 Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur;

2.3104 Movet autem aliquid secundum quod est actu.

2.3105 Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.

2.3106 De potentia autem non potest aliquid reduce in actum, nisi per aliquod ens in actu.

2.3107 Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem...

2.3108 Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum;

2.3109 omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri.

2.3110 Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio.

2.2111 Hic autem non est procedere in infinitum,

2.2112 quia sic non esset aliquod primum movens,

2.2113 et per consequens nec aliquod aliud movens,

383 Latin text from *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, IV [English text compared to Author's] German text, basically from H. Seidl, *Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise*, (tr.).

- 2.2114 quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente.
 2.2115 Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur;
 2.2116 et hoc omnes intelligent Deum.

1.2. THE MEANING OF 'MOVETUR'

Before going into the inference, we must discuss the meaning of the key word 'movetur', which suffers from at least three ambiguities.

(1) The word can be understood either as spatial movement or as "change" in general. If spatial motion is meant, it is a doctrine of Aristotelian physics which today, since it contradicts the law of inertia, is felt to be false. If it is taken as change, it rests on an ontological law which is generally accepted by science and also corresponds to the common meaning it has today.

That Thomas takes 'movetur' in the first sense, as motion in space, can be gathered from his example of the sun in the *Contra Gentes* I, 13 (in Aristotelian astrophysics the sun can have only spatial motion). The comments below on the second way will confirm this view. 'Movetur' will be translated by 'move', since it has come into common use.³⁸⁴

(2) A second ambiguity, pointed out by Salamucha and all subsequent authors cited above, is that 'movetur' can mean 'moves (is in motion)' and 'is moved'. 'Movetur' in the former meaning is a one-place predicate and in the latter a two-place predicate or relation. The one-place predicate is symbolized as ' μ ' and the two-place predicate as 'MO'. Hence ' μx ' is read 'x moves (is in motion)' and 'MO(x,y)' as 'x is moved by y'. [The English 'moves' is ambiguous, meaning 'is in motion' (the one-place predicate ' $\mu(x)$ ' 'is set in motion by y' (the two-place predicate 'MO(x,y)').]

(3) A third important distinction is owing to G.H. Kaiser (1944). In the first *via* (and also, owing to the isomorphism, in the following three) it is assumed first that every mover is moved by another mover, and second that if there is a mover, there must also be a first, i.e., an unmoved, mover. The difference can be formulated with the help of abbreviations and logical symbols as follows:

$$(1.) \quad (x,y,z)[\text{MAD}(x,y,z) \supset (\exists t)\text{MAD}[(y,t,z) \cdot \neg(y=t)]]$$

³⁸⁴ The German edition of Aquinas *Gottes Dasein und Wesen*, uses the equivalent of 'movement' in the translation (p. 44) but 'change' in the commentary.

If 'MAD' ('*movetur*') is interpreted in both formulas in the same sense, then they are contradictory. Hence '*movetur*' cannot be predicated in the same sense of a "second" and of the first mover. However, although the distinction of meaning should duly be noted, there is no need to take it into account in the reconstruction, since no reference at all is made to motion by the first mover.

Commentators usually point out the second ambiguity, but the third seems to have illuded everybody (including Salamucha).

1.3. STRUCTURE

a) The core proof

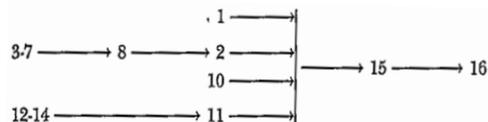
Five of the 16 sentences (1, 2, 10, 11, and 15) hold a key position in the text since they make up the core proof [*Hauptbeweis*]. The others serve as premises of the core proof or repeat them. These are the core sentences:

1. It is certain and evident to the senses, that something in the world moves (is in motion).
2. Now, everything that moves is moved by something else.
10. So if that by which it is moved is (itself) moved, it must also be moved by something else, and this (again) by something else.
11. Now, one cannot continue thus to infinity.
15. Therefore it is necessary to come to a first mover which is not moved by anything (else).

The usual definition is then appended:

16. And this all understand to be God.

In the core proof two premises, 1 and 10, are taken as axioms, while the other two, 2 and 11, are supported by subordinate proofs. The following schema shows the structure of the *via*:



The core proof (15-16) is seen to be progressive-deductive, while sentences 2 and 11 are backed by valid rules of deduction.

The core proof is unobjectionable from a logical point of view in the sense that the conclusion (15) follows from the premises (1, 2, 10, 11) in accordance with valid inference rules.

b) Proof of sentence 2

On the other hand, there is a problem with the subproof of sentence 2. In the formulation of this sentence,

$$(2.) \quad (x)[m(x) \supset (\exists y, z)[MAD(x, y, z) \supset \neg(y=x)]]$$

the consequent is the logical product or conjunction of two sentences or what amounts to the same thing, sentence 2 is the conjunction of two sentences. One,

$$(2.1.) \quad (x, y, z)[MAD(x, y, z) \supset \neg(x=y)]$$

states that no mover is identical with what it moves. Thomas gives a detailed proof of this sentence. However, he tacitly assumes without proof that there is something that moves what is in motion, that is, he implicitly assumes the second sentence

$$(2.2.) \quad (x)[m(x) \supset (\exists y, z)MAD(x, y, z)]$$

With this qualification the derivation of sentence 2 is a fine argument formulated almost without gaps. It can be stated as follows:

3. What is moved is in potency in regard to that to which it moves.
4. But the mover is in act in the same regard.
7. Now, nothing can be in potency and act at the same time in the same regard.
9. Therefore the mover is not identical with the thing moved.

The simple inference rule used,

$$(x, y, z)[\varphi(x, y, z) \supset \psi(x, z)]$$

$$(x, y, z)[\varphi(x, y, z) \supset X(y, z)]$$

$$(x, z) \neg[\psi(x, z) \cdot X(x, z)]$$

$$(x, y, z)[\varphi(x, y, z) \supset \neg(x=y)]$$

is valid. The only assumptions are sentences 3, 4, and 7.

c) Proof of sentence 13

The second part of the text aims essentially at proving sentence 13, that if there is no first mover, there is no mover at all, or in the formulation:

$$-(\exists t)M(t) \supset -(\exists x,y,z)[MAD(x,y,z) \cdot -(x=y)].$$

Sentence 11 of this subproof has evoked intense discussion. If it is taken, as it sometimes is, to mean that infinite series lack first members, it is false, because there are indeed infinite series which have first members, such as the series of rational numbers between 1 and 2.

In the first place, however, the text does not make this claim, but refers only to one particular series, that of movers. Second and more importantly, sentence 11 is superfluous for the purpose of the proof, as the following paraphrase shows:

(10.1) No infinite series has a first member

11. if this particular series is infinite, it has no first member,

12. that is, there is no first mover;

13. if there is no first mover, then there is no mover at all,

14. hence there is no mover at all,

(14.1) but there is a mover,

15. therefore there is a first mover.

It may be seen at once that sentence 11 and the tacitly presupposed 10.1 can be left out, since the conclusion 15 follows from 13 and 14.1, also tacitly assumed, in accordance with the simple rule, a form of *modus tollendo tollens*

$$\begin{array}{c} \neg\phi \supset \neg\psi \\ \psi \\ \hline \phi \end{array}$$

So, Thomas has no need to claim, although he probably does so, that infinite series lack first members. It suffices that one concrete series, that formed by the relation of moving, has a first member. And taken in this way sentence 13 is not only plausible but quite obvious.

If this sentence is to be defended, it must be assumed with Salamucha and others that the moving relation is irreflexive, transitive, connex and asymmetrical. The mathematical-logical proof that such a series has a first member was put forward by Salamucha and more compellingly by Nieznański. Moreover, such relations obviously possess these properties.

1.4. RECONSTRUCTION

Premises

1.	$(x,y,z)[MAD(x,y,z) \supset PO(x,z)]$	ont
2.	$(x,y,z)[MAD(x,y,z) \supset AC(y,z)]$	ont
3.	$(x,z)[\neg PO(x,z) \cdot AC(x,z)]$	ont
4.	$(x)[m(x) \supset (\exists y,z)MAD(z,y,z)]$	ont
5.	$(\exists x)m(x)$	emp
6.	$(x,y,z)[MAD(x,y,z) \neg (x=y) \supset (\exists t)[MAD(y,t,z) \neg (y=t)]]$	ont
7.	$(\exists x,y,z)[MAD(x,y,z) \neg (x=y) \cdot (\exists t)[MAD(y,t,z) \neg (y=t)]] \supset \neg (MAD \cdot eInf)$	ont
8.	$\neg (MAD \cdot eInf) \supset (\exists x)M(x)$	def
9.	$(x)[M(x) \supset D(x)]$	def

Sentences 1, 2, and 3 are expressed, but 4 is tacitly assumed. Sentence 5 is an evident empirical statement, 6 an ontological statement perhaps derived from the definition of causality in Thomas' time. Also, the consequent of sentence 10 seems to depend on the existential antecedent (*si ergo...*). Finally, premises 7 and 8 should follow analytically from the definition of the infinite usually accepted before Cantor. Sentence 9 is a definition of 'deus'.

Derivation

11.	$(x,y,z)[MAD(x,y,z) \supset [PO(x,z) \cdot AC(y,z)]]$	(1,2,a)
12.	$(x,y,z)[MAD(x,y,z) \cdot x=y \supset [PO(x,z) \cdot AC(x,z)]]$	(11,b)
13.	$(x,y,z)[MAD(x,y,z) \supset \neg (x=y)]$	(12,3,c)
14.	$(x)[m(x) \supset (\exists y,z)[MAD(x,y,z) \neg (x=y)]]$	(4,13,d)
15.	$(\exists x,y,z)[MAD(x,y,z) \neg (x=y)]$	(14,5,e)
16.	$(\exists x,y,z)[MAD(x,y,z) \neg (x=y) \cdot (\exists t)[MAD(y,t,z) \neg (y=t)]]$	(6,15,f)
17.	$\neg (MAD \cdot eInf)$	(7,16,g)
18.	$(\exists x)M(x)$	(8,17,g)
19.	$(\exists x)D(x)$	(9,18,j)

1.5. SUMMARY

Summarizing our conclusions, we may say the following about the *prima via*. The derivation is correct. All premises follow from Aristotelian philosophy except number 5, which is evident. Since 'movetur' is to be understood as 'is in spatial motion', the claims made in the proof rest substantially on Aristotelian *physics*. But since such views are no longer defensible, the *prima via* is not valid.

2. THE SECOND WAY

2.1. TEXT

- 2.3201. invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium,
2.3202. nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius;
2.3203. quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.
2.3204. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum,
2.3205. quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi,
2.3206. remota autem causa removetur effectus:
2.3207. ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium.
2.3208. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens:
2.3209. et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae:
2.3210. quod patet esse falsum.
2.3211. Ergo est necessarium ponere aliquam causam efficientem primam,
2.3212. quam omnes Deum nominant.

2.2. PARALLELISM

The second has a fairly exact correspondence to the first:

1 st way	1	2	3-9	11	12	13	14	15	16
2 nd way	1	2	3	4	8	9	5	11	12

The structure of the first two ways is nearly isomorphic. The formal aspect of the two “ways” is almost identical, except that the *secunda via* has sentences 7 and 10 in addition. But sentence 7 is only a more detailed formulation of sentence 12 in the first *via*, and sentence 10 was perhaps meant to be implicit in the first, and the single sentence 3 takes the place of the subproof of 2 in the first. Conversely, the second way lacks the explicit proof of sentence 2, which proof is replaced by the single sentence 3.

The *secunda via*, then, offers nothing new of logical interest. However, they differ substantially in their material content. In the first place, the second way makes a different empirical assumption. It makes claims not about motion but about an *ordo causarum efficientium*.

This claim may seem dubious, but Thomas is speaking here not merely of causality but of a causal series, perhaps wishing in this way to distinguish the second *via* from the first. The first *via* speaks of individual occurrences, the second of complexes of several facts.

Also, in the *prima via* sentences 2 and 3 relate to act and potency while in the second they have to do with priority. Just as in the *prima via*, sentence 3 is tacitly presupposed in the second.

Otherwise, the two proofs are isomorphic, and so the logical comments made on the *prima via* apply also to the second. The proof is valid. The premises are derivable from Aristotelian ontology, except the first, which is obvious. And here, too, it need not be assumed that infinite series lack first members, since it suffices to exclude infinity from the causal series.

The remarks about Thomas's practice of accumulating proofs is especially relevant here, for if '*movetur*' is translated as 'changes', the first proof becomes practically identical to the second. But whatever the theoretical situation, it should not be assumed from an historical standpoint that Thomas was consciously guilty of such a duplication in view of the considerable care he has just taken with the *prima via*. Hence, he must have considered the two *viae* as different.

It seems, then, that since '*movetur*' means not 'changes' but 'is in spatial motion', the *prima via* rests on (Aristotelian) physics while the *secunda* has only ontological premises.

2.3. RECONSTRUCTION

Premises	1. $(x,y)[CA(x,y) \rightarrow x=y] \supset PR(x,x)$	ont
	2. $(x) \neg PR(x,x)$	ont
	3. $(x)[\forall(x) \supset (\exists y) CA(x,y)]$	def
	4. $(\exists x)\forall(x)$	emp
	5. $(x,y)[CA(x,y) \rightarrow (x=y)] \supset (\exists z)[CA(y,z) \rightarrow (y=z)]$	ont
	6. $(\exists x,y)[CA(x,y) \rightarrow (x=y) \rightarrow (\exists z)[CA(y,z) \rightarrow (y=z)]] \supset \neg(CA \cdot eInf)$	ont
	7. $\neg(CA \cdot eInf) \supset (\exists x)Cp(x)$	def
Derivation	8. $(x)[Cp(x) \supset D(x)]$	def
	9. $(x,y)[CA(x,y) \supset \neg(x=y)]$	(1,2,k)
	10. $(x)[\forall(x) \supset (\exists y)[CA(x,y) \rightarrow (x=y)]]$	(3,9,l)
	11. $(\exists x,y)[CA(x,y) \rightarrow (x=y)]$	(10,4,m)
	12. $\neg(CA \cdot eInf)$	(6,5,11,n)
	13. $(\exists x)Cp(x)$	(7,12,g)
	14. $(\exists x)D(x)$	(8,13,j)

2.4. SUMMARY

The derivation is logically valid: the truth of the conclusion depends entirely on the truth of the premises. Of the premises the following should be said. The first is an ontological statement and indeed seems to be analytic: the cause precedes what it causes in some sense, if not necessarily in time. Premise 2, nothing can come before itself, states the irreflexivity of the “before”. Premises 3 and 5 state the principle of causality. Premise 4 is an obvious empirical statement. None of these claims can be seriously rejected. Hence the truth of the conclusion depends on premise 6, whose truth ought to be asserted.

Consequently, if these plausible if not evident principles of Aristotelian ontology are accepted, the second way should be regarded as valid.

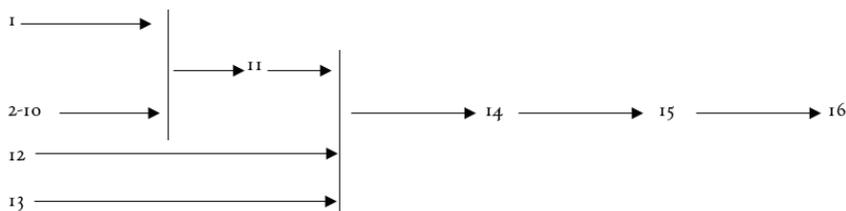
3. THE THIRD WAY

3.1. TEXT

- 2.3301. Invenimos quaedam quae sunt possibilis esse et non esse;
2.3302. impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse,
2.3303. quia quod possibile est non esse, quandoque non est.
2.3304. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus.
2.3305. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset,
2.3306. quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est,
2.3307. si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse,
2.3308. et sic modo nihil esset:
2.3309. quod patet esse falsum.
2.3310. Non ergo omnia entia sunt possibilis,
2.3311. sed oportet esse necessarium in rebus.
2.3312. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet.
2.3313. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut in causis efficientibus, ut probatum est.
2.3314. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde,
2.3315. sed quod est causa necessitatis aliis:
2.3316. quod omnes dicunt Deum.

3.2. STRUCTURE

The text has three parts: (1) (1-11) sentence 11 (there is among things something necessary), (2) (12-13) is the proof of sentence 14 (there is something which is necessary of itself), and (3) (15-16) this is the cause of the necessity of other things and is called 'God'. The following schema pictures the logical structure:



Thus three different problem areas are involved: (1) Is there anything necessary at all? (2) Is there something necessary whose necessity does not depend upon others? And (3) is this the cause of the necessity of everything else and hence God?

Although a purely progressive-deductive pattern can be seen in the schema of the third way, unlike the first, here too, there is a certain parallelism between them, as this table shows:

1 st via:	1	2-6	9	10-14	15	16
3 rd via:	1	2-10	11	12-13	14	16

But the comparison conceals an essential difference between the first two “ways” and the third. While in the first two ways, the initial empirical sentence begins the proof proper (10-14), in the third, the same logical function is carried out not by the *empirical* sentence 1 but by the proven sentence 11 that there is something necessary. On the other hand, the sentences 2-10 of the *tertia via* correspond not to 2-6 of the *prima via* (proof of *ab alio movetur*) but to sentence 12. The corrected comparison should look like this:

1 st via:	1	2-6	9	10-14	15	16
3 rd via:	11	12		12-13	14	16

The logical problems arising from the second part are the same as in the first and second *viae*. Incidentally, Thomas himself refers back to his second *via* (in sentence 13). The problem of the validity of the transition from 14/15 to 16 is also common to the second and third ways.

Hence what is specific to the third way is to be found in the first part of our text: in the proof that there is something necessary. The derivation of this sentence (5) rests on an invalid rule of inference:

$$\begin{array}{c}
 \text{F.} \quad (x)[\varphi(x) \supset (\exists y)\psi(x,y)] \\
 \hline
 (\exists y)(x)[\varphi(x) \supset \psi(x,y)]
 \end{array}$$

3.3. RECONSTRUCTION

a) First part

Premises

- | | | |
|----|---|-----|
| 1. | $(x)[P(x) \supset (\exists t) \neg ES(x,t)]$ | ont |
| 2. | $(x,t) \neg ES(x,t) \supset (y,t) \neg IE(y,t)$ | ont |
| 3. | $(x,t) \neg IE(x,t) \supset (y) \neg ES(y,n)$ | ont |
| 4. | $\neg(x) \neg ES(x,n)$ | emp |

Derivation

- | | | |
|----|---|---------|
| 5. | $(\exists t)(x)[P(x) \supset \neg ES(x,t)]$ | (1,F) |
| 6. | $(x)P(x) \supset (y,t) \neg IE(y,t)$ | (2,5,h) |
| 7. | $(x)P(x) \supset (y) \neg ES(y,n)$ | (3,6,h) |
| 8. | $\neg(x)P(x)$ | (7,4,i) |

b) Second Part

Premises

- | | | |
|-----|--|-----|
| 9. | $(\exists y)[(\exists x)[CAn(x,y) \neg (x=y)] \neg (\exists z)[CAn(x,y) \neg (y=z)]] \supset \neg(CAn \cdot eInf)$ | ont |
| 10. | $(y)[(\exists x)[CAn(x,y) \neg (x=y)] \supset (\exists z)[CAn(y,z) \neg (y=z)]]$ | ont |
| 11. | $\neg(CAn \cdot eInf) \supset (\exists x)PN(x)$ | def |
| 12. | $(\exists x)Nc(x) \supset [(\exists y)[CAn(x,y) \neg (x=y)] \vee \neg(\exists y)[CAn(x,y) \neg (x=y)]]$ | log |
| 13. | $(x) \neg (\exists y)CAn(x,y) \supset (\exists z)PN(z)$ | ont |
| 14. | $\neg(x)P(x) \supset (\exists x)Nc(x)$ | def |
| 15. | $(x)[Pn(x) \supset D(x)]$ | def |

Derivation

- | | | |
|-----|---|--------------|
| 16. | $\neg(CAn \cdot eInf)$ | (9,10,g) |
| 17. | $(\exists z)PN(z)$ | (16,11,g) |
| 18. | $(\exists x)Nc(x) \supset (\exists y)PN(y)$ | (12,17,13,o) |
| 19. | $(\exists x)Nc(x)$ | (14,8,g) |
| 20. | $(\exists x)PN(x)$ | (18,19,g) |
| 21. | $(\exists x)D(x)$ | (15,20,i) |

3.4 SUMMARY

The second part is a correct logical derivation, but the first is not. However, since the validity of the second depends on the conclusion of the first (19), that there is something necessary in the world, the final conclusion (21) may be accepted as valid only if 19 (or 8) is taken as an axiom. But this is not only not evident but also unlikely, for in the world only non-necessary things are encountered. The *tertia via* is therefore invalid.

4. THE FOURTH WAY

4.1. TEXT

2.341. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile; et sic de aliis huiusmodi.

2.342. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est quod appropinquat maxime calido.

2.343. Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens;

2.344. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia...

2.345. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis...

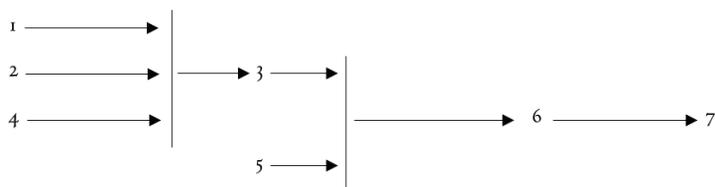
2.346. Est ergo aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis:

2.347. et hoc dicimus Deum.

4.2. STRUCTURE

The text has two parts. In the first (1-4), sentence 3 is proven, that there is a *maximum ens*, a greatest being, in such a way that sentences 1 and 2 serve as premises for the first part of sentence 3 (“there is something most true, etc.”), while sentence 4 supports the transition to the second half of the same sentence 3 (“there is a greatest being”). In the second part (5-6) it is claimed -without support- that this greatest thing is the cause of the being, etc., in all beings. The last sentence (7) is the usual assertion “God”.

The structure of this *via* is as follows:



The procedure is seen to be progressive except for the inference from 4 to 3.

For centuries this *via* has given readers of the *Summa* great difficulties. For not only do the premises of the proof appear implausible, but its logical structure, at least at first glance, seems odd. Even the correct formulation of the thought behind it runs into difficulties.

4.3. RECONSTRUCTION

Premises

1. $(x,y,z)[MAJ(x,y,z) \supset (\exists t)[(u)MAJ(t,u,z) \neg (\exists v)MAJ(v,t,z)]]$
2. $(\exists x,y,z)MAJ(x,y,z)$
3. $(x,y)[MAJ(x,y,b) \equiv MAJ(x,y,c)]$
4. $(x,y,z)[[MAJ(x,y,z) \neg (\exists t)MAJ(t,x,z)] \supset CAU(x,y,z)]$
5. $(x,y)[CAU(x,y,c) \supset D(x)]$

Derivation

6. $(\exists z)(\exists t)[(u)MAJ(t,u,z) \neg (\exists v)MAJ(v,t,z)]$
7. $(\exists x)[(u)MAJ(x,u,b) \neg (\exists v)MAJ(v,x,b)]$
8. $(\exists x)[(y)MAJ(x,y,c) \neg (\exists v)MAJ(v,x,c)]$
9. $(\exists x)[(y)MAJ(x,y,c) \neg (\exists v)MAJ(v,x,c)] \supset (\exists x)(y)CAU(x,y,c)$
10. $(\exists x)(y)CAU(x,y,c)$
11. $(\exists x)D(x)$

4.4. SUMMARY

The derivation is logically valid; the first premise is obvious. The validity of the proof then depends upon the truth of the second. This premise is undoubtedly false: from the fact that there are degrees in some respect it does not follow that there is some greatest thing in that respect.

Attempts have been made to rescue the proof by restricting axiom 2 to a certain set of “perfections” such as beauty, nobility, etc. But against this is Thomas’ own example of warmth, which is not such a perfection. Furthermore, even with this qualification the axiom is not evident.

The *quarta via*, then, is not valid.

5. THE FIFTH WAY

5.1. TEXT

2.351. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem,

2.352. quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum.

2.353. Unde patet quod non a casu sed ex intentione perveniunt ad finem.

2.354. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente....

2.355. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem,

2.356. et hoc dicimus Deum.

5.2. ADDITION FROM **QUAESTIO 11,3**

Compared to the first three ways, the *quinta* has a quite simple construction and gives the impression of being written hurriedly. It proves only that there is at least one orderer that leads at least some natural things to their end. But Thomas' conclusion (2.355) is much stronger: there is a being which leads *all* natural things to their end.

The logical error here is so gross that it must be assumed that unless Thomas is simply mistaken, he is tacitly using a proof he later develops in question 13,3. First we shall reconstruct the proof from our *quaestio* here and then that from question 11,3

The relevant text from question 11,3 is as follows:

Text of 11,3

11.331. Omnia enim quae sunt inveniuntur ordinate ad invicem dum quaedam quibusdam deserviunt.

11.332. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur

11.333. quia per se unius unum est causa.

The empirical assumption here differs from the *via* in that here the things in the world are mutually oriented to one another in such wise that the world forms a teleological unity.

5.3. RECONSTRUCTION

Premises

1. $(x)[O(x) \supset F(x)]$
2. $(\exists x)[\neg C(x) \cdot O(x)]$
3. $(x)[[\neg C(x) \cdot F(x) \supset (\exists y)[DF(y,x) \cdot C(y)]]]$

Derivation

4. $(\exists x)[\neg C(x) \cdot F(x)]$
5. $(\exists x,y)[DF(y,x) \cdot C(y)]$

That is, there is at least one being [*Wesen*] which leads at least one being [*Seiendes*] to its end. As a supplement we give the reconstruction of the proof in question 11.3.

Premises

6. $(x,y)[[\neg C(x) \cdot F(x) \supset OI(x,y)] \supset (\exists z)[(t)DF(z,t) \cdot (u,t)[DF(u,t) \supset u=z]]]$
7. $(x,y)[[\neg C(x) \cdot F(x) \supset OI(x,y)]]$
8. $(z)[[(t)DF(z,t) \cdot (u,t)[DF(u,t) \supset u=z] \supset D(z)]]$

Derivation

9. $(\exists z)[(t)DF(z,t) \cdot (u,t)[DF(u,t) \supset u=z]]]$
10. $(\exists x)D(x)$

5.4. SUMMARY

Without the assumptions from question 11,3 the *quinta via* is not logically conclusive; nor is its conclusion (5) proven. With this supplement it becomes valid. But it would be an improvement of the *quinta via* which goes beyond the limits set at the beginning of this essay. Moreover, the evidence for the supplementary assumptions is doubtful.

6. SYNOPSIS OF ASSUMPTIONS AND RULES OF INFERENCE

In our reconstruction we have identified a total of 37 premises and 22 inference rules. The premises are of four types: definitions and empirical, philosophical, and formal-logical sentences. They are distributed as follows:

Assumptions	I	II	III	IV	V	Total
Definitions	2	2	3	1	1	9
empirical	1	1	2	1	1	6
philosophical	6	5	5	3	2	21
logical	0	0	1	0	0	1
Total	9	8	11	5	4	37

6.1 DEFINITIONS

Nine assumptions should be regarded as definitions or immediate consequences of definitions:

- I,8. $\neg(\text{MAD}\cdot\text{eInf})\supset(\exists x)\text{M}(x)$
- I,9. $(x)[\text{M}(x)\supset\text{D}(x)]$
- II,7. $\neg(\text{CA}\cdot\text{eInf})\supset(\exists x)\text{Cp}(x)$
- II,8. $(x)[\text{Cp}(x)\supset\text{D}(x)]$
- III, 11. $\neg(\text{CA}\cdot\text{eInf})\supset(\exists x)\text{PN}(x)$
- III,14. $\neg(x)\text{P}(x)\supset(\exists x)\text{Nc}(x)$
- III,15. $(x)[\text{PN}(x)\supset\text{D}(x)]$
- IV,5. $(x,y)[\text{CAU}(X,y,\text{e})\supset\text{D}(x)]$
- V,4. $(x)[(y)\text{DF}(x,y)\supset\text{D}(x)]$

6.2 EMPIRICAL ASSUMPTIONS

Each “way”, as has been seen, begins with an empirical statement (2.3101, 2.3201, 2.3301, 2.341, 2.351); the third way contains an additional empirical assumption (2.3e also309). We could of course, by tinkering with the axioms, construct a system demanding less premises where the empirical assumptions become superfluous. This is also the course that Salamucha followed. Such an analysis, however, misses the meaning of the text, since Thomas’s relatively lengthy remarks on the empirical premises are obviously essential to the conclusion. Salamucha tries to justify his approach by understanding the empirical assumption of the *Summa* as metalinguistic, one that shifts the whole argumentation into the real. But such an assumption finds no support in the text. Thomas moves throughout his argumentation on the object-language level.

6.3 PHILOSOPHICAL ASSUMPTIONS

“Philosophical” statements are those taken from Aristotelian philosophy; 21 assumptions have been identified in the reconstruction:

First way

1. $(2.3103) (x,y,z)[MAD(x,y,z) \supset PO(x,z)]$
Everything which is moved is in potency (merely possible) in regard to that whither it is in motion.
2. $(2.3104) (x,y,z)[MAD(x,y,z) \supset AC(y,z)]$
Every mover is in act (actual) in regard to that whither it sets in motion.
3. $(2.3107) (x,z) \neg [AC(x,z) \cdot PO(x,z)]$
One thing cannot be in act and potency regarding the same [thing] at the same time.
4. $(x)[m(x) \supset (\exists y,z)MAD(x,y,z)]$
Everything which is in motion, is moved by something.
5. $(2.3110) (x,y,z)[[MAD(x,y,z) \neg (x=y)] \supset (\exists t)[MAD(y,t,z) \neg (y=t)]]$
If a thing is moved by something else, then there is still another thing which moves this mover in the same respect.
6. $(2.3111) (\exists x,y,z)[MAD(x,y,z) \neg (x=y) \cdot (\exists t)[MAD(y,t,z) \neg (y=t)]] \supset \neg (MAD * eInf)$
The series thus formed is not infinite.

Second way

1. $(2.3202) (x,y)[CA(x,y) \supset PR(y,x)]$
Every cause precedes what it causes.
2. $(2.3203) (x) \neg PR(x,x)$
Nothing precedes itself.
3. $(x)[V(x) \supset (\exists y)[CA(x,y) \cdot \neg (x=y)]]$
Everything which is caused is caused by another.
4. $(x,y)[CA(x,y) \supset (\exists z)CA(y,z)]$
If anything is caused, then there is something which causes the causer (itself).
5. $(2.3204) (\exists x,y)[CA(x,y) \cdot \neg (x=y) \cdot (\exists z)[CA(y,z) \cdot \neg (y=z)]] \supset \neg (CA * eInf)$
The series thus formed is not infinite.

Third way

1. $(2.3303) (x)[P(x) \supset (\exists t) \neg ES(x,t)]$
Everything which possibly is not, at some time is not actually.
2. $(2.3304/5) (\exists t)(x) \neg ES(x,t) \supset (x) \neg ES(x,n)$
If there is a moment when there is nothing, then there is nothing now.
3. $(2.3307) (x,t) \neg [\neg ES(x,t) \supset (y,t) \neg IE(y,t)]$
If there is nothing at any moment, then nothing begins to be at that moment.
4. $(y)[(\exists x)[CAn(x,y) \cdot \neg (x=y)] \supset (\exists z)[CAn(y,z) \cdot \neg (y=z)]]$
If the necessity of anything is caused by something else, then the necessity of the causer (itself) is caused by some (third) thing.
5. $(2.3313) (\exists y)[(\exists x)[CAn(x,y) \cdot \neg (x=y)] \cdot (\exists z)[CAn(y,z) \cdot \neg (y=z)]] \supset \neg (CAn * eInf)$
The series so formed is not infinite.

Fourth way

1. (2.342/3) $(x,y,z)[MAJ(x,y,z) \supset (\exists t)[(t)MAJ(t,u,z) \cdot \neg (\exists v)MAJ(v,t,z)]]$
If anything is greater than something else in some respect, then there is a greatest thing in this respect.
2. (2.344) $(x,y)[MAJ(x,y,b) \equiv MAJ(x,y,e)]$
A thing is good (true, noble, etc.) in the highest degree if and only if it is the being in the highest degree.
3. (2.345) $(x,y,z)[[MAJ(x,y,z) \cdot \neg (\exists t)MAJ(t,x,z)] \supset CAU(x,y,z)]$
The highest thing within a genus is the cause of everything belonging to the genus.

Fifth way

1. (2.352) $(x)[O(x) \supset F(x)]$
What always or usually attains the best acts toward a goal.
2. (2.354) $(x)[[-C(x) \cdot F(x)] \supset (\exists y)[DF(x,y) \cdot C(y)]]$
Being lacking reason act toward a goal only insofar as they are led by a knowing being.

There are also the two assumptions from question 11,3, which do not belong to the five ways.

These philosophical fall into four classes:

- a) Four (our numbers 1, 2, 7, 8) may be regarded as analytic. That the thing moved is in potency (1) and its mover in act (2) follow from the meaning of the words, and this is also true of the two statements about priority (7, 9).
- b) Four premises (4, 5, 9, 10) are various forms of the principle of causality; two (4 and 5) are laws of (Aristotelian) physics, and two (9 and 10) are ontological laws. It should be noted that two premises (4 and 9) are tacitly presupposed in the *Summa*.
- c) Three sentences (6, 11, 15) are principles of the finiteness of the series in question.
- d) The remaining four ontological assumptions (3, 11, 14, 16) are synthetic. Num. 3 states that act and potency exclude one another (in the same regard), num. 11 that whatever is not necessary fails to exist at some time, and num. 16 is the (false) principle that there exists a greatest thing in every series. Num. 14 is the that an intelligence must be assumed in order to explain finality in the world.

6.4 LOGICAL ASSUMPTIONS

The logical assumptions are all inference rules, with one exception, which is a substitution in the logical law

$$\phi \supset [\psi \vee \neg \psi]$$

used as a premise in the third way (2.3312). In the third way (2.302-4) Thomas uses an invalid inference rule (F):

$$\frac{(x)[\phi(x) \supset (\exists y)\psi(x,y)]}{(\exists y)(x)[\phi(x) \supset \psi(x,y)]}$$

With this exception – apart from the gap in the fifth way – all the inference rules he employs are valid. They are 21 in number and fall into three groups:

- a) We have no syllogistic modes, but we do have many rules mistakenly taken as syllogistic: h (*Barbara*), i, e, m, p, r, t, u (*Darii*) and c, k (*Camestres*).
- b) Other inference rule cannot, even with the best of intentions, be taken as syllogistic modes, but are simple rules of predicate logic.
- c) Three rules of sentential logic: (g, h, i).
- d)

Three things should be said about these rules. (1) They are all valid, with the one exception noted (*tertia via*: 2.330,4) (the error in the fifth way is that *no* support is given). (2) They are all very elementary. This confirms the suspicion that little formal logic is needed for doing science. The situation would of course be different if we were to incorporate the theory of infinite series into the reconstruction, but this was excluded. (3) The inference rules Thomas uses, elementary though they be, go beyond the so-called traditional logic; no true syllogistic mode is used at all.

6.5 CONCLUSIONS

The following summary may be given:

1. The *secunda via* is valid if certain (plausible) sentences of Aristotelian ontology are assumed.
2. All the other ways, as they are formulated in our *quaestio*, are invalid: the first because it rests on an unacceptable physics, the third and fifth because of logical defects, and the fourth because it includes a false premise. This evaluation obviously does not preclude the possibility of improving on these proofs, perhaps with help of ideas from other parts of the *Summa*.
3. The argumentation is mostly progressive-deductive, but occasionally regressive-deductive. There is no trace of induction in *quaestio* 2,3 (as is sometimes claimed in works on the “five ways”).
4. The inference rules used are without exception quite elementary. They were probably felt to be syllogistic modes, but most of them do not belong to the syllogistic at all. Thomas uses, among others, at least four rules of predicate logic.
5. All inference rules examined, with two exceptions, are correct from a purely formal-logical viewpoint. The exceptions are the invalid inference in the first part of the *tertia via* and the deduction of a single order in the *quinta*.
6. The level of logical rigor in this question of the *Summa*, gaged on ancient Stoic, late scholastic, and current standards, is not high. Thomas worked with a fairly loose concept of proof; this is obvious especially when he tacitly assumes statements essential to his proofs.
7. The accumulation of non-necessary proofs is probably conditioned by fashions in 13th-century discussion.

XIII. Arribismo intelectual y polarización religiosa en los Estados Unidos

Tipo de publicación: artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *Vertebración*, UPAEP.

EL ORIGEN DEL PROBLEMA

No hace mucho me encontraba haciendo un retiro en un monasterio trapense. Conocí allí a un hombre que tenía la costumbre de pasar unos días en el monasterio cada vez que lo asediaba algún problema de esos que necesitan oración y consejo. En este caso el problema era una amarga disputa que estaba partiendo en dos a su comunidad religiosa, que no era católica. Me contó toda la historia del conflicto y yo, por mi parte, le ofrecí mi análisis, que, según dijo, reflejaba exactamente la situación. Me dijo también que yo debería escribir un artículo sobre el asunto. Y como en la Iglesia católica tenemos problemas que son análogos, me atrevo a publicar estas observaciones que tienen no poco de obvio.

LA POLARIZACIÓN GENERAL

Mi tesis es que el conflicto existente en la comunidad religiosa de mi amigo no es cosa solamente de su iglesia, o de la religión, sino que *forma parte de una polarización más generalizada*. No se pueden entender las cuestiones disputadas en lo religioso, como lo de la ordenación de las mujeres, si se les separa de esta polarización secular. Se puede esperar también que si en otros países las divisiones no son tan ásperas como en Norteamérica; la religión no será afectada de la misma manera.

El aborto, la eutanasia, la experimentación con los fetos, la asistencia social, la “acción afirmativa” o “diversidad”, la inmigración, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la pornografía, la formación en los valores o la repartición de condones en las escuelas públicas, la ecología, los estudios de la mujer, la regulación del internet, el control de las armas, la pena capital y la política respecto de Cuba son asuntos debatidos que polarizan la opinión pública. Los hombres y mujeres religiosos se hallan divididos también respecto de la ordenación de las mujeres y de los homosexuales, el lenguaje inclusivo, la teología feminista, la interpretación de la Escritura y del dogma, y la relación de la religión con la ética, la política y la ciencia. En la Iglesia católica el conflicto incluye también el control de la natalidad, el matrimonio del clero, el poder de los laicos, la libertad académica de los teólogos, la pastoral dirigida a los homosexuales, la liturgia, el uso de los hábitos...

POSICIONES

Las posiciones en torno a estas y otras cuestiones debatidas (aunque no todas), se reúnen en dos polos, que llamaré “a la moda” o y “no a la moda”. Aplico estos términos tanto a los individuos o grupos que sostienen las opiniones como a las opiniones mismas. Por ahora me abstengo de juicios de valor; sólo deseo caracterizar los grupos de una manera con la que ellos mismos, hasta cierto punto, estarían de acuerdo. Escojo estos términos en vez de otros con mayor carga semántica y —para mis propósitos— confundentes, tales como liberal / conservador, moderno / tradicionalista, progresista / integrista, heterodoxo / ortodoxo, sofisticado / ingenuo, iluminado / oscurantista, respetable / desacreditado, izquierdista / derechista. En realidad “de arriba” (a la moda) y “de abajo” (no a la moda) son metáforas más aptas para lo que quiero describir.

Es importante notar que estos términos no implican nada acerca de la inteligencia, capacidad, formación escolar, el estado social de los individuos, su habilidad de producir argumentos sólidos o la verdad y funcionalidad de sus pareceres. Lo que quiero destacar es que algunas personas, por tomar ciertas posturas, goza de más prestigio en la sociedad y que este hecho lo reconocen tanto ellos como los que a ellos se oponen, para fastidio de éstos. Para ser justos habría que recalcar que los que no están a la moda —por mucho que estén “abajo”—son frecuentemente sensatos, informados, convincentes, socialmente comprometidos y son poco o nada exaltados.

Las cuestiones que causan la polarización pueden envolver una ideología. Tomo “ideología” por una causa, la cual, si bien siempre incluye un principio ético o religioso evidentemente válido, suele ser, sin embargo, tan simplificado que no cabe exactamente en la realidad. Una ideología va más allá de la situación inmediata y tiñe toda la realidad. La ideología divide a la gente en “nosotros” y “ellos” sin un terreno común que permita hacer distinciones y hacer transacciones. La ideología fuerte es moralista: los oponentes no sólo están equivocados, sino que son malvados. Una ideología puede estar bien organizada, tener extensas redes de apoyo y descansar sobre sólidas bases económicas. Es típico que las personas ideológicas difícilmente prevean las consecuencias negativas que podría tener el triunfo de sus causas.

Algunos ejemplos aclararán mi distinción. Aceptar el aborto está a la moda, pero rechazarlo no está a la moda. Es avanzado el querer instruir a los niños sobre la sexualidad en las escuelas públicas, permitir la eutanasia realizada con la ayuda de un médico, reconocer como “matrimonio” la unión de personas del mismo sexo, y prohibir el lenguaje que no sea “inclusivo”. No está a la moda defender la oración en las escuelas públicas, querer mantener las instituciones “sólo para hombres” ni oponerse al “humanismo secular”. Los “valores de la familia” no están a la moda y, en cambio, las opiniones “políticamente

correctas “están en alto. Está a la moda defender los programas de los feministas y de los homosexuales. Los que no están a la moda son sumamente sospechosos respecto de los programas que defienden. En el terreno de la religión los fundamentalistas, los “creacionistas”, los *Promise Keepers* están fuera de moda y sí están a la moda los exegetas feministas y los teólogos de la liberación. Los que no están a la moda han criticado la vida sexual del presidente Clinton y los progresistas critican a estos críticos. Apoyar a Gore, pero no a Bush, está a la moda.

La Iglesia misma es el objeto principal del criticismo de los católicos progresistas. Consideran patriarcal su estructura, quieren que los laicos participen en la elección de los obispos y de los párrocos y se disgustan cuando la jerarquía llama la atención a los teólogos que están a la moda. Los católicos que no están a la moda están molestos con el anticatolicismo de las películas y en la televisión (especialmente el de católicos progresistas), añoran el simbolismo perdido y juzgan con dureza a los obispos que no siguen su línea. Los tradicionales ven con buenos ojos la intervención del Vaticano en la vida de las universidades católicas, por ejemplo, en el requisito del *mandatum* para los teólogos. Los progresistas ven con sospecha la interferencia vaticana. El activismo de los católicos a la moda se dirige hacia cosas como la pena capital y el activismo de los “fuera de moda” está en contra de cosas como el aborto.

Las opiniones tienden a arracimarse alrededor de las personas. Es probable que un católico, que está en contra de la pena de muerte y a favor de la ordenación de las mujeres, esté también a favor de la teología de la liberación y en contra del uso de “hombre” en el sentido de todo ser humano y de “Él” con referencia a Dios. Y ambos, el que está a la moda, y el que no lo está, exigen de sus asociados la completa aceptación de todos sus puntos de vista. No se admiten excepciones. Sin embargo, hay muchos “a horcajadas” y esto es un hecho muy importante. Desde este punto de vista, el Papa sostiene una mezcla de opiniones, ya que está tanto en contra del aborto como de la pena de muerte y también a favor tanto del sacerdocio exclusivo para los hombres célibes como de la ayuda a los países pobres. Los que están “a horcajadas” están sometidos al fuego cruzado.

ARRIBISMO INTELECTUAL

Las opiniones de una persona cambian con frecuencia. Y aunque el movimiento puede ser en cualquiera de las dos direcciones, hacia abajo o hacia arriba, el caso más frecuente es el de una persona que no está a la moda que llega a estar a la moda. Esto es lo que llamo “arribismo intelectual” o “movilidad intelectual hacia arriba”. No se sugiere que el deseo de estar a la moda sea el motivo primario y consciente para cambiar de opinión.

Sólo se dice que esto ocurre de hecho y que puede ser un factor muy importante que influya en la elección de la creencia. La movilidad intelectual hacia arriba a la que me refiero no necesita coincidir, por supuesto, con la movilidad económica o social hacia arriba y no tiene nada que ver con la inteligencia.

El mito de que los arribistas necesariamente piensan más por sí mismos y de que los no a la moda solamente siguen a sus jefes es falso. Porque también la gente tiende a arrimarse en torno a las opiniones. Nos identificamos con quienes comparten nuestro sistema de creencias y nos sentimos más a gusto con ellos. Cuando se cambia de grupo a veces se cambia de opinión y viceversa. Los grupos —de los que están a la moda y de los que no están a la moda— evidentemente forman redes, se organizan, hacen campañas, tienen congresos, crean lemas y están sometidos a fuertes tabúes lingüísticos, exaltan su causa, recogen firmas, publican periódicos y revistas y reparten volantes. La *National Public Television*, y los periódicos, tienden a estar a la moda, y los comentaristas de las estaciones de radio AM tienden a ser conservadores. La *American Civil Liberties Union* está casi siempre a la moda y el programa de radio en vivo de la Dr. Laura parece ser la voz más fuerte de la ética conservadora en los Estados Unidos. Cuando la ideología es fuerte, entre las facciones puede haber una sangrienta hostilidad y no sólo tensión.

Se siente que la polarización tiene relación con el tiempo. La gente que está a la moda se considera a sí misma como la onda del futuro y miran de arriba a abajo a los que no están en la moda, como gente que retrasa las manecillas del reloj o como a personas agobiadas por el shock del futuro. En cambio, las personas que no están a la moda sienten que defienden una herencia preciosa de valor perenne y miran a los que están a la moda como gente que vende sus derechos de primogenitura por un plato de lentejas.

De manera quizá sorprendente, la distinción a la moda y no a la moda no coincide con la que existe entre jóvenes y viejos. De hecho, se ha observado muchas veces que las comunidades religiosas de los progresistas y los grupos de presión católicos, como también de las iglesias protestantes, están envejeciendo.

TRADICIÓN Y MODA

Esto nos lleva al punto siguiente. Las doctrinas y las prácticas históricas de las comunidades cristianas y judías tienden —subrayo la palabra— a ser algo pasado de moda, especialmente en los puntos que tienen que ver con el matrimonio y la familia. Las denominaciones cristianas veían como algo malo a la homosexualidad, al aborto, a la eutanasia, al sexo fuera del matrimonio y al divorcio, tenían un clero únicamente masculino y en el culto alababan a Dios con un estilo antiguo.

La iglesia de mi amigo se opuso oficialmente al aborto en el pasado y sus ministros eran siempre del género masculino. Pero algunos de sus fieles, que tenían una fuerte simpatía por el feminismo, comenzaron, me dijo, a tomar una posición de libertad ante el aborto y a recomendar que se contrataran mujeres para el ministerio en la iglesia. Otros miembros de la iglesia se enojaron por lo que consideraban un ataque a la integridad de sus creencias y de sus costumbres, que en último término llegaba desde fuera de sus tradiciones religiosas. Pero lo que hacía que todo esto fuera particularmente irritante era que sus oponentes a la moda los miraban con desprecio, como a gente deficiente intelectual y moralmente. Al mismo tiempo, los miembros rebeldes se identificaban más y más con sus aliados a la moda de fuera de la iglesia, cuya aprobación valoraban mucho y a los que se dirigían con sus esfuerzos apologéticos.

Le pregunté a mi amigo en qué pararía todo esto. Se quedó pensando durante un minuto y me dijo que las dos facciones estaban tan aferradas a sus posiciones que un acuerdo era imposible. Los que están a la moda, predijo, van a tomar el control y los otros se van a tener que ir. Y si éstos no pudieran reagruparse otra vez, añadió, la historia de esta iglesia, al menos tal como era hasta ahora, habrá llegado a su fin.

CAMBIO Y MASA CRÍTICA

Desde luego, las disputas sobre viejas y nuevas doctrinas (las últimas con frecuencia venidas de presiones exteriores) con la división resultante, no es algo nuevo en la historia de las religiones. Lo que sucede en la iglesia de mi amigo no es un incidente aislado; lo mismo sucede en varias de las principales denominaciones protestantes y en el judaísmo, tanto en los Estados Unidos como en otros países del “primer mundo”. Donde el grupo de los que están a la moda ha tomado la delantera, la doctrina (exégesis bíblica, dogmática, teología) y la práctica (culto, espiritualidad, moralidad, consejo pastoral) han cambiado notablemente. La fe pierde algo de su carácter específicamente cristiano o denominacional y viene a parecerse a la mentalidad ambiental a la moda. *Plus ça change, plus ce n'est pas la même chose.*

Este proceso de expansión está tan avanzado, a veces, que no hay conducta aprobada por la moda secular que sea vista como mala (ya no digamos pecaminosa) y no hay opinión a la moda que sea rechazada como errónea (ya no digamos herética). En verdad, resulta cada vez más difícil decir exactamente cuál es la posición teológica y moral que la denominación debería sostener y cuál es el mínimo de creencias requeridas para ser un miembro de esa iglesia, si es que hay alguno. Los cristianos han renegado o han hecho a un lado las enseñanzas tradicionales de sus iglesias sobre el sexo y sobre otros puntos de moral. Un alto dignatario eclesiástico ha propuesto un nuevo rito para el divorcio:

sugiere que ahora la iglesia debe solemnizar no nada más el matrimonio de un hombre y una mujer, sino también la rotura de su familia. Algunas de las principales denominaciones, por encima de protestas y movimientos en contra por parte de los miembros que no están a la moda, favorecen el matrimonio de los homosexuales y los admiten a los ministerios ordenados. En el Judaísmo se han formado congregaciones de homosexuales y hasta de ateos (“humanistas”) y los rabinos ortodoxos han cuestionado recientemente el Judaísmo de los judíos conservadores y reformados. El Consejo mundial de las iglesias, que está a la moda, en algún momento vio la conversión de los no cristianos como algo menos urgente que el apoyo a los movimientos políticos de izquierda, dejando, con todo, la evangelización de todas las naciones a los misioneros que no están a la moda.

Los cristianos a la moda no están ausentes de los márgenes espirituales. Como repudian la espiritualidad tradicional de la iglesia (el ascetismo tiene un “prejuicio neoplatónico en contra del cuerpo”, la humildad crea “baja autoestima”, el pecado original es “negativo”, la exigencia moral produce “sentimientos de culpa”), no sólo se apropian la religión del “Oriente” y de la de los “nativos americanos” –cosa que éstos repudian airadamente– sino también de la brujería, el culto a las diosas y otros fenómenos de la escena espiritual norteamericana de nuestro tiempo.

Las batallas, como las que se dan en la iglesia de mi amigo, son encarnizadas. Se disputa no nada más sobre la doctrina, sino también sobre los recursos económicos y el control de los seminarios. Las guerras, gane quien gane, no se ganan fácilmente. Prueba de ello es la penosa confrontación reciente en la convención de los bautistas del Sur. La iglesia episcopal ha llegado muy cerca del cisma y uno de los obispos fue llevado a juicio bajo el cargo de herejía por favorecer la ordenación de homosexuales activos.

El clero está en el frente de batalla del cambio y con frecuencia va más adelante que los laicos en eso de estar a la moda, y lo difunde a través de su ministerio. Con frecuencia los clérigos abandonan su oficio de enseñar y dicen a los miembros de su comunidad que ya son adultos y que deben tomar sus propias decisiones en las cuestiones debatidas.

Por otra parte, las denominaciones que no están a la moda son agresivas en su defensa de los valores tradicionales. Echan mano de las ondas de radio, organizan demostraciones y se esfuerzan por adquirir fuerza política, lo cual provoca una vitriólica reacción de sus oponentes progresistas que piensan que los que no están a la moda no tienen por qué ser políticos. Pero el daño típico en los que no están a la moda es el rechazo de cualquier novedad que toque a la religión, y muchas veces se vuelven anticientíficos y anti intelectuales. Algunos de ellos son completamente inmisericordes en sus juicios. De una manera quizá extraña, los dos grupos tienden al fideísmo, a rebajar la razón en la religión. Los pensadores progresistas de ordinario alaban “lo poético” en la historia intelectual de la iglesia y desprecian todo lo que es lógico y analítico.

Y así las batallas dentro del Cristianismo se viven con nueva intensidad en la medida en que las iglesias toman posición en las cuestiones discutidas. Pero hay una diferencia: las opiniones seculares afectan a las comunidades religiosas que no están a la moda mucho menos que a los grupos que están a la moda.

MODA Y LIDERAZGO

¿Cuál es el efecto concreto en las iglesias de la movilidad intelectual hacia arriba? Las iglesias y los grupos religiosos que no están a la moda son a ojos vistas los que tienen más éxito en retener y aumentar el número de sus fieles. Hay un estudio que demuestra que varias de las denominaciones principales de los Estados Unidos que se orientaron hacia la moda están perdiendo miembros, no nada más en “la participación en el mercado”, sino también en número absoluto. Ahora hay más musulmanes y budistas en los Estados Unidos que miembros de algunas de estas venerables denominaciones americanas. Para contrarrestar sus pérdidas, algunas iglesias han lanzado recientemente enérgicas campañas de “evangelización”, adoptando, con frecuencia, los rasgos de algunas de las congregaciones que no están a la moda y que han tenido éxito, es decir, introduciendo, por ejemplo, el estilo carismático.

Todo mundo reconoce que la especulación sobre las razones del crecimiento o disminución de los fieles es un área oscura y que es difícil predecir los resultados a largo plazo. Sin embargo, creo que podemos decir algo sobre por qué una iglesia que afirma la tradición tiene un atractivo tan grande.

La gente quiere guía espiritual, especialmente en la parte más profunda de sus sistemas de creencias y en lo más íntimo de su vida comunitaria. Pero ellos quieren lo que consideran una guía responsable, una guía que opera en los hechos. Están asustados por las actitudes a la moda que les parecen amenazar al matrimonio y a la familia. Cuando un esposo y una esposa buscan consejo pastoral lo que quieren son soluciones, no que les faciliten el divorcio. Los padres piensan que los niños tienen ya bastante de qué preocuparse sin que los pastores o los maestros les vengan a decir que pueden ser homosexuales; quieren que los maestros en las escuelas públicas se olviden de sus “valores” y se concentren en enseñar a sus hijos cómo se resuelven los problemas matemáticos y cómo se escriben correctamente los enunciados en inglés. En resumen, la gente quiere una guía probada que estabilice y fortalezca sus familias; no necesitan anomia, sino un sistema de creencias sólido, capaz de resistir a la entropía social del momento, es decir, al escepticismo y al relativismo.

A menudo se dirigen en vano a sus iglesias buscando dirección. Parece que las iglesias están abdicando de su liderazgo en la medida en que aceptan las modas seculares. Cuando los pastores les dicen que tomen sus propias decisiones, sienten que esto bien lo podrían hacer sin estar en una iglesia. Los eclesiásticos que aceptan el aborto, ahora que es socialmente respetable, y que dicen que el “hasta que la muerte nos separe” ya no vale porque ahora el matrimonio es una asociación rescindible y la poligamia en serie está tomando la delantera sobre la monogamia (la mitad de los matrimonios en los Estados Unidos terminan en divorcio) pueden aparecer ante sus feligreses más como dirigidos que como dirigentes.

CRISTIANDAD AL REVÉS

Por supuesto, los hombres de iglesia que están a la moda habrían de ser los primeros en reconocer la realidad del pluralismo y en defender, con Kierkegaard, al cristianismo por encima de la cristiandad, o sea, por encima de sociedades cuyos valores y estructuras son supuestamente cristianos. Sin embargo, parece que tienen en la mira una cristiandad al revés: no una sociedad imbuida de principios cristianos, sino una iglesia más y más cambiada, por la incorporación de los valores seculares.

No hay que extrañarse de que haya una crisis de liderazgo. Pienso que uno de los más notables cambios sociales de nuestro tiempo es la abdicación de los guías tradicionales —los padres y la familia, los sacerdotes y las monjas, los ministros, los rabinos— a favor de la nueva industria de los profesionales de la conducta. A medida que las iglesias y familias abandonan su liderazgo moral, el vacío se llena por una multitud de terapeutas, asesores, consejeros con título, psiquiatras, psicólogos pop, gurús, coordinadores de talleres, autores y conferencistas sobre autoayuda, peritos en todo tipo de programas de “los doce pasos...”, conductores de televisión aliados con los “expertos” que se presentan en los *talk-shows*, comentaristas de noticias y maestros de las escuelas públicas. Su mentalidad, que de ordinario ignora o es abiertamente hostil a la concepción tradicional y a la moralidad, va de lo responsable hasta lo excéntrico. Los consejeros matrimoniales, divorciados ellos mismos con mucha frecuencia, en lugar de ayudar a las familias a mantenerse unidas las instruyen en el fracaso elegante: “Yo también pensé que mi matrimonio era para siempre, pero no fue así. Yo he salido adelante, usted también lo hará”. El resultado de esta competencia entre los expertos, muchas veces indecorosa, no es sólo un mayor número de familias rotas sino también la confirmación y la difusión del relativismo ético.

Los que están a la moda sienten que sus iglesias, o comunidades, están distantes del mundo, pero sus maneras de “ir hacia la gente” tienden a secularizar la religión, mientras las estadísticas indican que la gente quiere más *religio* que *saeculum*. El remedio parece ir en la dirección equivocada.

LA IGLESIA CATÓLICA

Muchos de los comentarios anteriores se aplican, por supuesto, a los católicos (clero, religiosos y laicos). Y la polarización dentro de la iglesia católica es, en términos generales, la misma que existe en las denominaciones protestantes principales, puesto que su mentalidad moldeable a la moda es similar. Los católicos a la moda se identifican con los grupos de idéntica orientación fuera de la iglesia y hacia ellos dirigen su apologética. La polarización es igual de aguda. Los católicos a la moda ridiculizan lo que llaman el “fundamentalismo católico” como una “plaga” creciente. Y los católicos que no están a la moda, en su celo por abrazar con firmeza las tradiciones de la iglesia, muchas veces defienden con un fervor inquisitorial lo que suponen que son las posiciones católicas. Digo “suponen” porque algunos, más papistas que el Papa, toman como actitud católica respecto de la Biblia al literalismo bíblico y también porque, a diferencia del Papa, pierden el respeto por la razón cuando proviene de fuentes seculares.

Los obispos con frecuencia están en el medio. A semejanza del Papa ellos tienden a estar en la moda en las cuestiones sociales y tienden a estar fuera de la moda en los temas de la familia. Por ejemplo, ellos se han declarado contrarios al aborto y a la pena de muerte y defienden los derechos tanto de las víctimas como de los criminales. Los católicos que están a la moda ven con buenos ojos la división en la jerarquía y de ordinario repudian apelar a la autoridad eclesiástica para decidir las cuestiones disputadas; los católicos que no están a la moda critican a los obispos y sacerdotes por tratar de una manera tan blanda a los que están a la moda. En realidad, hay aquí una profunda diferencia entre dos grupos: los tradicionales critican las preocupaciones sociales de la iglesia como inclinación a la izquierda y los progresistas critican las preocupaciones de la iglesia respecto de la familia como inclinación a la derecha. Y usan los ardides que son típicos: los progresistas dicen que lo que los tradicionales piensan que es lo católico no es esa cosa tan vieja que ellos defienden, y los tradicionales dicen que lo que los progresistas piensan que es lo católico es en realidad un programa que viene de otros. Pero, ¡ay de aquél que intente reconciliarlos!

CATOLICIDAD CATÓLICA

Por otro lado, la iglesia católica difiere de otros grupos religiosos de los Estados Unidos en una forma que va a afectar el resultado de la polarización. En primer lugar, el carácter verdaderamente internacional de la iglesia relativiza la polarización que se da entre los católicos de los Estados Unidos. En esto se parece a la Iglesia ortodoxa. Y difiere de las comunidades protestantes que no están contrabalanceadas por un número importante de

fieles en el exterior, o por un fuerte liderazgo desde fuera. De manera significativa la comunión anglicana mundial y la misma iglesia de Inglaterra parecían más sensibles a lo que estaba sucediendo en la iglesia episcopal norteamericana, hasta la reciente Conferencia de Lambeth en que los obispos del tercer mundo, que no están a la moda —para horror de sus colegas del primer mundo—, rechazaron la ordenación de los homosexuales en activo.

Los Estados Unidos participan, con algunos países de Europa, de una especie de moralidad a la moda “propia de un mundo desarrollado” y que se puede observar en las Naciones Unidas y en las conferencias internacionales, por ejemplo, en asuntos sobre la familia. Esto significa una capacidad poderosa de difusión cultural y se ha vuelto un atractivo para los que dirigen la política respecto de los países subdesarrollados. Sin embargo, esta moralidad euro-americana ha encontrado una terca resistencia en países que tienen diferentes tradiciones familiares, religiosas, sociales y legales, especialmente en el tercer mundo. Esto es obviamente verdadero en los países islámicos, pero también es verdadero en América Latina donde últimamente los predicadores de las “sectas” americanas —una etiqueta abusiva puesta por los que están a la moda— han tenido un gran atractivo con la gente.

Es posible que los ciudadanos de otros países, muchos de ellos católicos, no den la bienvenida a los puntos de vista a la moda —y tampoco a los que no están a la moda— y que los vean como formas de un imperialismo cultural etnocéntrico. Puesto que la polarización secular en los Estados Unidos no afecta a la Iglesia en otros países como lo hace en territorio americano, los grupos americanos a la moda no tienen la misma influencia en la iglesia católica como un todo como la tienen en las comunidades protestantes principales. El liderazgo católico es mucho más cosmopolita. Los católicos norteamericanos a la moda son vigorosos y tienen influencia, pero tienen que competir con millones de ucranianos, mexicanos, lituanos, españoles, polacos, italianos, etc. que, por así decirlo, son las “etnias”, desde un punto de vista americano. Y esta catolicidad, que favorece la contención es, según creo, una gran ventaja de la iglesia católica.

ETNICIDAD

En efecto, la etnicidad es un factor en la movilidad hacia arriba que he estado describiendo. En los años pasados muchos católicos americanos se mantenían en el modo de ser de su antiguo país de origen y su manera de pensar y de actuar podía diferenciarse de manera significativa de otros sistemas de creencias y de las pautas de conducta más generalizadas en América. En realidad, fue precisamente para preservar esta diferencia por lo que ellos erigieron, a base de un considerable sacrificio, un sistema escolar separado que iba del jardín de niños hasta la universidad. La etnicidad, por supuesto, tiende a no estar a la moda, y los que están a la moda muy bien pueden llamarla “mentalidad de ghetto”.

La etnicidad católica tradicional está ahora en declive. Aunque todavía hay reductos de irlandeses, por ejemplo, hoy en día más de la mitad de americanos con nombres irlandeses no se tienen por católicos, según parece. Especialmente en la medida en que suben por la escala social, los católicos tienden a dejar a un lado sus viejas tradiciones y a adquirir una mentalidad a la moda. Algunos que nunca tuvieron una gran conciencia religiosa, o que perdieron su interés en la religión, y otros, que se han opuesto a las enseñanzas del Magisterio como la de la prohibición del control artificial de los nacimientos, se separan de la iglesia. Muchos, sin conocer, o sin preocuparse de las tradiciones espirituales propias de la iglesia, se cambian hacia las religiones del Oriente. Otros más, luego de perder su religiosidad, guardan una nostalgia y se vuelven “meta-religiosos”: estudian el “fenómeno religioso” en Antropología, Sociología, Historia, Arte Literatura, Filosofía, y hasta en la Teología y en las Escrituras. Y hay otros que han adquirido posiciones a la moda –con frecuencia en los años setentas- que permanecen seriamente comprometidos con la iglesia y que trabajan por llevar a cabo cambios de acuerdo con sus puntos de vista.

Sin embargo, hay católicos que no se dejan impresionar por las creencias que los progresistas dan por evidentes. Es posible que vean la pérdida de su identidad católica, de su “diferencia”, justamente como una pérdida. Algunos quieren recobrar algo de la etnicidad católica. Pienso que esta especie de rehabilitación se está dando no nada más en la iglesia católica, sino también en otras comunidades cristianas y en el judaísmo. Hay ahora un esfuerzo mancomunado en algunas universidades denominacionales por volver a poner en práctica los principios sobre los que fueron fundados y que habían perdido en el pasado reciente. Sobre todo, en las universidades católicas tradicionales está creciendo el número de “programas de estudios católicos”.

LA IGLESIA ANTES DE CONSTANTINO

En consecuencia, puede ser que algunos católicos no sientan la presión de adaptarse a normas exteriores a su iglesia y que, al mismo tiempo, no esperen que la sociedad refleje sus principios católicos. Ellos saben que el movimiento hacia el pluralismo significa que estamos viviendo cada vez menos en una cristiandad constantiniana. Ya no les sorprende que la ley de su país pueda permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo, el aborto o infanticidio hasta los veintinueve días, y el “amor intergeneracional” (homosexual), por no decir pederastia. En realidad, los católicos que no están a la moda son más semejantes a Kierkegaard que sus correligionarios a la moda: ellos no asumen que estén viviendo en una cristiandad y no se sorprenden de que haya un abismo entre muchos de los valores reinantes fuera de la iglesia y algunas importantes tradiciones cristianas. Es posible que se sientan a la manera como se sentían los cristianos en los tres primeros siglos de la iglesia: sumergidos en lo que es, en algunos aspectos por lo menos, una sociedad pagana.

Pero con frecuencia sus vivos anhelos –espirituales, intelectuales y estéticos- pueden no encontrar eco en la iglesia. Es posible que tengan que buscar su simbolismo católico en los escenarios seculares y comerciales que se han apropiado de él. Una prueba de ello es el extraordinario interés por el canto gregoriano en una época en que es difícil encontrarlo fuera de los estudios de grabación.

UN PENSAMIENTO FINAL

El punto principal que quiero subrayar es el siguiente: la distinción entre opiniones que están a la moda y opiniones que no están a la moda y la gente que las sostiene es sociológica y psicológica. No tiene nada que ver con la verdad o la falsedad, ya no digamos la funcionalidad de las mismas opiniones. No hay probabilidad de que las ideas que la sociedad considera relativamente a la moda sean las correctas o de que si se ponen en práctica sean socialmente ventajosas. Personalmente, me ha impresionado la debilidad de los argumentos a la moda a favor del aborto y pienso que hasta los que están a la moda admiten el efecto destructivo del divorcio, tan extendido, sobre la educación y sobre otros aspectos de la sociedad. Se suponía que la enseñanza del sexo en las escuelas públicas evitaría los embarazos en las adolescentes y el SIDA, pero un estudio reciente demuestra que las niñas cuyas madres tienen una posición firme contra el sexo prematrimonial, y que no les recomiendan métodos de control natal, tienen doce veces más probabilidades de abstenerse del sexo antes del matrimonio. La revolución de los años setenta con sus programas sociales avanzados no resolvió los problemas, pero su liberación de la ética familiar tradicional coincide con un gigantesco aumento de hijos ilegítimos y de crimen en los Estados Unidos, en Inglaterra y en el país de Gales.

No he sido neutral, por tanto, en el sentido de que he sido más crítico de las posiciones a la moda que de las que no están a la moda. Y la razón es que yo pienso que es crucial quitarle el prestigio a la opinión a la moda, precisamente por la irrelevancia de este prestigio. El verdadero valor y los beneficios sociales de una postura son decididos por sus méritos. Y por esto es importante ver de frente esta manipulación social que no es tan sutil.

Evidentemente se necesita un equilibrio entre lo que es tradicional y lo que es actual. Si la iglesia se queda en el pasado se queda fuera del presente. Pero todavía más importante: la iglesia se queda fuera del presente si ella pierde su propio pasado, puesto que entonces no tiene nada en absoluto que decir por sí misma.

(Traducción de J. B. Zilli y Gloria Balderas)

XIV. La cultura católica en las universidades católicas norteamericanas: renacimiento - secularización - balance

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *Vertebración*, UPAEP, nos. 47-48.

De la edad de Aquino de Acuario. Las universidades católicas, al emanciparse de la hegemonía de la Iglesia no sólo no alcanzaron la edad adulta, sino que se sometieron a la servidumbre del poder del Estado y de la Academia, con sus agencias certificadoras y la tiranía de lo “políticamente correcto”. Historia de una decadencia y vuelta a renacer de la cultura católica.

LOS TRES MOMENTOS

La historia de la Iglesia católica y de sus universidades en los Estados Unidos acusa tres momentos importantes que quiero comentar: un renacimiento católico, una reacción contra este renacimiento y un balance más reciente. El renacimiento comenzó en los años veinte y duró hasta los sesenta. Fue un florecimiento de la cultura católica que sus partidarios vieron como un “retorno del desierto”³⁸⁵, una “nueva cristiandad”, una “contracultura” que ellos contrapusieron a las ambigüedades de la cultura moderna. El contenido intelectual de esta renovación católica se desarrolló principalmente en las universidades católicas del país.

En los años sesenta la reacción progresista puso rápido fin al renacimiento. Uno de los fenómenos más significativos de esta reacción fue una secularización, en diversos grados, de las universidades católicas. Es decir, las universidades alteraron su carácter específicamente católico después de liberarse de la superintendencia de la Iglesia y de asimilarse a la cultura académica general. Los responsables de estos cambios desprestigiaron la mentalidad del renacimiento anterior como un “gueto” católico, un “remanso (*backwater*)” de entusiastas aislados de la cultura norteamericana que se refugiaban nostálgicamente en una mítica visión de la Edad media. Al mismo tiempo, criticaron el nivel académico de la educación superior católica, considerándolo como reflejo del triste estado de la vida intelectual de la Iglesia. Y pensaron que la liberación de la hegemonía de la Iglesia significaba que la universidad católica había llegado a la “mayoría de edad”. Sin embargo, la secularización misma ha causado otros problemas que todavía no han encontrado solución. En efecto, se habla hoy de una gran crisis en la vida intelectual de la Iglesia en los Estados Unidos.

Toda la reciente historiografía subraya que, en el tiempo de la reacción, en los años sesenta y setenta, tuvo lugar un “gran viraje” en la Iglesia, “un movimiento revolucionario” que produjo “un nuevo catolicismo”.³⁸⁶ Sin embargo la Iglesia estadounidense no fue lo único

385 Término del alemán Peter Wurst, usado por W.H. Halsey (Gleason, 1995, p. 353).

386 Gleason, 1987, p. 1, citado en Jamens Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community*

que sufrió cambios alrededor de 1970. Pues ocurrió entonces un cataclismo internacional que causó trastornos en el mundo entero- en la sociedad, moralidad, política, religión...

Por cierto, el aspecto político de estas transformaciones ha menguado, sobre todo después del declive del comunismo; pero en los Estados Unidos, en otros aspectos, en lo que concierne a los valores tradicionales de la persona, la familia y la comunidad, las innovaciones son cada vez más extensas y radicales, y los legisladores las encarnan, siempre en mayor medida, en una nueva legislación. Los cambios que se han introducido y, como parece, se han de introducir se asocian con lo “políticamente correcto (*political correctness*)”³⁸⁷ y constituyen una nueva moralidad, una verdadera metamorfosis de la sociedad. Naturalmente, se ha producido un choque entre los que quieren retener los valores tradicionales y los que quieren transformarlos. No sin razón se habla actualmente de una guerra cultural en nuestro país. En ambos lados hay cristianos, y las amargas divisiones están dividiendo a las Iglesias. Específicamente en la Iglesia católica existe una polarización fuerte entre “tradicionalistas” y “progresistas”,³⁸⁸ y un área significativa de la disputa atañe a la secularización de las universidades católicas.

El tercer momento que he mencionado arriba es un balance inédito, una nueva actitud con respecto al renacimiento católico y a la reacción opositora, y que refleja la defensa general de los valores tradicionales. Es una especie de resaca que critica la crítica progresista del renacimiento y evalúa positivamente la idea y el ideal de fomentar la cultura católica. También cuestiona si la secularización de las universidades católicas fue necesaria o deseable, sobre todo ahora, cuando la faz oscura de la cultura moderna parece más antitética a la cultura católica.

Muchos católicos -y protestantes- lamentan ahora la pérdida del contenido religioso que era un motivo principal de la fundación de sus universidades y se preguntan si es posible alguna recuperación de ese contenido. La fundación Lily proveyó fondos en los años noventa para apoyar reuniones anuales de las universidades denominacionales del estado de Texas, precisamente para reflexionar sobre las incógnitas ocasionadas por la secularización y sobre posibles remedios para estos problemas. En cuanto al catolicismo, es interesante que la nueva conciencia ya está proponiendo y llevando a cabo soluciones para la crisis de la educación católica. En la Iglesia estadounidense del siglo XX, pues, podemos divisar -y estos son los tres desarrollos a comentar: una tesis, por así decirlo, el renacimiento de la cultura católica tradicional visto por sus proponentes como alternativa a la cultura moderna; una antítesis alrededor de 1970, la reacción secularizadora vista por sus partidarios como una llegada a la edad adulta-y, sobre todo desde los años noventa, los comienzos de una síntesis, una fresca toma de conciencia.

in the United States (Nueva York, 1981), cap. 21, y Jay P. Dolan, “La reforma católica, 1960-84”, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (Garden City, Nueva York, 1985), cap. 25.

387 Algunos puntos de contienda en ética: el aborto, la eutanasia, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la experimentación con los fetos; y en la religión: la ordenación de las mujeres y de los homosexuales, el lenguaje inclusivo, la teología feminista.

388 Redmond, 2001B.

EL CHOQUE CON LA MODERNIDAD

Antes de examinar el sentido de estos desarrollos con más holgura, veamos brevemente cómo el “modernismo”, visto como una amenaza para el cristianismo tradicional, afectó al protestantismo y al catolicismo en los Estados Unidos.

Las principales universidades norteamericanas se fundaron bajo el patrocinio de las Iglesias protestantes, pero han padecido un proceso largo y gradual de laicización y secularización. Entiendo “laicización” aquí como el proceso en que los representantes de la Iglesia que ha patrocinado la universidad entregan la dirección de la misma a una regencia secular, y entiendo “secularización” como la eliminación de la religión como componente “oficial” de la vida universitaria. En las últimas dos décadas del siglo XX el impacto del espíritu moderno (representado por figuras como Kant, Renan, Nietzsche, Marx y Darwin) produjo una polarización entre los protestantes conservadores que lo resistían y los liberales que se acomodaban a él. Los liberales generalmente consiguieron dominar las universidades y excluyeron a los conservadores o “evangélicos” (también excluyeron a los católicos, por cierto). Las Iglesias conservadoras que perdieron fundaron sus propias universidades. Los liberales que ganaron se desvivían por complacer a sus colegas seculares, traduciendo su fe a un lenguaje que supuestamente éstos entenderían y buscando los “valores cristianos” en las humanidades y ciencias sociales que cultivaban sus compañeros menos piadosos. Pero éstos perdieron el interés en las diatribas teológicas y se dedicaron más a sus propias especialidades (siempre más estrechas) y a sus currícula vitae. En la contratación de nuevos profesores, los requisitos, religiosos al principio, eran siempre más vagos; al principio los profesores tenían que ser, por ejemplo, metodistas, pero después sólo tenían que ser evangélicos, más tarde sólo cristianos, después sólo religiosos, luego sólo sanos (*wholesome*) y, finalmente, sólo bien dispuestos a los “objetivos de la universidad”.³⁸⁹

Las universidades rompieron el vínculo con las Iglesias que las habían fundado en cuanto pudieron sobrevivir sin su apoyo económico (fondos alternativos fueron la benefacción filantrópica, contribuciones de los exalumnos y subvenciones del gobierno). En poco tiempo, la laicización, la liberación del patrocinio de las Iglesias, fue seguida por la secularización, y desde los años 1960 hasta la religión de los liberales está excluida de las universidades, donde el secularismo reina como única perspectiva académica válida; se trata, en efecto, de un “establecimiento del descreimiento” que discrimina contra la religión.³⁹⁰

En las universidades católicas y protestantes la secularización difería de varias maneras. La mayoría de las universidades protestantes se independizaron de sus Iglesias antes que las católicas (antes de mediados del siglo XX) y el proceso de cesión tardó mucho más tiempo (desde principios del siglo). También, en el caso de los protestantes, la pérdida de sus universidades fue acompañada por un sentimiento de pesar. Los católicos, en cambio, secularizaron sus

389 Burtchaell, p. 830; también da el ejemplo de Davidson College y los presbiterianos.

390 Marsden, introducción y “Concluding Unscientific Postscript” (pp. 429-444).

universidades rápidamente (en menos de veinte años), y al parecer fueron los únicos en alabar la secularización como ideal y ver un claustro universitario católico como desventaja.³⁹¹ Los católicos han patrocinado más universidades (más de doscientas) que cualquier otro cuerpo religioso en los Estados Unidos. Antes de la guerra civil se fundaron treinta y ocho (número superado sólo por los metodistas), y setenta y seis desde 1920 (sólo treinta y dos universidades protestantes aparecieron en este tiempo). La universidad católica formaba parte del sistema educativo católico que los inmigrantes, frecuentemente perseguidos en Europa por su religión, construyeron para garantizar que su fe siguiera viviendo en sus hijos. El sistema como conjunto entró en crisis alrededor de 1970 (en los años siguientes fracasó, en promedio, una universidad católica cada semana), pero, más recientemente, los colegios católicos han cobrado nueva vida, debido no sólo al deterioro de los colegios públicos (causado sensiblemente por los cambios en la estructura de la familia alrededor de 1970³⁹² sino también a un renovado interés en la cultura católica.

A principios del siglo XX, el reto inmediato de la Iglesia en la educación fue remediar el desfase entre su sistema escolar y el del estado. Prácticamente esto significaba distinguir “universidad” de “colegio”. Antes, el término “college” incluía la escuela secundaria (como “colegio” en español), pero después, conforme a la costumbre norteamericana, se limitó al nivel universitario. El proceso de acomodarse a las normas nacionales continuó por todo el siglo, acelerándose durante las dos guerras mundiales, y la secularización de las universidades católicas alrededor de 1970 puede verse como un aspecto -ideológico- del proceso.

El espíritu moderno también afectó a la Iglesia católica en los Estados Unidos, pero las consecuencias fueron distintas, en comparación con el protestantismo. Alrededor de 1900 estallaron dos controversias que tenían que ver con la relación entre la Iglesia y el mundo. A fines del siglo XIX, el “americanismo”, definido como la posición de que la Iglesia debía mostrarse indulgente con la modernidad, hasta en materia de la fe. A principios del siglo XX, el “modernismo”, una serie de interpretaciones, vigentes sobre todo en Europa, contrarias a las concepciones tradicionales de las Escrituras, la fe, la persona de Jesucristo, la Iglesia y su magisterio. Las dos controversias fueron resueltas firmemente por Roma en la condenación del “americanismo” por León XIII en 1899 y en la del modernismo por Pío X en 1907³⁹³.

En realidad, ni el americanismo ni el modernismo hicieron mucha mella en la Iglesia norteamericana ni en sus universidades³⁹⁴. Pero la misma vigilancia antimodernista del Vaticano tuvo dos repercusiones importantes, una negativa y otra positiva. Refrenó por

391 Burtchaell, p. 824. El conflicto con la modernidad afectó a algunas Iglesias protestantes más tarde; por ejemplo, los bautistas del sur en los ochenta.

392 Coleman, 1989, habla de “la transformación radical de la estructura interna de la familia”; también “Why Catholic Schools Outperform all others”, *U.S. Catholic* (julio de 1989).

393 Americanismo: *Testem benevolentiae* (el documento llegó a los Estados Unidos en 1899); modernismo: *Pascendi Dominici Gregis*. Alfred Loisy fue el modernista principal; también se mencionan George Tyrell, S.J., en Inglaterra y los vitalistas franceses Maurice Blondel, Edouard Le Roy, y Lucien Laberthonnière (Gleason, 1995, p. 112).

394 León XIII mismo se abstuvo de decir que la condenación del americanismo se aplicara a los americanos, y el modernismo sólo afectó a la Universidad Católica y el seminario Dunwoodie en Nueva York.

medio siglo el empleo de medios modernos de investigación en filosofía, teología y exégesis, porque los intelectuales eran renuentes a contravenir las determinaciones del Vaticano. También retardó la misma investigación del americanismo y del modernismo, pues los historiadores no querían tocar ese delicado tema. La consecuencia positiva del espíritu antimodernista de la Santa Sede fue la renovación de la escolástica- el factor intelectual que catalizó el renacimiento de la cultura católica en la Iglesia norteamericana³⁹⁵.

EL RENACIMIENTO CATÓLICO

La renovación de la cultura católica surgió como remedio y alternativa a la crisis de la modernidad causada por los horrores de la primera guerra mundial, los malos presagios de la revolución comunista, la incertidumbre intelectual ocasionada por las tesis aparentemente paradójicas de Einstein, Heisenberg, Freud, la geometría no euclídeana... Ante estos amagos, Jacques Maritain, filósofo francés, antifascista, profesor de la Universidad de Princeton desde 1940, habló de una “nueva cristiandad”, no como territorio geográfico sino como una red viviente de focos de vida cristiana unidos en la Iglesia a través de las naciones³⁹⁶, una nueva civilización que los católicos debían crear en filosofía, historia, sociología, política, economía, arte... El renacimiento, efectivamente, era transnacional; la Iglesia de los Estados Unidos estaba estrechamente relacionada con la europea. Las figuras clave eran un francés (Maritain) y un inglés (Christopher Dawson). También en Francia el filósofo Étienne Gilson y los escritores Paul Claudel, Léon Bloy y François Mauriac. En Inglaterra el escritor G. K. Chesterton, el historiador Hilaire Belloc, el editor Frank Sheed, los novelistas Evelyn Waugh y Graham Green. En Alemania los filósofos Josef Pieper, Edith Stein (santa Benedicta de la Cruz) y Dietrich von Hildebrand, que enseñó en la Universidad de Fordham. Además, la novelista sueca Sigrid Undset, y autores espirituales como Juan Arintero y Réginald Garrigou-Lagrange. Y muchos otros.

En los Estados Unidos se destacan el obispo Fulton Sheen, que elaboró una teología del cuerpo místico y tuvo un popular programa de televisión, y Virgil Michel, O. S. B., iniciador del movimiento litúrgico. Había organizaciones católicas de teólogos, filósofos,

escrituristas, canonistas, educadores, psicólogos, sociólogos, antropólogos, historiadores, artistas, trabajadores, hombres de negocios, familias, estudiantes, jóvenes.

Dorothy Day y el ensayista francés Peter Maurin fundaron el movimiento del trabajador católico en 1933. Contaba con “casas de hospitalidad” para los parias de la sociedad en veintinueve ciudades (ahora tienen 175 comunidades, nueve fuera de los Estados Unidos). Su

³⁹⁵ La reacción a partir de los sesenta ha producido muchos estudios históricos con una nueva “sabiduría convencional” (Gleason, 1995, p. 13): critican la condena del modernismo y condenan la dependencia del renacimiento católico respecto de la escolástica.

³⁹⁶ Maritain “No una fortaleza elevada entre las tierras, sino una hueste de estrellas esparcidas por el cielo”; ver Gleason, 1995, p. 121, referencias p. 355.

periódico *The Catholic Worker*, que hacía competencia al periódico comunista *The Daily Worker*, sigue publicándose. Las “casas de amistad” fundadas por la Baronesa Caterina de Hueck fueron una de las primeras manifestaciones del apostolado interracial en la Iglesia.

La acción católica seguía los principios “jocistas” del canónigo belga Joseph Cardijn: equipos de personas del mismo “ambiente” (edad, sexo, trabajo) se reunían semanalmente para analizar los problemas de su “ambiente” y tratar de aportar soluciones. Organismos católicos insistían en las normas morales en los medios de difusión; la “Legión de la decencia”, por ejemplo, tuvo mucha influencia en Hollywood. En realidad, el influjo de la Iglesia en la moralidad y política social del país suscitó una agresiva reacción anticatólica³⁹⁷.

Las religiosas desempeñaban un papel clave en este renacimiento, y no sólo como maestras en los colegios y catedráticas en las universidades católicas. Dos monjas fundaron la Sociedad del Renacimiento Católico en 1940 y publicaron *The Catholic Renaissance in a Disintegrating World*³⁹⁸. La directora de la Universidad femenina de St. Mary’s diseñó un programa en teología parecido a la formación que recibían los sacerdotes; requería 90 horas de cursos, ¡sólo dos de pedagogía! y, la tercera parte, de teología dogmática, lo cual incluía lecturas de santo Tomás en latín³⁹⁹.

FILOSOFÍA

La filosofía escolástica, en particular la de santo Tomás de Aquino, fundamentaba la renovación de cultura católica en los Estados Unidos y por medio siglo fue el leitmotiv de la educación universitaria católica. La posición privilegiada del tomismo se vinculó con la preocupación de los papas por el modernismo alrededor de 1900. León XIII vio a santo Tomás como antídoto del modernismo y en su primera encíclica, *Aeterni Patris*, (1879) recomendó su estudio; para Pío X la filosofía era el meollo del problema del modernismo, que consideraba como consecuencia de “la unión de la fe con la falsa filosofía”⁴⁰⁰. La promoción del tomismo por los papas⁴⁰¹ aceleró la investigación de la historia y cultura de la edad media. León XIII inició la edición crítica (“leonina”) de las obras del santo y promovió una docena de centros de estudios escolásticos. Uno de los más influyentes fue *L’Institut*

397 Por ejemplo, por Paul Blanchard y la organización “Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State”, la cual sigue active (sin las palabras “Protestants and Other”).

398 1951; Sr. Marie Philip, C.S.J. y Sr. M. Loyola, S.S.N.D.

399 Madre Madeleva. SU School of Sacred Theology (en Notre Dame, IN), que condujo al movimiento de “Sister Formation”, formó a 900 monjas y muchas mujeres laicas, otorgando 25 doctorados y 82 maestrías en 10 años.

400 Pascendi.

401 Pío X impulsó el tomismo en los seminarios, advirtió a los profesores de lo desventajoso que sería abandonarlo, sobre todo en la metafísica, y pidió el “juramento contra el modernismo” a todos los clérigos. Entonces la Congregación de Estudios publicó las 24 tesis como la esencia del tomismo. Bajo Benedicto XV el nuevo *Código de derecho canónico* (1917) ordenó que los profesores de ciencias sagradas se adhirieran a santo Tomás. Pío XI, en su encíclica *Studiorum duces* (1923), dijo que había que atenerse al doctor angélico “para evitar los errores que son la fuente principal de todos los males de nuestro tiempo”.

Supérieur de Philosophie (1889) en la Universidad de Lovaina; su director, Désiré Mercier, subrayó que la escolástica tenía que estar en contacto con el pensamiento contemporáneo, sobre todo con la ciencia (su discípulo Maurice De Wulf, enseñó en la Universidad de Harvard). La escuela tomista era impresionante; contaba con cinco revistas filosóficas en los Estados Unidos y veinticinco en el mundo.

El tomismo se concebía como una filosofía- es decir, una disciplina independiente, o al menos distinguible, de la fe y la teología. Los discípulos de santo Tomás tenían una gran confianza en la razón, como capaz de llegar a la verdad objetiva y de establecer la existencia de Dios y otras tesis religiosas (“los preámbulos de la fe”). El respeto a la razón fue considerado como una característica católica; en uno de los famosos relatos del Father Brown de Chesterton, el detective, el padre Brown, sabe que el ladrón disfrazado de cura es impostor porque habla mal de la razón⁴⁰². Hasta los no católicos participaban en el movimiento: como los tomistas Robert M. Hutchins y Mortimer J. Adler de la Universidad de Chicago.

Para los católicos, el tomismo, visto como síntesis de verdad natural y revelación sobrenatural, formaba la maciza base de la cultura católica. Este complejo intelectual no se concebía sólo como un conjunto de verdades abstractas; era una “filosofía para la vida” que la Iglesia había de proclamar a todos los fieles y que el sistema escolar había de impartir a los alumnos. Pues la ley natural, fundada en Dios mismo, es la guía de la moral personal y social. El Dios enseñado por la Iglesia es el Dios del entendimiento, pero también del compromiso, del amor: hay que conocerlo y adorarlo en la contemplación. Para Raissa Maritain, esposa de Jacques, orar y entender es lo mismo; y santo Tomás enseñó a Edith Stein que su trabajo filosófico era oración, adoración, y que el estudio es una búsqueda de Dios⁴⁰³.

En la Iglesia estadounidense, como en otras partes, la vida intelectual estaba integrada en la vida litúrgica, en la teología del cuerpo místico y en la espiritualidad de los grandes místicos como santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz. Los “retiros” o “ejercicios espirituales” formaban una parte integral de la vida católica. Dorothy Day combinaba un activismo católico radical con la devoción tradicional y el respeto a la jerarquía.

La “síntesis tomista” era la firme armazón que daba unidad a la formación universitaria católica, el distintivo intelectual de la educación católica norteamericana en la primera mitad del siglo XX. En la mayoría de las universidades católicas la filosofía era requisito para todos los alumnos. Por ejemplo, en la universidad jesuita Boston College la filosofía fue la experiencia “capitel (*capstone*)” que coronaba todo el programa de estudios (sin excluir cursos como Administración de empresas), y cada alumno debía tomar diez cursos (28 créditos) de filosofía -hoy en día los exalumnos frecuentemente lo recuerdan como lo que da sentido a todo lo que han aprendido.

402 “La cruz azul” en *La inocencia del padre Brown*, traducido de A. Reyes (Madrid, 1995), p. 42.

403 “Sólo después de que santo Tomás me enseñó que es posible realizar la actividad intelectual como adoración de Dios, pude volver al trabajo intelectual serio”.

EL TERREMOTO ESPIRITUAL

No obstante, en los años sesenta, este gran edificio del que la Iglesia norteamericana tanto se enorgullecía se vino abajo con asombrosa rapidez, víctima del “terremoto espiritual”, como dice Gleason, ocasionado por la convergencia del nuevo radicalismo político que rompió con las tradiciones éticas y sociales, y, dentro de la Iglesia, del espíritu del Concilio Vaticano II⁴⁰⁴.

Ya había señales de dificultades en los años cincuenta. Dos tipos de dudas perturbaban la síntesis tomista concebida como la cosmovisión integradora de la educación católica. En primer lugar, se objetó que había muchas “filosofías” en la Edad Media, además de la de santo Tomás (san Anselmo, Abelardo, san Buenaventura, Escoto...), y también que ha habido muchos “tomismos”, tanto en los Estados Unidos (donde los diversos grupos mantenían reñidas discusiones) como en el pasado (se insistía en que los comentaristas del aquinate, como Francisco Suárez y Tomás de Vío Cayetano -seguidos por varios tomistas- no representaban la “mente” del santo.). Además, se negó que el tomismo fuera “filosofía católica”, y algunos, siguiendo un tema de Gilson, afirmaron que la filosofía de santo Tomás ya estaba mezclada con elementos de la fe, y por lo tanto no era autónoma ni podía ser una fundamentación racional de la educación universitaria.

Otro factor que perjudicó al tomismo fueron las quejas sobre la calidad de la enseñanza de la filosofía en las universidades católicas. Los jesuitas Gustave Weigel y John Tracy Ellis hablaron de “adoctrinamiento”, adiestramiento en “habilidad apologética”, “métodos seminarísticos”, “ideología oficial”, “línea de partido”⁴⁰⁵. Estos reproches formaban parte de una crítica más general al nivel de la vida intelectual de la Iglesia estadounidense. Un influyente artículo de 1955, en que J. T. Ellis demostró la escasa presencia de los católicos en la intelectualidad del país, contribuyó a un cambio de prioridades en las universidades católicas: se comenzó a pensar más en la excelencia académica que en la cultura católica⁴⁰⁶. En todo caso, para fines del decenio de los cincuenta hubo “una huida masiva del tomismo”⁴⁰⁷.

Luego otras filosofías, el existencialismo y la fenomenología, comenzaron a hacerse sentir en las universidades católicas, introducidas a menudo por profesores que se habían doctorado en Europa. Por ejemplo, en la universidad de Notre Dame, a mediados de los cincuenta, la mayoría de los filósofos eran tomistas; diez años más tarde el departamento de filosofía fue “pluralista” con énfasis en la filosofía de la ciencia. En los sesenta, profesores y alumnos se cansaron de la enseñanza de una filosofía “exigente”, con análisis y argumentación, y preferían el diálogo, el encuentro entre el tú y el yo, la experiencia personal, el compromiso

404 1995, p. 305; para esta sección ver los capítulos 13 (Transition to a New Era) y 14 (The End of an Era).

405 Gleason, 1995, p. 299, con referencias.

406 “American Catholics and the Intellectual Life”, *Thought* (3500 reimpresiones en 6 meses, y publicado como libro en 1956). Un artículo en *Time* (23 de octubre, 1964) sobre la rebelión contra el tomismo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de De Paul, en Chicago, también hizo mucho impacto. Ya en 1939 John A. O’Brian había hecho observaciones parecidas en *Catholics and Scholarship*.

407 Norris Clarke, “The Future of Thomism”; ver McNerny, ed., *New Themes in Christian Philosophy* (1968), p. 192.

social -se pasó “de Aquino a la edad de Acuario”⁴⁰⁸.

La rebelión contra la neoescolástica fue aún más fuerte en la teología. Los teólogos comenzaron a interesarse más por las nuevas aproximaciones en estudios bíblicos, eclesiología, liturgia, teología pastoral y kerigmática, que creyeron que eran más compatibles con el espíritu moderno.

EL BRINCO SOBRE EL MURO⁴⁰⁹

El espíritu dominante que acabó con el renacimiento y cambió la orientación de las universidades católicas fue la secularización⁴¹⁰. La “secularidad religiosa” estaba de moda después del enorme éxito de *The Secular City* de Harvey Cox, teólogo de la Universidad de Harvard en 1965, mientras los católicos⁴¹¹ en sus universidades se felicitaban por “llegar a la mayoría de edad” y por “aceptar lo secular-como-secular”, desacreditando así la crítica anterior del secularismo. Los intelectuales católicos comenzaron a pensar que ya no tenían que “integrar todo el conocimiento en el orden trascendental de la verdad”⁴¹².

En general, las universidades denominacionales en los Estados Unidos se emanciparon de sus Iglesias patrocinadoras cuando las juntas de regentes pasaron a manos de personas que no representaban a las Iglesias. La cesión de las universidades católicas comenzó en el año 1967. A principios de aquel año, Jacqueline Grennan, hermana de la orden de Loreto (“*Sister J*”, la “nueva monja”, favorita de los medios de comunicación), presidenta de Webster College en San Luis, Missouri, cedió la dirección de su universidad a una mesa directiva seglar. Al hacer la entrega, afirmó que la noción de “educación superior es incompatible con el control jurídico de la Iglesia”, y seguidamente, para funcionar mejor como directora de una institución secular, se salió de la congregación de Loreto que había fundado la universidad como institución católica⁴¹³. Unos días después, las universidades de San Luis y Notre Dame nombraron regentes laicos para sus juntas directivas, eliminando así la autoridad de los “cuerpos religiosos patrocinadores”: los jesuitas y los padres de la Santa Cruz, respectivamente. Más tarde muchas otras universidades siguieron su ejemplo.

La justificación teórica de la cesión fue una declaración de independencia respecto de la Iglesia, formulada ese mismo año, en una reunión de representantes de varias universida-

408 Peter McDonough, *Men Astutely Trained: A History of the Jesuits in the American Century* (Nueva York, 1992), p. 383 (Gleason, 1995, p. 302).

409 Expresión de Burtchaell, p. 834; título del libro de una religiosa que salió del convento.

410 También había reacciones contra lo que se veía como casos de autoritarismo. En 1963 el rector de la Universidad Católica de Washington prohibió hablar a los jesuitas J.C. Murry y G. Weigel y al teólogo suizo Hans Küng (Küng hizo una gira triunfante de los Estados Unidos poco después y recibió el doctorado honoris causa de la Universidad Jesuita de San Luis).

411 Por ejemplo, *The Academic Man in the Catholic College*, 1964, y también la constitución pastoral de la Iglesia en el mundo moderno, *Gaudium et spes*.

412 Gleason, 1995, p. 312.

413 Gleason, 1995, pp. 314-315.

des católicas en Land O'Lakes, Wisconsin⁴¹⁴. Si ha de funcionar una universidad católica, reza el documento, “debe tener autonomía y libertad académica genuinas ante cualquier autoridad, laical o clerical, fuera de la comunidad académica”- estas últimas palabras resultaron aciagas. “En los eventos de los sesenta llegó a su clímax la transición de una época en que los educadores católicos desafiaron la modernidad a una época en que la aceptaron”⁴¹⁵.

Una euforia de cambio llenó la Iglesia norteamericana durante aquella época⁴¹⁶. Y cierto anti intelectualismo afectó a muchos religiosos quienes, rebelándose contra el apostolado de la educación, se comprometieron con las causas políticas del tiempo (la paz, los derechos civiles, los “barrios urbanos”)⁴¹⁷. También hubo un movimiento para quitar los nombres “políticamente incorrectos” de las instituciones fundadas durante el renacimiento católico. El presidente de la Asociación Filosófica Católica Norteamericana, notando la “pérdida masiva de confianza” en la neoescolástica, sugirió que la rebautizaran como “Asociación Cristiana”, pues creyó que lo de “cristiana” era “más pertinente filosóficamente”⁴¹⁸. A la Sociedad de los Profesores Católicos de la Sagrada Doctrina le pusieron el nuevo nombre “Sociedad Universitaria de Teología”, pues los maestros preferían “promover la comprensión de un importante interés humano, pero no un compromiso confesional”. La Asociación Sociológica Católica Norteamericana cambió su nombre en 1970 a “Asociación para la Sociología de la Religión”⁴¹⁹.

El presidente de la Sociedad Teológica Católica de América, Walter J. Burghardt, S. J., creyó que no se podía justificar la existencia de la sociedad. Los miembros de la Sociedad de Psicólogos Católicos quisieron suprimir su revista por su “mentalidad divisiva, sectaria de gueto”. “El problema de la catequística es que exista” dijo un promotor de la reforma catequística en 1968, y añadió que “la palabra ‘teología’ debe enterrarse”. El director de la Conferencia Litúrgica dijo que debía eliminarse la palabra “worship” de la religión (“adoración”, “devoción” individual y comunitaria).

414 Esta posición oficial de la Federación Internacional de Universidades Católicas, fue formulada el 23 de julio de 1967 por las universidades norteamericanas de San Luis, Notre Dame, Boston College, La Católica de Washington, Fordham, Georgetown, y Seton Hall; más dos del Canadá y dos de América Latina.

415 Gleason, 1995, p. 318.

416 Gleason oyó a la rectora de una universidad católica de mujeres decir en una reunión de la Comisión Católica de Asuntos Intelectuales y Culturales a mediados de los 60s: “El pasado no es pertinente porque el porvenir será totalmente distinto” (1995, p. 318).

417 Por ejemplo, los jesuitas en su Congregación General declararon, en 1965, que las universidades eran “prácticamente inútiles” y el popular activista Dan Berrigan identificó la erudición (*scholarship*) con “aguas negras (*raw sewage*)”.

418 Ernan McMullin en su discurso presidencial de la ACPA. Véase Gleason, 1995, pp. 319-320.

419 No fueron sólo las universidades católicas lo que se secularizó alrededor de 1970. Las órdenes y congregaciones religiosas que habían proveído los profesores y administradores de las universidades, además de perder una gran parte de su personal durante ese tiempo, también sufrieron –y siguen sufriendo– cambios en su orientación ideológica, a menudo asociados con las causas de lo “políticamente correcto”.

UN PRIMER PLANO

La historia de universidad de New Rochelle, en Nueva York, de las monjas ursulinas, es un ejemplo de la secularización de las universidades religiosas, católicas y protestantes, en los Estados Unidos. La madre⁴²⁰ Irene Gill fundó la universidad en 1904 con un ambicioso programa de humanidades para educar “mujeres de cultura, eficiencia y poder, capaces de apoyar los más nobles ideales del hogar y de la Iglesia”⁴²¹. Ella misma escogió a los regentes (*trustees*) de la junta directiva. Una docena de años más tarde, el Departamento de Educación incluyó su universidad en el rango más alto de las instituciones del estado de Nueva York.

La participación de New Rochelle en el renacimiento católico fue notable. En los años cincuenta las ursulinas realzaron aún más el carácter católico de la enseñanza. Todas las alumnas –católicas o no– tenían que seguir el exigente programa de teología. La universidad contaba con una escuela laboral para poner en práctica la doctrina social de la Iglesia, un instituto familiar católico y un servicio de consejo matrimonial que acogía al movimiento familiar cristiano y gozaba de una vida litúrgica impresionante (casi el 60% de alumnas asistían a misa diaria).

Cuando la universidad pidió la reacreditación a la agencia certificadora Middle States Association of Colleges and Schools en 1966, se notó un cambio en la descripción de la universidad: ya no era “católica” sino que estaba “bajo auspicios católicos”, ya no se hablaba de “Cristo” sino de una institución “profundamente cristiana”. A la sazón, la universidad perdía estudiantes por la competición de otras universidades⁴²² y era necesario pedir subvenciones al estado de Nueva York para sobrevivir. El problema fue que sólo las universidades que no fueran dirigidas por una Iglesia ni enseñaran doctrinas confesionales podían recibir ayuda económica⁴²³. Los abogados instaron a las monjas a aceptar cualquier condición del Departamento Estatal de Educación.

A fines de los sesenta, pues, dieron de baja un curso obligatorio, “tradición y cultura cristianas” porque el examinador del estado dijo que por tratar de la Iglesia no era realmente “historia”. Las ursulinas renunciaron a la clasificación de su universidad como “institución religiosa”, se retiraron de la mesa de regentes y separaron la economía de su comunidad de la de la universidad. Revisaron el boletín de la universidad para insistir en que los cursos de religión no se impartieron desde la perspectiva católica (sino de Schleiermacher, Barth,

420 Burtchaell encontró el mismo patrón en las universidades de los congregacionalistas (Dartmouth), presbiterianos (Davidson College), metodistas (Ohio Wesleyan University), bautistas (Wake Forest University), luteranos (Gettysburg College, St. Olaf's, Concordia University), católicos (Boston College, College of New Rochelle, St. Mary's College of California) y evangélicos (Azusa Pacific University). Véanse las pp. 634-666 para este unciso.

421 Burtchaell, p. 636.

422 De las universidades de mujeres fracasaron 24% entre 1960 y 1969 y 30% entre 1969 y 1971.

423 El “Bundy money”; en 1967, Rockefeller, gobernador del estado de Nueva York, nombró el “comité Bundy” para resolver la crisis económica de las universidades estatales, y este comité también recomendó subvenciones para las universidades privadas (13% total), pues hubiera costado de 10 a 20 veces más si los estudiantes de universidades privadas se hubieran matriculado en las del estado.

Buber, Gandhi, Confucio, Santayana, Dewey, Bonhoeffer, Otto, James, Kierkegaard...). Redujeron los “estudios religiosos” obligatorios de 16 a 3 créditos. Quitaron las fiestas de la Iglesia en su calendario; sólo se observaban los días festivos del estado. La universidad ya no pretendía ofrecer una formación católica sino una “apertura a la forma del porvenir”, la “búsqueda del sentido de la vida”, el “crecimiento en la aceptación de sí mismo”- típica retórica envilecida de la educación superior norteamericana.

No es sorprendente que la filosofía y la teología prácticamente hayan desaparecido del programa, pero también se debilitó el contenido humanista. La instrucción estaba centrada en el entrenamiento profesional y técnico, los estudios correctivos (remedial: de lo que no aprendían en el colegio) y los cursos “no curriculares”. El nivel académico sufría; no había examen de ingreso, se ofrecían créditos por las “vivencias (*life experiences*)” y el usual menú de cursos “sexí” (“la mujer como heroína”, “la psicología de la vivencia oculta”, etc.)⁴²⁴. Las usurlinas también sufrían una crisis vocacional; sin embargo, se hablaba de una “presencia ursulina”, sin ursulinas⁴²⁵.

El “pluralismo” es un tema constante que los educadores católicos repiten para justificar o racionalizar la secularización de sus universidades. Las exalumnas de New Rochelle oyeron en un simposio⁴²⁶ que su alma mater aspiraba a preparar a sus egresadas para vivir en un mundo diverso y pluralista “creando más pluralismo y diversidad dentro de la institución”, y que “es imposible hoy enseñar un curso válido de teología sólo desde el punto de vista del catolicismo romano.” Los funcionarios del estado pidieron que las ursulinas evitaran la palabra “católica” cuando describían a su universidad, pues eran más aceptables otros términos como “ursulina”, “judeocristiana”⁴²⁷. También muchas jesuitas en 1967 afirmaban el principio de que “el pluralismo está dentro de la universidad, la universidad no está dentro del pluralismo”. En 1974 la comunidad de jesuitas de Boston College acordó que “una sociedad pluralista exige instituciones pluralistas” y como las ursulinas evitaron la palabra “católico” por “sugerir restricciones morales, control dogmático y estructuras institucionales opresivas, por ejemplo, con respecto a las mujeres”⁴²⁸.

En 1960, 3% de las alumnas de New Rochelle dijeron que sólo iban a misa los domingos (59% iban a misa diaria) y, en 1972, el 94% del cuerpo estudiantil eran católicos. Hoy el 90% de los estudiantes de New Rochelle no son católicos y la opinión moral parece cada vez menos “católica”: en 1982 tres cuartos de los alumnos aprobaban el aborto y, la mitad,

424 Burtchaell, p. 668. Por ejemplo, entre 1976 y 1982 el promedio de calificación más alta “A” de los que ingresaban bajó de 54% a 22%.

425 Sólo una o dos mujeres entraban en la provincia cada año y las jóvenes tenían más interés en el activismo y cursaban maestrías vocacionales; ahora sólo hay 4 monjas en la administración (de 100), 3 en Artes y Ciencias (de 77), 2 en el posgrado (128), y nadie en enfermería (Burtchaell, p. 261).

426 De la hermana Emmanuel McIver, citada por Burtchaell, p. 665.

427 Según la hermana Dorothy Ann Kelly, citada por Burtchaell, p. 663. Durante la crisis de “Bundy money”, los abogados de los rectores de las universidades católicas del estado de Nueva York les aconsejaron que quitaran expresiones que implicaran que sus universidades fuesen “católicas” (Burtchaell, p. 649).

428 Burtchaell, pp. 621, 622.

el sexo entre los que “se aman” (seis años antes los porcentajes fueron 43% y 29%)⁴²⁹.

En la biblioteca dedicada a la madre Irene Gill, valiosa fundadora de New Rochelle –la universidad que el escéptico clero llamó “el disparate de Irene (*Irene’s folly*)”–, Burtchaell visitó una exposición del “ecofeminismo” donde estaban expuestos a la vista, entre libros sobre la “diosa” y otros con motivos lesbianos, las obras de Peter Singer, experto en ética de los derechos de los animales “que defiende con elocuencia la tesis de que los padres son más libres moralmente de destruir a sus inoportunos hijos no nacidos, y aún a los recién nacidos, que de matar a sus mascotas domésticas”⁴³⁰. ¡Vaya diversidad!

DEL TRUENO AL RELÁMPAGO

Los defensores de la autonomía, como hemos visto, declararon que las universidades católicas, al emanciparse de la hegemonía de la Iglesia, habían alcanzado la edad adulta. Pero hay una paradoja aquí: al liberarse de la Iglesia se sometieron a otra servidumbre: al poder del Estado y de la Academia, con sus agencias certificadoras. Aceptan dócilmente las leyes y restricciones del estado en torno al sexo y a la etnia de sus alumnos, a la contratación de profesores, al manejo de los deportes, etc. Los hermanos de La Salle de la universidad de St. Mary’s obedecieron a la agencia acreditadora Western Association of States and Colleges cuando les dijo que ya no podían preferir a los católicos cuando contrataban a nuevos profesores⁴³¹.

Pero lo que las universidades más acatan es la cultura académica. Como dijo Burtchaell humorísticamente, las universidades que antes eran de los jesuitas sacarán su sabiduría “ya no de los Ejercicios de san Ignacio sino de *The Chronicle of Higher Education*– y en efecto, del último número [de la revista]”⁴³². Los catedráticos católicos que ridiculizaban la escolástica como “ideología”, ahora no parecen tener muchas ganas de criticar la ideología de la Academia: su ortodoxia de secularismo y naturalismo, su descreimiento oficial, su discriminación contra la religión. Y ahora, sobre todo, aceptan dócilmente lo “políticamente correcto” que reina indiscutiblemente en las universidades norteamericanas que sufrieron la secularización hace más o menos tiempo.

Para criticar sus posiciones, cada día más exageradas y destructivas, hay que tener valentía –y seguridad profesional. Veamos un ejemplo en la filosofía que muestra cuán ambigua es la intelectualidad universitaria. John Silber, en su discurso de inauguración del XX Congreso Mundial de Filosofía, reprochó lo “filosóficamente correcto” de varias corrientes

429 Es contrario a la tendencia en otras universidades católicas; Burtchaell, p. 662 y 735.

430 Ibid., p. 669.

431 Burtchaell, p. 834; véase p. 436.

432 Ibid., p. 632.

que iban a aparecer en las ponencias durante el Congreso⁴³³. Hay dos fuerzas en la filosofía reciente, dice. La una es tradicional e insiste en la centralidad de la razón mientras estamos buscando la verdad y en la dirección de la vida moral de la persona y la comunidad. La otra es relativista y secularista, y carece de raíces en tradiciones probadas por el tiempo: asalta a la racionalidad buscando no la verdad objetiva, sino la perspectiva del pensador o de su grupo. Este perspectivismo⁴³⁴ aparece ahora no sólo en el escepticismo posmoderno⁴³⁵ sino, sobre todo, en las filosofías que privilegian la perspectiva de ciertos sectores de la población, como las mujeres⁴³⁶. Silber opina que todas estas posturas, niegan “la experiencia común del mundo, que restringe nuestra fantasía y posibilita el conocimiento”. Sus partidarios ideológicos empujan sus opiniones hasta el absurdo, dice Silber, y, parafraseando a George Orwell, agrega: “son disparates tan grandes que sólo un intelectual puede creerlos”.

Marsden dice que la noción del pluralismo es uno de los pretextos que el “Sistema [*Establishment*]” ha usado para suprimir la religión en la universidad norteamericana⁴³⁷. Los educadores emplean varias expresiones en este contexto: “tolerancia”, “diversidad”, “inclusividad”, “multiculturalismo”, el “crisol (*melting pot*)”. La idea es que todas las culturas son bienvenidas para fundirse en el crisol académico, pero después se uniforman. Se acogen hombres y mujeres, todas las etnias y razas, todas las religiones -con la condición de que acaben aceptando el sistema “correcto” de creencias. “Pluralismo”, dice Marsden, es una palabra en clave que significa lo contrario: conformismo, monismo intelectual. Si alguien quiere comprobar el grado de tolerancia de la Academia universitaria, que trate de publicar un artículo en una de sus revistas sin usar las expresiones aprobadas (como el “lenguaje inclusivo.”)⁴³⁸. La “perspectiva” religiosa, pues, no cabe en la vida académica estadounidense

433 “Paideia: Philosophy Educating Humanity”, Boston, 10 de agosto e 1998. Silber fue president del Ministerio de educación del estado de Massachusetts y rector (desde 1961), después Canciller, de Boston (no debe confundirse con el “Boston College” de los jesuitas), fue antes Decano de Artes y Ciencias de la Universidad de Texas; y es también redactor asociado de *Kant-Studien*. Le estoy agradecido por mandarme sus materiales.

434 Nietzsche creyó que toda “verdad” es ficción y toda ficción se liga a alguna perspectiva: Marx privilegió la perspectiva de la clase social relacionada con la producción y Freud la del id, superyó, etc.

435 Por ejemplo, en su reducción de la verdad científica a los científicos. Se puede apreciar la degeneración del discurso filosófico en los posmodernos en *Impostures intellectuelles*, 1997, por A. Sokal y J. Bricmont (referencias respectivas de la tradición inglesa: pp. 176, 149, 147, 27 y 109, *Fashionable Nonsense; Postmodern Intellectuals’ Abuse of Science*, 1998). Régis Debray, filósofo revolucionario, cree que el teorema de Gödel fue lo que dio a los científicos sociales la clave para “comprender por qué era menester momificar a Lenin”. El filósofo Jean Baudrillard cree que causa y efecto son “reversibles”, que “el triunfo del efecto sobre la causa es fundamental” y que el “espacio” de la reciente guerra del Golfo “se ha hecho definitivamente no euclidiano”. Jacques Lacan, psicólogo, cree que el miembro viril “es equivalente a la raíz cuadrada de menos uno” (-1). La feminista Luce Irigaray cree que $E=Mc^2$ es “una ecuación sexual... por cuanto privilegia la velocidad de la luz sobre otras velocidades que nos son vitalmente necesarias”.

436 ¿Cómo saben, pregunta Silber, refiriéndose a algunas ponencias en el Congreso, que la ética o epistemología de mujeres es distinta de la de los hombres? ¿Cómo saben que la “perspectiva ecofeminista” tiene intuiciones privilegiadas en las relaciones de raza, clase, sexo y ambiente? ¿Cómo saben que “a la ciencia occidental, empresa masculina, le aquejan serios males relacionados a su masculinidad”?

437 *Ibid.*, pp. 429-444. Los otros pretextos son la libertad de cátedra y la separación de Iglesia y estado.

438 Históricamente todo el sistema educativo público se veía como el “crisol” donde se forjaban buenos ciudadanos para el bien común. Sin embargo, Coleman, autor de una importante comparación entre colegios católicos y públicos, explica por qué cree que aún valga la idea de crisol (1987); ver *High School Achievement: Public, Catholic, and Private*

(pero sí caben la feminista y la multiculturalista), porque el “descreimiento (*unbelief*)” es la única perspectiva académica válida y esto constituye una discriminación contra la religión.

Burtchaell tiene la teoría de que el pietismo caracteriza la secularización de las universidades⁴³⁹. Históricamente⁴⁴⁰, un movimiento pietista intenta reavivar al grupo religioso simplificando su doctrina para aislar “lo único que importa”. Sus énfasis son: espíritu (no letra), compromiso (no institución), sentimiento (no intelecto), laicado (no clero), Iglesia invisible (no visible). Pero el pietismo es inestable: como Iglesia (sin teología), comunidad (sin orden), piedad (sin moralidad) y predicación (sin sacramento). Al degradarse, se desenvuelve en dos fases contrarias. Los que siguen siendo cristianos formulan una tediosa religiosidad liberal, un indiferentismo superficial, pero “de fuertes principios (*principled*)”. Mientras que los que rechazan las disputas teológicas como disparates se refugian en el racionalismo con su confianza en la evidencia empírica. Y este racionalismo va rumbo al deísmo, “equivalente religioso del sexo seguro”.

Los católicos también fueron afectados por este proceso. Un ejemplo del pietismo católico es el “credo moderno” que un grupo progresista rezó recientemente durante su eucaristía: “Creo en la gente [...] Por mi creencia en Jesús, renuncio toda pretensión a la exclusividad [...] Y creo en la resurrección- signifique lo que signifique. Amén.”⁴⁴¹

VUELTA A LA CULTURA CATÓLICA

La crisis de identidad de las universidades católicas en los Estados Unidos sigue en pie hoy, tres decenios después de la secularización. La verdad es que en muchas universidades católicas hay “poca furia por el morir de la luz”⁴⁴². La mayoría de las universidades que Burtchaell estudió ya no tienen ninguna relación “seria, valorada, funcional” con las Iglesias que las fundaron, y esta abdicación, opina, es triste precisamente porque no ha sido necesaria⁴⁴³. Despertó recelos en algunos profesores de la Universidad de Notre Dame la afirmación en el *self-study* de 1993 de que la mayor parte del profesorado debe estar integrado por “católicos dedicados y comprometidos”⁴⁴⁴. A veces los educadores quisieran que sus universidades siguieran siendo católicas, pero dicen que no saben lo que significa “universidad católica”. Pero el Papa Juan Pablo II lo sabe. En su constitución apostólica de 1990, *Ex corde ecclesiae*, dijo que la universidad católica tiene cuatro rasgos esenciales:

Schools Compared (Basic Books, 1982). Marsden, *ibid.*

439 *Ibid.*, pp. 842-846.

440 El pietismo fue una reforma en el siglo XVII en Alemania y en Estados Unidos (de congregacionalistas, bautistas, metodistas, y cuáqueros), e incluye el segundo “gran despertar” del siglo XIX.

441 “Call to Action”, Wichita, Kansas, citado por Burtchaell, p. 844.

442 El título del libro de Burtchaell alude al poema de Dylan Thomas “*Do not go gentle into that good night*” (los sabios, los buenos, los salvajes, los graves “rabian, rabian contra el morir de la luz”).

443 *Ibid.*, p. XI; y cree que es todavía más triste que los responsables de la cesión afirmaran, engañándose, que la universidad y la Iglesia debían seguir siendo socios.

444 Gleason, 1995, p. 321.

es una comunidad (no sólo un grupo de individuos) de inspiración cristiana que reflexiona sobre el conocimiento humano en la luz de la fe y se mantiene fiel a la doctrina de la Iglesia y se compromete como institución con la Iglesia y la humanidad⁴⁴⁵. Los obispos norteamericanos se reúnen en junio de 2001 para decidir sobre las “ordenanzas” prácticas que, tras su aprobación por la Santa Sede, entrarán en vigor en el país.

Sin embargo, ya existen iniciativas para fomentar la cultura católica en las universidades católicas, y ya se ponen en práctica. Tienen la finalidad de transmitir a los estudiantes un catolicismo tradicional y, al mismo tiempo, conectado con el mundo actual- “nova et vetera”, como dijo el Papa⁴⁴⁶. Hay varios tipos de solución. Una es simplemente fundar una nueva universidad católica, o renovar una universidad católica ya existente. Ejemplos son Christendom College en Front Royal, Virginia⁴⁴⁷ y la universidad franciscana de Steubenville en Steubenville, Ohio⁴⁴⁸. Otra solución son los programas de Estudios Católicos que han comenzado a aparecer en varias universidades católicas. Un ejemplo es el Centro de Estudios Católicos de la Universidad de St. Thomas en San Pablo, Minnesota⁴⁴⁹. Actualmente 30 alumnos están inscritos en el programa menor (*minor*) y 130 en el mayor, es decir, se especializan en Estudios Católicos (*major*); de éstos, muchos optan por una doble carrera: Estudios Católicos y una especialidad más “práctica”⁴⁵⁰. También desde 1994 hay encuentros de verano para discutir problemas pertinentes y programas de desarrollo para profesores de las universidades católicas y maestros en los colegios católicos⁴⁵¹.

Estas iniciativas forman parte del nuevo balance mencionado arriba que se compromete expresamente con la cultura católica y contrarresta la secularización de las instituciones de la Iglesia. Este ideal se entronca con la renovación de la cultura católica en el catolicismo norteamericano de la primera mitad del siglo XX. Tal vez podemos hablar de un segundo renacimiento católico que se está despertando en este momento, cuando tanta gente en los Estados Unidos, cansada de las rebeliones “correctas” contra su moralidad y su religión, busca una ética sensata que respalde el amor y la unidad de sus familias, y una espiritualidad madura que la lleve por encima de la vulgaridad de la ciudad secular que la rodea. Al principio de este ensayo hablé del nuevo balance como una síntesis; creo que los nuevos compromisos en efecto pueden combinar lo mejor de los desarrollos anteriores: la firme dedicación a la cultura católica del renacimiento fundamentada sobre la seriedad académica de la reacción.

445 Woytila, 1990, párrafo 13, también el artículo 2 de las normas generales (parte II).

446 Wojtyła, 1990, párrafo 10 (Mt 13:52).

447 www.christendom.edu

448 www.franuniv.edu

449 www.stthomas.edu/cathstudies/INDEX.HTML. Hay programas también en las universidades de De Paul (Chicago), Marquette (Milwaukee) y San Luis y un programa de maestría en la Universidad de Loyola (Chicago); Landy.

450 La doble especialidad generalmente no requiere más tiempo, porque el programa de Estudios Católicos atrae a buenos estudiantes que reciben permiso para tomar más cursos simultáneamente. Hay también una proyección internacional (hubo una reunión en la Universidad Iberoamericana de Puebla). Estoy agradecido al director, Don Briel, por esta información.

451 Para profesores universitarios: en la Universidad de Santo Tomás (San Pablo, Minnesota), Collegium, fundado por Landy (qv); para maestros: Catholic School Leadership Program de la Universidad de San Francisco.www.franuniv.edu

El poeta T. S. Eliot, buen observador de la modernidad, creyó que el fracaso del matrimonio y de la familia, la injusticia social de la izquierda y la derecha, la religión desgastada, el sentimiento de futilidad, desesperación, tedio, era una “tierra baldía”. Nunca perdió este pesimismo, ni perdió su convicción de que la única salida es la redención, la cual encontró descrita en la espiritualidad de san Agustín, san Juan de la Cruz, Juliana de Norwich...⁴⁵² Creo que, si Eliot viviera hoy, diría que la crisis de la modernidad es más grave de lo que era hace ochenta años cuando escribió *La tierra baldía*.

Mencioné que muchos reconocen una guerra en los Estados Unidos entre la cultura tradicional y la “correcta”. Los promotores de la “cultura correcta” son mucho más agresivos, y congelan sus causas en una nueva legislación que obliga a todos los ciudadanos a seguir sus ideologías. Es imposible prever el futuro, pero no creo que favorezca a los cristianos tradicionales. Por otro lado, no debe sorprender a los católicos que la ley de su país permita el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, tal vez el infanticidio, el “amor intergeneracional” (pederastia), etc.

Kierkegaard no daba por sentado que viviera en una cristiandad, donde los valores de las personas y las estructuras de la sociedad reflejaran el cristianismo auténtico⁴⁵³. Es posible que la Iglesia se asemeje siempre más a la de los primeros siglos y que viva en lo que es, en algunos aspectos por lo menos, una sociedad pagana. Me parece que la idea de la nueva cristiandad de Maritain es más oportuna, deseable y necesaria, que nunca; es decir, no como cierta región en cierta época, sino como personas de todas partes unidas en la Iglesia de Jesucristo que se enorgullecen de tener una cultura, por bendición, distinta de la del mundo, pero con un compromiso con ese mundo: *ouk erotō hina arês autous ek tou kosmou all' hina terêsês autous ek tou ponêrou*.

FILOSOFÍA

Gleason termina su excelente relación de la reciente historia de las universidades católicas en los Estados Unidos recomendando una tarea a los católicos:

[...] forjar, a partir de los recursos filosóficos y teológicos descubiertos en el medio siglo pasado, una visión que provea lo que proveía la neoescolástica por tantos años: una base teórica para apoyar la existencia de las universidades católicas, con su peculiaridad, dentro de la educación superior norteamericana⁴⁵⁴.

452 Sobre todo en *Cuatro cuartetos*. Robert Henle, S.J. dijo en *Thought*, 1938, que T. S. Eliot fue la fuerza más poderosa en la filosofía contemporánea.

453 Redmond, 2001B.

454 1995, p. 322.

Es claro que la filosofía sigue siendo un aspecto crítico de la presente crisis -como han insistido los papas desde León XIII hasta Juan Pablo II⁴⁵⁵. Pero yo ignoro lo que puedan ser aquellos descubrimientos, al menos en la filosofía, hechos a partir de 1950 que, según el autor, puedan fundamentar la educación católica del futuro. Puede decirse, sin menoscabo de los avances filosóficos posteriores a 1950⁴⁵⁶, que la inmensa mayoría de las tesis filosóficas fundamentales -y verdaderas- fueron descubiertas antes de esa fecha, y sobre ellas la Iglesia, ahora como en el pasado, debe cimentar su estructura intelectual. El renovado interés actual en la cultura católica, como el previo renacimiento católico del siglo XX, debe basarse en la tradición de la Iglesia, en íntimo contacto con la filosofía, la ciencia, la historiografía y otros aspectos de la civilización.

¿Qué decir de la escolástica y el neotomismo?⁴⁵⁷ Me parece que entre los logros del neotomismo figuran sus aportes a la epistemología y la metafísica. En primer término, su defensa del realismo metafísico (hay cosas que no dependen de la mente humana) y epistemológico (las podemos conocer como son). Su labor constituye un importante correctivo al subjetivismo moderno y al espíritu idealista y fenomenalista de algunas tendencias recientes.

Sin embargo, ciertos tipos de aislamiento, si no me equivoco, contribuyeron al declive del tomismo en el siglo XX, esta deficiencia se habría superado, creo, si el desarrollo de la neoescolástica no se hubiera truncado, prematuramente, en los años sesenta. En primer lugar, los neoescolásticos no participaban de manera apreciable en los movimientos de filosofía contemporánea. Había excepciones, como Edith Stein con sus dos “queridos maestros” Husserl y Aquino; y Maritain mismo- pero ambos ya hacían filosofía antes de su conversión a la Iglesia católica. Lo más triste es que los neoescolásticos estaban aislados de las corrientes, después llamadas “analíticas”, con las que hubieran tenido mucho en común⁴⁵⁸. Más recientemente, los filósofos de esta tendencia, no católicos en su mayoría, han desarrollado una filosofía de la religión en la cual echan mano de fuentes patrísticas y escolásticas (como las nuevas formulaciones del argumento ontológico de san Anselmo).

455 Wojtyla, 1998, párrafo 5; en esta encíclica el Papa parece defender la razón más que la fe. El desplazamiento de la filosofía a la teología que a veces se recomienda hoy puede reflejar no sólo la atmósfera escéptica “posmoderna” sino también la desconfianza en la razón que se ha manifestado varias veces en la historia de la Iglesia.

456 Creo que los estudios recientes de la modalidad y los aportes a la teología filosófica son de importancia fundamental.

457 El Papa dedica una sección de *Fides et Ratio* a “la originalidad perenne de las ideas de santo Tomás de Aquino” (Wojtyla, 1998, a partir del párrafo 48). La Iglesia lo propone como modelo y guía, dice, pero no impone sus posiciones filosóficas. Por otro lado recomienda su “universalidad”, pues santo Tomás buscaba la verdad en todas partes, sin “intereses creados”. Su comunidad filosófica incluía no sólo la filosofía griega pagana, sobre todo Aristóteles -claro que el contacto con la cultura grecorromana ya era tradicional y el Papa dice que la Iglesia no debe abandonar este contacto providencial-, sino también otras religiones, la judía e islámica, y mantenía este diálogo con un concepto claro de la diferencia entre razón y fe y del origen de ambas en Dios. La filosofía no sólo no se opone a la fe para Tomás, sino que puede contribuir a su comprensión bajo el Espíritu Santo.

458 Ejemplos son la reacción realista contra el idealismo a principios del siglo por parte de G. E. Moore y B. Russell en Inglaterra y el G. Santayana y otros en los EE. UU., y varios aspectos del pensamiento de Wittgenstein (sobre todo de la *Logisch-philosophische Abhandlung*). Por otro lado, es natural que los tomistas fueran recelosos de algunas de estas corrientes, no sólo por el ateísmo de varios de sus representantes, sino sobre todo por los excesos del positivismo lógico entre las dos guerras mundiales, criticados por el Papa (Wojtyla, 1998, párrafo 88).

El segundo aislamiento es temático y concierne a la ciencia y la lógica. Mencioné que, desde el principio de la renovación tomista, en tiempos de León XIII, se daban cuenta de la importancia del estudio de la ciencia. El neotomismo hizo esfuerzos por relacionar la ciencia con la filosofía (y específicamente con la filosofía de la naturaleza tradicional), pero no tenía suficiente contacto con la filosofía de la ciencia. Los neotomistas -otra vez, con excepciones, como el historiador de la lógica I. M. Bochenski- no sólo estaban aislados de los importantes avances de la lógica del siglo XX, sino que a veces también incurrían -y siguen incurriendo- en ciertos malentendidos (por ejemplo, creer erróneamente que la lógica “simbólica” o “matemática” es fundamentalmente distinta de la lógica “aristotélica” o “tradicional”)⁴⁵⁹.

Otro aislamiento del neotomismo atañe a su propia historia. La consigna “volver a Tomás” surgió como reacción a lo que se veía como un exagerado énfasis en sus comentaristas. Este “retorno” a santo Tomás fue importante (promovió, por ejemplo, la investigación histórica de su pensamiento y de su ambiente), pero a veces los tomistas restaron importancia a desarrollos relevantes de la escolástica en el período renacentista⁴⁶⁰. Finalmente, el neotomismo estaba aislado de otras escuelas escolásticas. El énfasis en santo Tomás podía dar la impresión de que las otras corrientes escolásticas, como el agustinianismo, el escotismo y el terminismo, no eran dignos de tanta atención. Sin embargo, los estudios recientes recalcan la importancia de los pensadores franciscanos; no sólo san Buenaventura, sino también, precisamente en el área de la metafísica y la lógica, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham⁴⁶¹.

La cultura católica tiene que descansar sobre una base filosófica, y ésta tiene que incluir la tradición patristica y escolástica⁴⁶², todo en íntimo contacto con las corrientes recientes de análisis y fenomenología. Yo me atrevería a hablar del deber de seguir buscando -y hallando- una filosofía perenne.

HISPANOAMÉRICA

El descreimiento también se ha “establecido” en muchas universidades seculares en Hispanoamérica, y los colegios y universidades católicos han desempeñado un papel importante para preservar y hacer avanzar la cultura católica. Pero la historia de las universidades

459 La confusión es perdonable hasta cierto punto, porque la investigación de la historia de la lógica estaba entonces en su infancia. Redmond, 1999, pp. 19-27.

460 El desaire de la historia posterior de la escolástica fue especialmente ofensivo a la historia intelectual de las tierras de habla española donde “la segunda escolástica” conoció su mayor desarrollo.

461 Más recientemente el tomismo ha influido en muchas áreas fuera de filosofía y teología: espiritualidad, psicología, arte, sociología (O’Meara, *Thomas Aquinas, Theologian*, Notre Dame, 1997, pp. 201ss.). Al mismo tiempo, los católicos han fundado o participado en movimientos filosóficos fuera de la escolástica en el siglo XX; ejemplos son el personalismo de Emmanuel Mounier, el existencialismo católico de Gabriel Marcel, y el analectismo de X. Zubiri.

462 Sin excluir el pensamiento de filósofos católicos no “escolásticos”.

católicas en el continente hispanoamericano aún está por escribirse. Lo que sugiero ahora serán comentarios generales y, me temo, obvios. Una de las grandes diferencias “culturales” entre la Iglesia católica en las Américas del Sur y del Norte es que la primera compartía la brillante civilización ibérica de los siglos XVI-XVIII, antecedente ausente en la Iglesia estadounidense. Sin embargo, creo que hay semejanzas entre la historia de la vida intelectual de la Iglesia en las Américas del norte y del sur. Específicamente, podemos divisar tres momentos análogos a los que describí con respecto a los Estados Unidos: una renovación católica, un viraje “progresista” alrededor de 1970 y, actualmente, un interés inédito en la cultura católica.

La renovación en Iberoamérica debió mucho a la doctrina social de la Iglesia y al tomismo, promovidos por los papas desde la *Rerum novarum* y la *Aeterni Patris* de León XIII⁴⁶³. Ya sintieron este influjo Miguel Antonio Caro (1843-1909), quien reavivó el pensamiento católico en Colombia, enseñando una ética basada en la metafísica y la ley natural, y el converso Jackson de Figueiredo (1891-1928), renovador intelectual y político de la Iglesia brasileña.

Una renovación católica creció rápidamente desde los años veinte, estimulada en parte por las universidades católicas. Como en los Estados Unidos, Jacques Maritain fue un poderoso influjo: afectó al converso Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima, 1893-1983), profesor de filosofía en la Universidad Católica de Río de Janeiro, fundador del movimiento estudiantil católico y del movimiento de democracia cristiana en América Latina; y a Eduardo Frei Montalva (1911-1982), presidente de Chile, estudiante y después maestro de derecho laboral en la Universidad Católica, y promotor, también, de la democracia cristiana. Agustín Basave Fernández del Valle (1923-), profesor de filosofía en Monterrey, México, desarrolló un existencialismo cristiano con influjos tomistas. La acción católica comenzó a florecer en los años treinta, y, sobre todo después de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, creció su dedicación a la doctrina social, la cual fue presentada como una “tercera vía” entre el capitalismo y el comunismo.

Hasta cierto punto, la teología de la liberación corrió parejas con la reacción contra el renacimiento católico en los Estados Unidos, en el sentido de que representó un movimiento nuevo, distinto en varios aspectos de la teoría y praxis sociales del pasado. Si bien en Latinoamérica, como en Norteamérica, se nota en los religiosos un cambio de énfasis en favor del activismo social, un impresionante cuerpo de pensamiento fue desarrollado por el padre Gustavo Gutiérrez y sus colegas que ejerció un fuerte influjo en la Iglesia de los Estados Unidos y de otras partes⁴⁶⁴.

463 Y *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et magistra* (1961). Hay otros influjos como el trabajo de los españoles J. Balmes y J. F. Donoso Cortés.

464 *Una teología de la liberación* (Lima, 1971); otros participantes eran Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Enrique Dussell, José Porfirio Miranda, Dom Helder Câmara, y protestantes como Rubem Alves. Influjos europeos fueron J. Comblin (desde Sudamérica), J. Moltmann, J.B. Metz, D. Bonhoeffer H. Marcuse, E. Levinas, K. Marx.

Otro paralelo fue la aceptación de lo “secular”. La teología de la liberación tendió a suprimir el “dualismo” entre lo espiritual y lo temporal, que atribuían a la distinción de Maritain entre gracia y naturaleza, y, como en los Estados Unidos, subrayó que nada está “profano”, fuera del templo. Prácticamente, este colapso de los dos órdenes podría significar que lo secular “sube” a lo religioso o lo religioso “baja” a lo temporal, y el movimiento de la liberación ha sido criticado por tender a la segunda opción, sobre todo en el área social y política. Debido a esto, también creció una polarización fuerte en la Iglesia latinoamericana que se refleja en las universidades católicas.

El desplome del comunismo al principio de los noventa dejó la “izquierda” latinoamericana en una tierra de nadie ideológica y, junto con otros acontecimientos, afectó a la teología de la liberación. Ahora parece que hay un nuevo entusiasmo por la cultura católica, que no pocas veces incluye una pasión por estudiar y “rescatar” la rica cristiandad iberoamericana, sobre todo la del Siglo de Oro.

Me parece importante que estos renacimientos de cultura católica al sur y al norte -en ciernes, desde luego- se conozcan, se unan, trabajen juntos. Pues todos nos encaramos, al fin y al cabo, con las mismas ambigüedades del modernismo.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Burtchaell, James; 1998. *The Dying of the Light* (Grand Rapids y Cambridge). Paradójicamente, el vínculo entre las universidades y sus Iglesias patrocinadoras se rompió cuando había recursos para revitalizar un sinergismo.

Coleman, James S.; 1987. *Public and Private High Schools: The Impact of Communities* (Basic Books).

– 1989. “Community Key to School Success/ Catholic Educations’s Broad Triumph”, *The Wall Street Journal* (18 de mayo). Resultado de la investigación (del Departamento Nacional de Educación en la Universidad de Chicago, 1980-82) sobre los colegios católicos comparados con los públicos e independientes, mostrando la superioridad de aquéllos.

Gleason, Philip; 1995. *Contending with Modernity* (Oxford). Desde principios del siglo XX las universidades católicas se mantenían unidas por su lealtad a la neoescolástica; resistían el modernismo hasta los 60, cuando se laicizaron y aceptaron el dogma liberal de la Academia.

– 1987. *Keeping the Faith* (Notre Dame). Era romanticismo tanto la idealización de la Edad Media como su repudio por los intelectuales católicos después del Concilio Vaticano II.

Landy, Thomas M.; 1998. “Catholic Studies at Catholic Colleges and Universities”, *America* (t. 178, n. 1, 3 de enero). La expansión de Estudios Católicos en las universidades

católicas; tal proyecto no es la única manera de desarrollar la identidad católica, pero es un medio importante dentro del programa académico.

Hass, John M.; 1998. “Los desafíos culturales de la nueva América/ La perspectiva del norte”, *La universidad en el umbral del tercer milenio/ Encuentros entre la fe y la cultura* (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Encuentro II, Puebla, 130-154. La Santa Sede y las universidades católicas en Estados Unidos: el Documento Land-O-Lakes (1967) y *Ex Corde Ecclesiae*. Los problemas de fondos gubernamentales, libertad de cátedra, agencias acreditadoras, regentes laicos.

Marsden, George M.; 1994. *The Soul of the American University/ From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (Oxford).

Marsden, G.M. y Bradley J. Longfield, (eds.); 1992. *The Secularization of the Academy* (Nueva York y Oxford).

Redmond, Walter; 2001

– 2001A. “Filosofía perenne y las superaciones”, conferencia en *Jornadas de Filosofía Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*, México, 9-10 de noviembre; publicado en *Vertebración*, año 14, no. 50, UPAEP-Instituto de Investigaciones Humanísticas, pp. 18-58.

–2001B. “Arribismo intelectual y polarización religiosa”, por aparecer en *Vertebración*, año 14, no. 50, UPAEP-Instituto de Investigaciones Humanísticas; traducción de “Polarization in the Catholic Church” *New Blackfriars*, vol.79, n. 926, Abril de 1998.

– 1999. *Lógica simbólica para todos* por W. Redmond (Xalapa, Universidad Veracruzana, col. Textos universitarios).

Sloan, Douglas; 1994. *Faith and Knowledge/ Mainline Protestantism and American Higher Education* (Louisville). Los teólogos liberales trataron de reunir fe y conocimiento, hendidos a principios del siglo XX, pero no pudieron convencer a sus colegas en otras disciplinas.

Silber, John; 1998. “Paideia: Philosophy Educating Humanity”, Discurso inaugural, XX Congreso Mundial de Filosofía, 10 de agosto.

Wojtyła, Juan Pablo II; 1990. *Ex Corde Ecclesiae*, Constitución apostólica.

–1998. *Fides et ratio*. Encíclica.

XV. Filosofía perenne y las superaciones

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *Vertebración*, UPAEP, año 14, no. 50, 2001, 18-58.

INTRODUCCIÓN

¿Qué quiere decir “filosofía perenne”? Significa filosofía que *dura, permanece*, filosofía persistente, de siempre. Primero veremos lo que podría ser una filosofía perenne en la situación intelectual de hoy y después sugeriremos lo que es en detalle.

El problema de identificar la filosofía perenne es grave, pues en la filosofía actual hay más incertidumbre que nunca en torno a la verdad. Y en la Iglesia había áreas de acuerdo también. Ya no. En la primera parte del siglo XX si ustedes hubieran preguntado a muchos católicos cuáles la filosofía “correcta”, habrían dicho “el neotomismo”. Pero si les preguntan esto ahora, van a oír la respuesta “no sé”. Pues el neotomismo pereció en tiempos del Segundo Concilio Vaticano, y nada lo ha reemplazado todavía.

SUPERACIONISMO

Para mostrar lo que quiero decir con “filosofía perenne” voy a comenzar con la historia de la filosofía. La cosa que nos llama la atención cuando miramos los dos mil seiscientos años de especulación filosófica desde los primeros griegos hasta nosotros, es la pura *cantidad* de ideas. Pero las ideas no se acumulan; más bien van y vienen. Nacen, florecen, mueren –o mejor dicho son matadas por otras ideas. Es guerra intelectual. La historia de la filosofía es todo menos duradera. Pues, ¿qué cosa es filosofía perenne?

A un grupo de filósofos a principios del siglo XIX les impresionó muchísimo la guerra de las ideas: los idealistas alemanes, sobre todo Fichte y Hegel. Hegel llamó esta guerra de ideas “dialéctica”, y la vio como un aspecto del desenvolvimiento conflictivo de toda la realidad. Una idea, una “tesis”, suscita oposición, y surge una idea enemiga, su “antítesis”. Y estalla una lucha entre tesis y antítesis y sigue hasta producirse una avenencia o transacción-una síntesis. Pero la idea sintética es a su vez otra tesis, y arranca otro conflicto dialéctico.

Para Hegel una idea no “se mata” exactamente; es “cancelada” al ser “elevada” a una síntesis superior. Hegel usó la palabra alemana “*aufgehoben*” para calificar la suerte de las ideas “superado”. Una vez aparecida una idea en el proceso dialéctico, está “vigente”, “actual”; sigue un rato “en vigor”, y entonces es superada por otras ideas. Muchos filósofos, desde el tiempo de los idealistas hasta ahora, han usado las categorías “vigente” y “superado” como *categorías fundamentales* para juzgar el valor de las ideas filosóficas.

La tendencia de privilegiar las categorías *vigente/superado*, y de otorgarles la prioridad en la evaluación de la historia intelectual, yo la llamo “*superacionismo*”. El siglo XIX fue bien superacionista. En casi todas sus corrientes; no sólo las idealistas, sino también las materialistas, positivistas, vitalistas, etc. todos recalcan cómo *todo* se va superando, no sólo el pensamiento. Marx: que las formas sociales se superan; Darwin: que las formas de vida se superan, Hegel que se supera todo. Dialéctica significa *cambio*, pues, y el cambio había impresionado a muchos filósofos antes del siglo XIX: para el griego Heráclito no se puede entrar dos veces en el mismo río. Además del cambio, hay otro elemento que siempre acompaña el superacionismo: el *meliorismo*. Las cosas no sólo cambian, sino que están *mejorando* constantemente. El *proceso* dialéctico también es *progreso* dialéctico. Marx creyó que en el futuro habrá un hombre nuevo que vivirá en un reino de libertad; Hegel, que la realidad va con rumbo a un “más no poder” de racionalidad y espiritualidad. (Dígase entre paréntesis que este progresismo es una escatología cristiana secularizada.)

VERDAD

¿Qué diremos del superacionismo? Pues, en primer lugar, que es cierto; en parte por lo menos. Heráclito, Hegel y Marx tuvieron razón: pues las cosas cambian, la historia de la filosofía está siempre en eferescencia. Pero —y este “pero” es importante— hay otro lado. Es cierto que la música polifónica se desarrolló a partir del canto gregoriano y que Mozart siguió a Bach y Beethoven a Mozart, y que los románticos sucedieron a los clásicos. Pero ¿Mozart *superó* a Bach? ¿El polifonista español Tomás Luis de Victoria *superó* a Tomás de Celano, autor de *Dies irae*? O ¿la música “indeterminista” de John Cage está en la cumbre de la música clásica? No. Pues el *Dies irae* es de una belleza única. El “*O magnum mysterium*” de Vitoria es incorregible. El “*laudate Dominum*” de Mozart, es perfecto. La décima sinfonía, ¿quién la va a superar? Y éste es el otro lado: hay un valor *duradero* en el pasado, hay cosas pretéritas insuperables. Son *perennes*. La verdad, por así decirlo, es un valor. El hecho de que dos más dos sea cuatro, es perdurable. La primera vez que se dijo esto, probablemente hace mucho más de diez mil años en el pasado, era verdad. Y sigue siéndolo ahora. Si alguien niega que dos y dos sean cuatro—ahora o antes, aquí o allá—, se equivoca simplemente. No estamos hablando sólo de la aritmética. San Agustín pensó que Dios existe y acertó. Un “eticista” en la Universidad de Princeton en los EU dice que una mamá, bajo ciertas circunstancias, tiene derecho a matar a su hijo durante sus primeros 28 días de vida; pero se equivoca.

Ya no estamos hablando en función de *vigente/superado*. Estamos usando otras categorías *verdadero* y *falso*. Estaba vigente la idea de que la tierra no se mueve. Pero es, era, y será falsa; Galileo dijo “*eppur' si muove*” (sin embargo, se mueve). Está vigente ahora en ciertos círculos en los EU la idea de que el aborto es lícito, pero es falsa. Sectores de la intelectualidad latinoamericana creen que la idea de Dios está superada—“*eppur*” existe.

Las categorías *vigente/superado* son imprescindibles cuando hablamos de la *historia* de la filosofía y de la ciencia. Pero no de la *filosofía*. Ni de la ciencia. Pues cuando tenemos que resolver un problema, nos interesa la verdad de la solución, no el lugar y el tiempo de su vigencia. Las categorías verdadero/falso son más fundamentales que vigente/superado (una idea no está superada si no es verdad que lo sea).

Verdadero/falso no son las únicas categorías que son más básicas que vigente/superado. *Interesante* y *tedioso* lo son; también: *importante* e *impertinente*, o, en otro contexto, *funcional* e *inútil*. Pues las ideas que buscamos no sólo tienen que ser verdaderas, sino que tienen que *interesarnos*, tienen que *venir al caso*, *dar resultado*, en nuestra búsqueda intelectual. Ahora podemos aplicar esto a la filosofía perenne: es *un complejo de ideas verdaderas e interesantes, importantes para nosotros*.

IDEOLOGÍA

El superacionismo tiene un lado oscuro, tanto teórico como práctico. Pues puede ser una *ideología*. Factores sociológicos y psicológicos se meten en la vida intelectual y crean una tiranía de la *vigencia*. Lo que importa son las ideas actuales, lo que los dignatarios dicen ahora. Para muchos filósofos parece que hacer filosofía significa localizar a las autoridades filosóficas y reaccionar a lo que dicen. Lo peor que les puede suceder es quedar atrás, ignorar la última ocurrencia de Fulano de Tal en tal o cual universidad. Hace unos años el asistente de un filósofo europeo prestigioso (de cuyo nombre no quiero acordarme) fue invitado a dar una conferencia magistral en un congreso de filosofía; encantó a sus oyentes pues les dijo no sólo lo que su maestro acababa de decir sino ¡Lo que *iba* a decir en su próximo libro!

El superacionismo no está ausente de la teología católica. Cierta autor muy popular solía decir que “la filosofía actual” considera que los argumentos de la existencia de Dios “están en un ataúd”. Una vez repitió esto durante una conferencia en la universidad de Michigan en EU, y un hombre del auditorio (amigo mío, un lógico del Departamento de Filosofía) le preguntó qué opinaba de las reformulaciones del argumento ontológico de san Anselmo. El teólogo confesó que no los conocía, y cuando mi amigo le dijo: ¿pues cómo puede usted decir que los argumentos “están en un ataúd” si ni siquiera conoce lo que se escribe sobre ellos?

Otro teólogo católico ha escrito que para los griegos la teología era sabiduría y para los medievales era ciencia, pero para “nosotros hoy en día” envuelve el compromiso social. Yo también creo que la teología debe tener una proyección moral y social—pero ¿estoy “atrasado” porque también creo que sigue siendo sabiduría y ciencia exactamente como lo era en el tiempo de los padres capadocios y de santo Tomás de Aquino⁴⁶⁵?

465 Santo Tomás formuló la concepción de la sacra doctrina como scientia, pero también la consideró como sabiduría; al principio de su *Summa theologiae* (I:1:6) dice: “*praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur*”. El papa citó el texto en su encíclica *Fides et ratio*. n. 44. nota 48 (usaré la sigla “FR” en adelante).

También creo que valen algunas formulaciones del argumento ontológico, pero ¿estoy “superado” por eso? A veces los intelectuales católicos, al dirigir sus esfuerzos apologéticos hacia la intelectualidad vigente, hacen irreflexivas concesiones que de hecho son incorrectas y causan división en la iglesia.⁴⁶⁶

Yo puedo ofrecer *argumentos* para defender mi idea de que la teología sigue siendo sabiduría y ciencia. Puedo dar *razones* para justificar mi aceptación del argumento ontológico. Puedo presentar *evidencia* de mis ideas. Si vale mi análisis, esas ideas “superadas” son verdaderas. Si una persona presta más atención a la boga filosófica que a los argumentos, se desploma la comunicación filosófica. El diálogo es más que transmitir los comunicados de los expertos; incluye la crítica de los soportes de las tesis para ver si éstas son verdaderas y servibles. Un filósofo, por renombrado que sea, no está por encima de sus argumentos. La certificación más importante de un pensador no es la institución donde trabaja ni la fidelidad de sus discípulos, sino la verdad y la relevancia de sus ideas. No importa si vive en el siglo veintiuno o cuarto, si vive en Tubinga o en Tegaste.

Y el problema *teórico* del superacionismo es evidente. Si el criterio de lo que debemos pensar es la moda filosófica vigente, en diez años ésta será superada por otra moda. Los superacionistas usan expresiones como “hoy en día la filosofía” o “ya no nos interesa”. Y una palabrita favorita es “*pos-*”, *después*. Algunos siempre nos dicen que vivimos en edades “*pos-*”: posexistencialista, posestructuralista, posmarxista, poscristiana, posconstructivista, poshistórica, y —lo más deprimente de todo— que vivimos en la edad “*posmoderna*”. Con razón los pobres filósofos andamos tan ansiosos por agarrar la última onda, aterrados de quedar a la zaga.

Esto no es filosofía. El superacionismo nos quita la libertad de pensar, de sernos; es profundamente alienante. Y nos destruye la *alegría* de filosofar. La filosofía perenne no es así; la filosofía perenne nos libera de la obsesión de estar al día; nos da la paz de hacer el trabajo de los filósofos: *evaluar las ideas según los argumentos que se presentan para apoyarla*.

El papa habla del superacionismo como historicismo, el cual niega al menos implícitamente la perenne validez de lo verdadero. Según el historicista lo que era verdadero en un tiempo puede dejar de serlo en otro; la historia de las ideas para él es poco más que un hallazgo arqueológico para demostrar que las ideas del pasado son en gran parte superadas y hoy carecen de todo sentido. Por lo contrario, debemos recordar que, si bien la expresión de una verdad se liga de algún modo al tiempo y a la cultura, por lejana, temporal y espacialmente, que sea la expresión, podemos reconocer y juzgar su verdad o falsedad.⁴⁶⁷

466 “Tradición y reto en la cultura religiosa latinoamericana”. Ponencias, Congreso de filosofía latinoamericana, Bogotá, 1984, y *Prometeo* (UNAM), año 1, n.4, 1985.

467 *Error ipsius methodi est eclecticismus, qui tamen in se opinionationes etiam historicismi conlegere potest. Recte ut praeteriti temporis comprehendatur doctrina, ea necesse est sua in historiae atque culturae inseratur adjuncta. Primaria historicismi sententia, ex contrario, ea est ut philosophiae cujusdam veritas suslineatur natura propria sua ad aliquod certum tempus aptata aut ad definitum historicum munus. Ita quidem, saltem implicite, perennis veri virtus negatur. Id quod aliqua aetate valebat ut verum, potest cessare id esse alio tempore, uti defendet historicista. Notionum humanorum historia,*

RELATIVISMO

Creo que el aporte más valioso de Sócrates fue su insistencia en que la verdad es *objetiva*, no tiene nada que ver con el tiempo y el espacio.⁴⁶⁸ Vivió en un tiempo en que muchos filósofos –los “sofistas”– suponían que la verdad es *subjetiva*, que depende de la persona que la dice. Esto se llama *relativismo*. Un superacionista también es relativista si dice que son lo mismo verdad y vigencia, que lo que antes era verdadero ya no lo es. La filosofía de la ciencia puede ser relativista; se apela frecuentemente a Thomas Kuhn que relaciona el pensamiento científico a los “paradigmas” que se suceden constantemente en la historia.⁴⁶⁹ Según las teorías del “desarrollo moral” de Lawrence Kohlberg y del “desarrollo de la fe” de James Fowler, las opiniones morales y religiosas dependen del estadio a que pertenece el individuo, y estos estadios se suceden de una manera previsible durante la vida.⁴⁷⁰ Pero el relativismo cultural es la forma más común: la verdad depende de la *cultura* en que se expresa.

Noten, sin embargo, que relativismo no es pluralismo. EU se fundó como un país cristiano, pero ahora es pluralista: fuera de los cristianos hay budistas, musulmanes, hindúes, ateos, agnósticos, y muchísimas otras religiones: *new age*, etc. pero lo que se opone mucho más radicalmente a los valores cristianos de la persona humana, de la familia, etc., es una nueva contracultura moral –ya no de jipis sino de la gente de onda, elegante. Es arrolladora; quiere suprimir toda resistencia. Sus partidarios quieren acabar con los valores tradicionales que desprecian, y sus propósitos ya se están congelando en el sistema jurídico: por ejemplo, ahora la *ley* permite el aborto. Y ya es “global”; se encuentra en Europa, México.

“Pluralismo” significa pluralidad: de ideas, de personas, muchas veces en conflicto –la dialéctica de siempre. Pero es relativismo cuando se dice que no hay ninguna *norma* fuera de la pluralidad, fuera de la guerra de ideas, que juzgue su verdad.

El filósofo John Silber contó una historia interesante en una conferencia plenaria en el congreso mundial de filosofía celebrado en Boston hace unos años. Dijo que daba un curso de ética en la Universidad de Texas, y un estudiante entregó un trabajo en que defendía el relativismo ético (no hay normas morales). Silber le puso la nota F—“reprobado”. El alumno quedó anonadado; dijo: “pero ¿cómo? Mi trabajo está bien hecho...” Silber le dijo: “sí, claro, tienes razón, es excelente; es uno de los mejores trabajos que he recibido en toda mi carrera como maestro – bien razonado, el estilo es maravilloso, anotaciones al pie de la

demum, adejus judicium paulo plus est quam archeologicum inventum ex quo haurire licet ut sententiae prioris temporis demonstrantur jam maximam partem praetermissae et in praesentia omni significatione carentes. Contra, potius reminiscendum est, etiamsi ipsa veritatis formula temporibus quadamtenus et culturae formis vinciat, veritates vel errores inibi repertos posse nihilominus agnoscere et uti tales aestimari, quantumvis spatio tempore distent. N. 87

468 Claro que el contenido puede incluir el espacio o el tiempo: es atemporal y aespacialmente verdadero que Colón llegó a América en 1492.

469 *The Structure of Scientific Revolution*, segunda edición, Chicago, 1970.

470 “Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization”, *Handbook of Socialization Theory and Research*, ed. D. Goslin, Nueva York, 1969. James W. Fowler, *Stages of Faith*, Cambridge, etc., 1979. Compárese una crítica del relativismo en la espiritualidad: Redmond, “Logic and Mysticism”.

página...” “Pero” gritó el alumno, “¿por qué me puso una F?” “Ah”, exclamó Silber, “según tu opinión moral, si un trabajo es bueno el profesor debe ponerle una nota buena—pero mi ética personal es distinta: yo opino que un profesor puede calificar como le dé la gana—y, como muy bien demuestras en tu primoroso trabajo, no hay ninguna norma que diga que valga tu ética o la mía”. Esto le hizo una profunda impresión al alumno. Pues escarmentó—aprendió una cosa importante: que no vale tu filosofía *si no la puedes vivir*. La filosofía perenne, con Sócrates, reconoce esto: *las ideas no son iguales*.

IMPOSTURAS INTELECTUALES

Pero—ustedes dirán—está bien decir que la verdad es objetiva, pero ¿cómo distinguimos entre las ideas verdaderas y falsas? ¿Cómo descubrimos la filosofía perenne? Otro aporte clave de Sócrates nos puede ayudar aquí: la filosofía se hace en *discusión*. No tenemos que buscar la verdad solitos. La filosofía, como todos los aspectos de vida humana, es una empresa entre nosotros, una tarea social, un empuje común. Filosofamos en diálogo no sólo entre nosotros, sino con los filósofos del pasado—viendo sus argumentos, presentando evidencia. Cuando dices filosofía, dices comunidad.

Pero ¿cómo se escoge una comunidad filosófica para hallar la filosofía perenne? Estamos viendo cómo *no* debemos escoger una comunidad: por su pura actualidad. Tenemos que estar en contacto con nuestro mundo intelectual, pero no debemos perder nuestro sentido *crítico*. No seamos superacionistas, no nos dejemos llevar por la *vigencia*. Hoy—sobre todo después de la caída del comunismo—una de las ondas más de rigor en ciertos círculos de filosofía—y de la psicología, la literatura (*lit-crit*) y la sociología invadidas por tal filosofía—es el *posmodernismo*. James Q. Wilson, crítico del relativismo moral, hizo una mordaz observación sobre los académicos “avanzados” de onda que nos puede ayudar a juzgar las extravagancias del posmodernismo.⁴⁷¹ Dijo que en los enclaves intelectuales muy encerrados (que usan una jerga privada, publican en sus propias revistas), las doctrinas, al repetirse, se hacen cada vez más estafalarias, hasta grotescas. Pero sus partidarios no se dan cuenta de su excentricidad porque se han acostumbrado a ella. Wilson da el ejemplo de las tesis doctorales: los alumnos, en su afán de hacer un avance original, exageran siempre más lo que ya es exageración.

Veamos unos ejemplos. Hace poco un profesor de física en la Universidad de Nueva York, Alan Sokal, asombrado por el abuso de la ciencia por parte de algunos posmodernistas, escribió una *parodia* de los escritos de éstos, una sátira llena de tonteras, pero expresadas en sus clichés típicos, y lo ofreció a la revista posmodernista *Social Texts*. Para su sorpresa, el editor cayó en la trampa y publicó la patraña, creyendo que era un aporte genuino—a todas luces no podía distinguir entre un artículo serio y una caricatura, pues los artículos serios

471 En una entrevista de televisión (Pública Nacional); *The Moral Sense*, Nueva York y Toronto, 1993, p. 17.

de su revista, para la gente de fuera, pueden parecer caricaturas.⁴⁷² Después, Sokal y un profesor de la Universidad de Lovaina, Jean Bricmont, escribieron un libro en francés en que desenmascararon las pretensiones seudocientíficas de estos posmodernistas.⁴⁷³ Expusieron sus confusiones y errores en torno a la física, matemática y lógica, su falta de apoyar sus tesis con argumentos inteligibles—y sobre todo su relativismo, como si la verdad de la ciencia fuera relativa no a la naturaleza sino al científico individual o a su grupo.

Les voy a mostrar a ustedes algunas de estas doctrinas, no tanto falsas como incomprendibles, y mientras las oyen recuerden que representan el *dernier cri* de este mundo intelectual.⁴⁷⁴ El teorema de Kurt Gödel es irresistible para ellos (es una demostración muy técnica de que los sistemas de aritmética como el de *Principia mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead no son *completables*). Régis Debray, filósofo revolucionario, cree que el teorema de Gödel fue lo que dio a los científicos sociales la clave para “comprender por qué era menester momificar a Lenin”. El filósofo Jean Baudrillard cree que causa y efecto son “reversibles”, que “el triunfo del efecto sobre la causa, es fundamental” —además cree que el “espacio” de la reciente guerra del Golfo “se ha hecho definitivamente no euclidiano”. No pocas veces se mezcla el sexo con sus cálculos. Jacques Lacan, psicólogo psicoanalista, cree que el miembro viril “es equivalente a la raíz cuadrada de menos uno” (-1 es un número imaginario). La feminista Luce Irigaray cree que $E=Mc^2$ (la ecuación de Einstein que relaciona la energía atómica a la velocidad de la luz y a la masa) es “una ecuación sexual... por cuanto privilegia la velocidad de la luz sobre otras velocidades que nos son vitalmente necesarias”.

Irigaray exhibe aquí una jugada común del “programa fuerte de la sociología de la ciencia”: relativizan los conceptos científicos a los científicos que los expresan—ya no son verdaderos si se conforman con la naturaleza. Los posmodernos parecen tener una doble actitud, de amor y de odio, a la ciencia. Mientras algunos adornan sus escritos absurdamente con golosinas científicas, otros repudian la ciencia como “superstición”. En realidad, el ideal de filósofos posmodernistas como Derrida y Rorty es el *escepticismo*. Acaban de fundar una revista llamada “Pirrón”, nombre del escéptico griego que dijo que cualquier proposición que se afirma, con igual razón se puede negar. Invierten una cantidad extraordinaria de energía para decirnos lo que no podemos saber. Nos advierten que lo que decimos no representa la realidad ni expresa verdad alguna. Los “textos” que producimos no tocan el mundo del ser y del valer. El sentido de los signos lingüísticos es escurridizo, pues cambian de sentido en el mismo enunciado. La filosofía no sirve sino

472 La parodia: “Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutic of quantum gravity”, *Social Text*, 46-47, 1996 pp. 217-252; Sokal expuso el truco en el artículo “A Physicist experiments with cultural studies”, *Lingua Franca*, 6(4), 1996, pp. 62-64.

473 *Impostures intellectuelles*, 1997; traducción inglesa: *Fashionable Nonsense; Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Nueva York, 1998.

474 Referencias respectivas en Sokal: pp. 176, 149, 147, 27 y 109.

para abrirnos a lo que llaman sospecha e ironía. Los más exaltados entre ellos lanzan homilias escatológicas—casi de algún *new age* filosófico: se ha detenido la historia, proclaman, y ya es hora de apearnos de ella.

El papa llama “bien sutiles” a los posmodernistas y menciona que algunos dicen que el tiempo de las certidumbres ya ha terminado para siempre y el ser humano tiene que aprender ahora a vivir con una cosmovisión totalmente desprovista de significado, donde todas las cosas son pasajeras, fugaces. Muchos autores destruyen todas las certezas, también la de la fe...⁴⁷⁵

Fue Leibniz, si no me equivoco, quien dijo que la gente suele acertar en lo que afirma y equivocarse en lo que niega.

DEFENSA DE LA RAZÓN

Estos filósofos posmodernistas presumen de ser *pos*, como si “después” de la modernidad ellos iniciaran una nueva época en la filosofía. Pero no vienen después de nada —el posmodernismo no es sino el agnosticismo, relativismo y escepticismo que suelen aparecer al *final* de los desarrollos filosóficos que están a punto de *superarse*. El posmodernismo pertenece a las postrimerías de *algunas* corrientes modernas, notablemente las idealistas arraigadas en la revolución idealista de Kant—las cuales, por negar todo lo negable, ya no pueden decir nada.

Me recuerda la fábula infantil del emperador y los sastres estafadores. Le embaucan vendiéndole un “vestido” que no existe, pues explican que sólo la gente sincera puede verlo, pero para los farsantes es invisible. Toda la corte alaba el vestido nuevo, pues nadie quiere ser considerado como farsante. Y en el gran desfile, cuando el emperador estrena su flamante vestido, un niño dice a su mamá: “mira, mamá, el emperador va desnudo”.

No me quiero extender sobre el posmodernismo, ni mucho menos sugerir que sea típico de la filosofía actual (en realidad los científicos y la mayoría de los filósofos no le prestan ninguna atención). Sólo quiero decir dos cosas. Primero: la filosofía más vigente, de rigor, no tiene que ser apremiante—ni siquiera entendible. Segundo: hay que ser escépticos del escepticismo, aunque esté de moda en algunos círculos. Y ahora podemos comprender mejor las palabras del papa Juan Pablo II en su encíclica *FR*:

La filosofía reciente ya no investiga el ser mismo, sino que fija la atención en el pensar humano. En vez de aplicar, pues, nuestra capacidad de conocer la verdad prefiere recalcar sus límites y con-

475 *A quibusdem subtilioribus auctoribus aetas nostra uti tempus “post-modernum” est designata... [habla de ambigüedad del término] Veruntamen unum illud extra omnem dubitatione invenitur: rationes et cogitationes quae ad spatium post-modernum referuntur congruam merentur ponderationem. Secundum enim quasdam earum opiniones certitudinum tempus dicitur jam sine remedio transiisse et homini ipsi jam descendum esse in rerum quodam prospectu vivere ubi nullus reperiatur sensus, sub nomine nempe rerum fugientium ac temporariarum. Omnen certitudinem iudicio suo delentes, complures auctores, necessariis neglectis distinctionibus, in dubium etiam fidei certitudines deducunt. N. 91.*

dicionantes. Esto ha dado pie a las varias formas de agnosticismo y relativismo que han llevado el pensamiento filosófico a vagar por las arenas movedizas de un escepticismo universal. Además, han cobrado fuerza últimamente varias doctrinas que tienden a desvalorizar hasta aquellas verdades que el hombre ya había creído asentar. La variedad razonable de opiniones ya se ha convertido en un pluralismo confuso fiándose del principio de que todos los pareceres son totalmente iguales en valor. Eso es uno de los síntomas más extensos de la desconfianza en la verdad que en las circunstancias actuales se deja ver en todas partes.⁴⁷⁶

En realidad, el papa en su encíclica parece defender más la *razón* que la fe. Y tal es en efecto la tradición judeocristiana. Hay un chiste del talmudista judío que ilustra esto: estudia el Talmud todo el día, pero reza rápido. Un amigo le preguntó “¿por qué estudias tan despacio y rezas tan rápido?”; respondió “pues cuando rezo hablo a Dios, pero cuando estudio Dios me habla a mí”. San Jerónimo escribió:

Oras, loqueris ad Sponsum; legis, ille tibi loquitur

“cuando oras, hablas al Esposo; cuando lees Él te habla a ti”, y el monje Adalgero dijo:

Cum oramus, ipsi cum Deo Loquimur, cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur

“Cuando oramos hablamos con Dios; pero cuando leemos Dios habla con nosotros”.⁴⁷⁷ Pero la “lectura divina” se extiende al estudio en general. Para san Buenaventura todo nos conduce a Dios, pues las cosas son sus huellas y las personas sus imágenes.⁴⁷⁸ Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz dijo: “quien busca la verdad busca a Dios, si se da cuenta o no”. Para nuestro pueblo, pues, la ciencia, la filosofía, es sagrada, pues la realidad, todo, nos habla de su Creador.

Recuerdo una vez un poco después del Segundo Concilio Vaticano que en una universidad católica de EU ya no querían saber nada de la escolástica en su departamento de filosofía, porque creían que ya estaba superada y que otras corrientes filosóficas eran mucho más importantes. Había un profesor que protestó contra lo que vio como pérdida de la tradición católica. Y el altercado salió en la revista *Time* —recuerdo que citaron sus palabras: “estamos vendiendo nuestra primogenitura por un plato de lentejas”. El profesor perdió: el Departamento reemplazó la orientación católica con las corrientes vigentes. Pero éstas fueron superadas a su vez por otras corrientes vigentes—y ahora yo ni recuerdo cuáles fueron estas ondas superadoras.

476 *Recentior philosophia, omittens suas perquisitiones in ipsum “esse” dirigere, opus suum in cognitionibus hominum collocavit. Non ergo extulit facultatem quae homini data est varietatis cognoscendae, sed extollere ejus limites maluit et condiciones. Multiplices hinc enatae sunt agnosticismo et relativismo formae quibus eo usque provecta est philosophica investigatio ut jam in mobili veluti scepticismo universalis tellure pererraret. Recentius praeterea varie invaluerunt doctrinae illuc tendentes ut etiam illae veritates imminuantur quas homo se jam adeptum esse putaverat. Licita sententiarum varietas jam indistincto concessit pluralismo, principio niso omnes opiniones idem prorsus valere: unum hoc est signorum latissime disseminatorum illius diffidentiae de veritate quam hodiernis in adjunctis deprehendi passim licet (n.5).*

477 Epistula 22, 25, PL 22:471 y Admon. ad Nonsuidam reclus., cap. 13, PL 134: 931C; ver *La preghiera nella Bibbia in ella tradizione patristica e monastica*, Roma, 1964, 645-646.

478 *Itinerarium mentis in Deum.*

Un reciente fenómeno interesante en las universidades católicas en EU, sobre todo las “conservadoras”, es la inauguración de programas de “estudios católicos”—un aspecto del esfuerzo de muchas universidades cristianas por recobrar las tradiciones que perdieron alrededor del mismo tiempo. A veces los católicos tenemos un complejo de inferioridad. Debemos recordar que la música occidental, si misma tonalidad, se desarrolló dentro de la cristiandad. Y el arte, que como la música se secularizaba sobre todo el siglo XIX. La ciencia, la matemática y la filosofía, surgieron en el medio griego, pero sus formas modernas—nunca superadas en ninguna otra cultura—se desarrollaron en la Europa cristiana. Es cosa de enorgullecernos.

Una vez, Jesucristo, cuando veía que se iban muchos de sus seguidores, preguntó a los doce: “¿acaso también vosotros queréis marcharos?” y Pedro respondió “Kurie, eis tina apeleusometha?— ¿señor, a quién nos iremos?”⁴⁷⁹ Nosotros ¿iremos al posmodernismo? ¿U otro “ismo”? evidentemente el equilibrio es importante aquí, la *mesotes* de Aristóteles: *virtus stat in medio*—la virtud está en el medio. No tenemos que irnos a ninguna parte para hallar la verdad, pues está en casa, con nuestro pueblo. Pero el papa insiste en la importancia de la investigación continua; es “orgullo filosófico” confundir una filosofía con *la filosofía*, pues todo *cuero* de conocimiento, por respetable que sea, debe reconocer la primacía de la *cognitio*, del *pensar*.⁴⁸⁰ Una de las razones por las cuales el neotomismo perdió su fuerza cuando el Concilio, fue su aislamiento de la filosofía católica de su tiempo, y su actitud negativa hacia ella—una actitud diametralmente opuesta a la de santo Tomás. En la filosofía actual hay una cantidad enorme de aproximaciones interesantes, importantes, verdaderas. El papa señala varias en FR: percepción y experiencia, imaginación, inconsciente, personalidad, intersubjetividad, libertad, valores, tiempo, historia, muerte.⁴⁸¹

AMÉRICA LATINA

Antes de comentar el contenido de la filosofía perenne en detalle, quiero mencionar la filosofía en América Latina y México. Una gran parte de la historia de la filosofía se ha desarrollado dentro de la cristiandad, y la filosofía ibérica e iberoamericana se ha hecho dentro de un ambiente católico, y comenzó a secularizarse a partir del siglo XVIII. El otro día vi un libro publicado por la OEA, *Los “fundadores” en la filosofía de América Latina*. Ahora bien, el más joven de estos “fundadores” es Alejandro Deústua, que nació en 1849 y los

479 Juan 6:68.

480 *Constant vero, his in casibus, certam quanda existere “superbiam philosophicam” quae suos attollere audeat oculos longe prospicientes at imperfectos ad interpretationem aliquam universalem. Re vera quodque philosophiae corpus, quantumvis reverendum sua in summa et amplitudine sine ullis abusibus, agnoscere debet principatum philosophicae cognitionis, ex qua et suam ducit originem et cui congruenter servit necesse est.* N. 4.

481 *Haec cogitationis germina inveniri possunt, e.g., in perpensis explicationibus de perceptione experientiaque, de specierum summa deque irrationali personalitate deque intersubjectivitate, de libertate bonisque, de tempore historiaque. Mortis quoque argumentum gravitur unumquemquem philosophum compellare potest ut in se ipse germanum cuae vitae sensum reperiat.* N. 48.

“fundadores” mexicanos son José Vasconcelos y Antonio Caso, que trabajaron en el siglo XX. El autor dice: “en América Latina los “fundadores” lanzaron los cimientos del pensamiento filosófico en países que carecían casi totalmente de tradición filosófica...”.⁴⁸² ¡O sea que para él dos tercios de la filosofía hecha en América Latina simplemente no existen!

Hace muchos años estudio la filosofía en la época virreinal en América Latina. Y he descubierto dos cosas. La primera es su alto nivel técnico, sobre todo en el “Siglo de Oro” (los siglos XVI y XVII).⁴⁸³ No sólo el pensamiento teórico (lógica, metafísica...) sino también su pensamiento práctico y “comprometido” (el pensador social más famoso de Hispanoamérica es Bartolomé de las Casas). La segunda cosa que descubrí fue que muchos historiadores de las ideas en América Latina hacen caso omiso de la escolástica colonial, no la entienden o incluso la desprecian. Me consta, pues cuando preparaba una bibliografía de la filosofía de las colonias ibéricas de América, leí casi todo lo que se había escrito sobre el tema.⁴⁸⁴ Me impresionó mucho el contraste entre la excelencia del pensamiento escolástico y el desdén de los historiadores. Por ejemplo, los alumnos de entonces estudiaban más o menos la misma lógica que se estudia hoy en la universidad, pero sus cursos eran mucho más exigentes. Su metafísica era parecida a la filosofía actual, y la dificultad de los textos que tenían que leer era comparable, por ejemplo, con la de los escritos de fenomenología de hoy. Claro, hace 25 años hay muchos estudios serios sobre la filosofía colonial, sobre todo aquí en México (el padre Mauricio Beuchot ha tenido un papel clave aquí).

El estudio de la filosofía en México revela las superaciones: escolástica –llegada de la modernidad– romanticismo y positivismo (la frase es de Leopoldo Zea) – antipositivismo – marxismo – hermenéutica... Pero la finalidad de la investigación de la historia de la filosofía no es *solamente* histórica; también es temática, pues por ella dialogamos con la comunidad filosófica del pasado para ayudarnos a solucionar nuestros problemas. Cuando estudiamos la filosofía del Siglo de oro, por ejemplo, vemos inmediatamente que *contribuye* a nuestros intereses teóricos actuales. Menciono dos ejemplos.

Acabo de presentar una ponencia en Perú sobre la metafísica del padre jesuita José de Aguilar publicada en 1701.⁴⁸⁵ Si bien algunos de sus expresiones técnicas nos parecen extrañas, no es así con su procedimiento ni con el contenido de su filosofía. Pues su ontología –y también su lógica y filosofía de la religión– no andan lejos de estas disciplinas hoy. Su método es parecido al de la filosofía analítica actual: aclaración de los términos de la discusión, argumentación explícita –con la lógica a la vista– para apoyar la posición del autor, respuesta a las críticas.

482 Armando Correira Pacheco, Jefe, División de Filosofía y Letras, OEA, Washington, 1970, p. vi.

483 Ver el artículo de Redmond “Colonial Thought in Latin America” en el *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, 1998.

484 *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Nijhoff (Archives Internationales d’Histoire des Idées), La Haya, 1972.

485 “Ser y poder-ser en la metafísica de José de Aguilar/ Posibilidad en el Cursus philosophicus dictatus Limae”, *IV Jornadas de Estudio sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad Colonial*, Ocucaje Perú), 11 de septiembre de 2000.

Hasta los detalles de su tratamiento evocan discusiones en la filosofía actual. Usa “intención” en el sentido fenomenológico actual (el uso actual, a propósito, viene de la escolástica mediante Franz Brentano). Su puesta de la existencia de una cosa entre paréntesis para enfocar su contenido esencial es parte del método fenomenológico de Edmund Husserl —Aguilar usaba el término *praecisio* con este propósito.⁴⁸⁶ La *praecisio* también lo lleva — como llevó a Husserl— a considerar el ser desde su posibilidad. Asimismo, Aguilar trata de muchos temas de la filosofía analítica de hoy: el compromiso existencial, la condicionalidad en la interpretación de las proposiciones, la diferencia entre definición y equivalencia.

¿Entonces la escolástica de Aguilar y de sus colegas no fue sino una anticipación de la filosofía actual? No, pues lo que decían ellos, pero *no* decimos nosotros, es con frecuencia más interesante para nosotros que las coincidencias de técnica y tema. Los escolásticos trataban la definición y fundamentación de lo posible más a fondo que nosotros hoy.

El segundo ejemplo es la libertad humana, gran tema en la filosofía actual, tanto fenomenológica como analítica. Estoy escribiendo un libro sobre el libre albedrío y sus “enemigos”: la fisicidad de la naturaleza y la omnicausalidad y omnisciencia divinas. Resulta que el tratamiento más profundo de algunos de estos temas se encuentra en la escolástica hispanoamericana alrededor de 1600. Los contrincantes en los debates usaban planteamientos parecidos a la semántica de los “mundos posibles” de la filosofía actual (Luis Molina usó la expresión *ordines rerum et circumstantiarum earum* en este sentido). A propósito, hubo varios libros escritos en la Nueva España en la primera parte del siglo XVIII sobre la libertad que hace 300 años que quedan cerrados (uno es una avenencia entre las teorías escotista, jesuita y dominica con una solución original).

Esta riqueza cultural de México —filosofía y teología, ética, sociología, poesía, arte, arquitectura, música, etc.— pertenece al pueblo. No sólo la riqueza mexicana— también ibérica, europea, “occidental”. El pueblo ¿se da cuenta de que esta riqueza es suya? Me parece que ustedes tienen un gran privilegio en el seminario: el de estudiar a fondo la cultura religiosa del pueblo, para que después la devuelvan al pueblo. El seminario no es adiestramiento para la chamba, es educación, profundización en la cultura católica para hacer frente a los desafíos, para servir al pueblo.

486 Tiene el sentido de “epoje”, específicamente de la “reducción eidética”, que Husserl utiliza para aislar lo esencial o “eidético”.

PHILOSOPHIA PERENNIS

Es importante recordar que cuando hablamos de la filosofía perenne, no estamos hablando simplemente de las verdades religiosas. Tampoco estamos hablando de las verdades seculares descubiertos por los cristianos. El criterio de si una idea pertenece a la filosofía perenne es su evidencia, abierta a todo investigador. Es filosofía, no fe. Tal es la noción de santo Tomás de la filosofía y su relación con la sagrada escritura y con la teología.⁴⁸⁷ El papa cita el Primer Concilio Vaticano en FR para asentar que la verdad descubierta por la filosofía y la verdad revelada no son ni idénticas ni exclusivas:

Hay dos órdenes de conocimiento distintos no sólo en origen sino en contenido. Los dos orígenes son la razón natural y la fe divina. Los dos tipos de contenido son lo que la razón natural puede alcanzar y, más allá, los misterios escondidos en Dios que no pueden conocerse sino por revelación divina...⁴⁸⁸

Inclusive enumera algunos detalles de esta filosofía perenne:

A pesar de que cambien los tiempos y avancen los pensamientos, puede reconocerse un núcleo de ideas filosóficas que a menudo aparecen en la historia de las ideas. Ejemplos son los principios de la no-contradicción, de la finalidad y de la causalidad; también la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente capaz de conocer a Dios, la verdad y el valor. Asimismo, las muchas importantes normas morales interculturales. Estos y otros ejemplos muestran que fuera de las corrientes filosóficas, hay un conjunto de concepciones en que puede verse una especie de patrimonio intelectual humano. Encontramos, pues, por así decirlo, una filosofía implícita cuyos principios cada cual siente poseer, si bien en general e inconscientemente. Puesto que todos comparten estos conceptos hasta cierto punto, deben formar un punto de referencia donde converjan las varias escuelas. Cada vez que la razón logra percibir y expresar los primeros principios universales de la vida e inferir de ellos válidas consecuencias lógicas y éticas, podemos hablar de la “razón correcta”, o como decían los antiguos, “ortos logos”, “recta ratio”.⁴⁸⁹

487 Ver FR, n. 43.

488 *Docet itaque Concilium Vaticanum I veritatem ex philosophica deliberatione perceptam atque revelationis veritatem non confundi neutramque earum alteram reddere supervacaneam: “duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio sed objecto etiam distinctum: principio quidem quia in altero naturali ratione, in altero fide divina, cognoscimus: objecto autem quia praeter ea ad quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt”* (Const.dogm. de fidei catholica Dei Filius, iv (DS 3015). N. 9.

489 *Hoc modo, quamquam mutantur tempora cognitionesque progrediuntur, agnoscitur licet quasi nucleum quendam philosophicarum notionum quae nonnumquam adsunt in hominum cogitantium historia. Cogitentur, verbi gratia, principia non contradictionis, finalitatis ac causalitatis necnon cogitatum personae veluti subjecto liberi et intelligentis ejusque facultas Deum veritatem bonumque cognoscendi; cogitentur pariter nonnullae normae morales praecipuae quae omnium item sunt communes. Haec aliquae argumenta demonstrant, variis doctrinarum praetermissis scholis, corpus existere cognitionum in quibus introspecti potest genus quoddam spiritualis hominum patrimonio. Ita fit ut ante oculos quasi philosophiam implicitam reperiamus cujus principia quisque homo se possidere sentiat, tametsi sub forma omnino universalis neque conscia. Quoniam communicantur hae notionem quadamtenus ab omnibus, ipsae efficere debent médium quoddam punctum quo diversae philosophicae scholae confluunt. Quotiens ratio percipere valet atque exprimere prima et universalis vitae principia inde recte consecraria propria deducere ordinis logici et deontologici, totiens appellari potest “recta ratio” sive quemadmodum antiqui loquebantur: “orthos logos” N. 4.*

El papa insiste en que la iglesia no apoya ninguna filosofía en particular, ni la de santo Tomás de Aquino. Sin embargo, dice que hay que evitar superacionismo⁴⁹⁰, el fideísmo y las actitudes antimetafísicas⁴⁹¹, y habla de tres requisitos para que la filosofía sea consistente con la fe.

No sólo debe poseer la sabiduría que ahonda en el sentido de la vida,⁴⁹² sino que debe ser *realista*, capaz de

llegar a la verdad, conocer la verdad objetiva, mediante lo que los escolásticos han llamado la “correspondencia de la cosa y el entendimiento”,⁴⁹³

y debe tener una *metafísica*, capaz de

trascender, en su búsqueda de la verdad, los datos empíricos para alcanzar lo absoluto, último, fundamental.⁴⁹⁴

TOMÁS Y EL TOMISMO

El papa dedica una sección de FR a “la originalidad perenne de las ideas de santo Tomás de Aquino”.⁴⁹⁵ La iglesia lo propone como modelo y guía, dice, pero no impone sus posiciones filosóficas⁴⁹⁶. Por otro lado, recomienda su “universalidad”, pues santo Tomás buscaba la verdad en todas partes, sin “intereses creados”⁴⁹⁷. Su comunidad filosófica incluía

490 Ver arriba (“historicismo”. También dice que hay que evitar el eclecticismo (*eorum [periculorum] quidem primum voce eclecticismi nuncupatur, quo nomine illius hominis describitur affectio qui, in investigando, in docendo, et in argumentatione theologica, singulas notiones accipere solet diversis perceptas ex philosophiis, nulla earum habita ratione cohaerentiae neque ordinatae conjunctionis nec historicae colloctionis; n. 86*), el scientismo (*haec philosophiae notio respuit tamquam validas omnes cognitiones formas alienas iis quae sunt scientiarum positivarum; n. 88*) y el pragmatismo (*haud minorum periculorum praenuntius est ipse pragmatismus, qui animi affectus ad eum maxime pertinet qui, suis in electionibus, usum recusat deliberationum theoreticarum vel existimationum ethcis principii innitentium; n. 89*).

491 Fideísmo nn. 52 y 55; antimetafísica n. 55.

492 *Ut autem verbo Dei conveniat necesse in primis est philosophia suam reperiat sapientialem amplitudinem quaerendi novissimum ac omnia complectentem sensum vitae (n. 81).*

493 *Ecce itaque secunda postulatio: ut hominis comprobetur facultas adipiscendae veritatis cognitionis; quae, ceterum, cognitio objectivam attingat veritatem, per illam “adequationem rei et intellectus” quam Scholasticae disciplinae doctores appellaverunt (n. 82).*

494 *Priores hae postulationes tertiam secum important: opus est philosophia naturae vere metaphysicae, quae excedere nempe valeat empirica indicia ut, veritatem conquirens, ad aliquid absolutum ultimum, fundamentale pertingat (n. 83).*

495 *Perennis sancti Thomae Aquinatis sententiarum novitas.*

496 *His praepositis cogitationibus, probe intellegitur cur subinde laudaverit Magisterium sancti Thomae philosophiae merita eundemque putaverit ductoreni atque theologicae disciplinae exemplar. Nihil intererat philosophicas quasdam quaestiones complecti, neque imperare peculiare opinioniones ut tenerentur, Magisterii propositum erat atque est significare quamadmodum sanctus Thomas germanum sit exemplar illorum qui veritatem perquirunt. N. 78 *Suum ipsius Philosophiam non exhibet Ecclesia, neque quamlibet praeligit paculiarem philosophiam aliarum damno. N. 49.* Ver 57, repaso de Aeterni Patris, encíclica de León XIII en que apoya a santo Tomás (1879). El mismo papa inauguró la “edición leonina” de sus obras. Otros apoyos de santo Tomás: *Doctoris angelici* de Pío X (1914), la lista de las 24 tesis del Vaticano en 1941, *Studiosum ducem* de Pío XI (1923), el *Código de derecho canónico*, canon 1366 (1917-1918), y *Humani generis* de Pío XII (1950).*

497 *Intime persuasus de eo quod “omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est”, sanctus Thomas nulla adductus utilitate, veritatem delixit. Quaesivit eam ubicumque ea exprimi potuit, universalem ejus indolem quam maxime illustrando. N. 44.*

no sólo la filosofía griega pagana, sobre todo Aristóteles —claro que el contacto con la cultura grecorromana ya era tradicional y el papa dice que la iglesia no debe abandonar este contacto providencial—⁴⁹⁸, sino también otras religiones, la judía e islámica, y mantenía este diálogo con un concepto claro de la diferencia entre razón y fe y del origen de ambas en Dios⁴⁹⁹. la filosofía no sólo no se opone a la fe para Tomás, sino que puede *contribuir* a su comprensión bajo el Espíritu Santo.⁵⁰⁰

La filosofía que hacía la iglesia en sus “escuelas” durante los últimos mil años se llama “escolástica”. La escolástica evolucionó en tres etapas: la medieval (la “primera” escolástica), la renacentista (la “segunda”, que incluye el Siglo de Oro hispanoamericano), y la “neoescolástica” o “neotomismo” del siglo XX (la “tercera” escolástica). El “neotomismo” floreció en la última mitad del siglo XIX y en primera mitad del siglo XX. El papa menciona algunos representantes importantes en su encíclica, entre ellos, Jacques Maritain, Étienne Gilson y santa Teresa Benedicta de la Cruz.⁵⁰¹

Me parece que entre los logros del neotomismo figura su trabajo en la epistemología y metafísica. Dado el subjetivismo (desplazo del interés del ser al pensador) que comenzó, en el periodo moderno al menos, con Descartes, y el idealismo (la validez de lo conocido se debe al pensador) que comenzó con Kant, no es sorprendente que la cuestión central de la filosofía moderna ha sido la *epistemológica* (estudio del conocimiento y su validez), y hemos visto que su tentativa de resolver los problemas planteados por el subjetivismo e idealismo no siempre ha tenido éxito. El viraje subjetivista, como ocurrió *después* de las primeras dos escolásticas (Descartes trabajó cuando la escolástica renacentista estaba a punto de declinar), no recibía contestación de parte de la escolástica hasta el neotomismo en este siglo. Como dice santa Teresa Benedicta de la Cruz, santo Tomás no desarrolló una epistemología explícitamente, pero sí podemos sacar su actitud de varias partes de su obra—y creo que su concepto de la pasividad intelectual, como sugiere la santa, va con rumbo a la resolución del problema, como veremos.

La escolástica también tardó en habérselas con otro aspecto del desplazo de interés del ser al conocimiento: el abandono y hasta el repudio de la metafísica. El neotomismo

498 [I]d quod per inculturationem Graecae et Latinae disciplinae adepta est posthabere non potest. Talis si repudiaretur hereditas, providum Dei consilium oppugnaretur qui per temporis historiaeque sentitiam suam ducit Ecclesiam. N. 72.

499 Locus omnino singularis hoc in longo itinere sancto Thomae reservatur, non tantum ob ea quae in ejus doctrina continentur, verum etiam ob habitudinem dialogicam quam ille tunc temporis interserere scivit cum Arabica et Hebraica doctrina. Illa quidem aetate, qua Christiani disputatores reperiebant veteres thesauros philosophiae, et immediatius philosophiae Aristotelica, summum ejus exstitit meritum quod eminere fecirit concordiam inter rationem et fidem. Utriusque lumen, rationis scilicet et fidei, a Deo procedit, ille ratiocinatus est, idcirco inter se opponere nequeunt. N. 43.

500 Thomas adhuc acrius naturam, objectum proprium philosophiae, ad intelligentiam divinae revelationis conferre posse. N. 43. Praecipuas inter preceptiones sancti Thomae illa est quae missionem respicit quam Spiritus Sanctus explicat cum humanam scientiam maturat in sapientia. N. 44.

501 N. 74. Otras figuras: A.D. Sertillanges, L. Billot, M.-D. Chenu, Y. Congar, E. Przywara, J. Maréchal, J. Arintero, R. Garrigou-Lagrange, B. Lonergan, K. Rahner, E. Schillebeeckx.

fue una de las corrientes más importantes en la crítica del espíritu antimetafísico. Estos pensadores no fundaron la metafísica en la epistemología, sino al revés; es decir, no comenzaron con el problema epistemológico (¿qué puedo saber?) para luego pasar a la metafísica (¿qué hay?), sino que consideraron que la epistemología se incluye en el marco de la metafísica, pues el conocer es un tipo del ser.⁵⁰²

Un logro importante del neotomismo, pues, ha sido la defensa del *realismo* metafísico (hay cosas que no dependen de la mente humana) y epistemológico (las podemos conocer como son). Su labor también constituye una crítica del idealismo y fenomenalismo que han sido factores en el escepticismo de algunas corrientes actuales de filosofía.

Pero el neotomismo menguó en los años sesenta, y hay varias causas de su declive; por ejemplo, cierta impaciencia con las cosas tradicionales en tiempos de Concilio. Pero creo que ciertos tipos de *aislamiento* pueden haber sido un factor.⁵⁰³

En primer lugar, la neoescolástica no estaba bien insertada en la filosofía contemporánea. Había excepciones, como santa Teresa Benedicta, que tuvo dos “queridos maestros”, Husserl y Aquino; y Maritain, que estaba en contacto con la filosofía francesa (sin embargo, los dos ya hacían filosofía antes de su conversión a la iglesia católica). En particular, los neotomistas estaban aislados de corrientes, después llamadas “analíticas”, con las que hubiera tenido mucho en común. Ejemplos son la reacción realista contra el idealismo a principios del siglo por parte de G.E. Moore y B. Russell en Inglaterra y de G. Santayana y otros en los EU, varios aspectos del pensamiento del “primer” Wittgenstein⁵⁰⁴, y al menos el procedimiento, parecido a la escolástica, de varios otros grupos de filósofos. Por otro lado, es natural que los tomistas fueron recelosos de algunas de estas corrientes, no sólo por el ateísmo de varios de sus representantes, sino sobre todo por los excesos del positivismo lógico entre las guerras mundiales, criticados en FR.⁵⁰⁵

Sin embargo, en cuanto a la filosofía analítica en la segunda mitad del siglo XX, su metodología, como dije, es parecida a la *quaestio* escolástica, y su temario incluye, fuera de la filosofía de la ciencia y del lenguaje y la metafísica, una floreciente filosofía de la religión, en la cual los autores, acatólicos en su mayoría, echan mano de fuentes patrísticas y escolás-

502 Los tratados de metafísica de la segunda escolástica consideraban el ser en sí mismo y luego el “ser-de-conocido”, *esse cogniti*; por ejemplo, en Aguilar, ob.cit., p. 75: “Primero hay que tratar del objeto primero y principal de la metafísica, y puesto que el ser precede al concebirse y el ser físico precede al ser intencional, hay que hablar primero del ente en su ser físico” (note el uso de “intencional”).

503 Para críticas de otro punto de vista ver O’Meara, *Thomas Aquinas, Theologian*, Notre Dame, 1997, pp. 172-173.

504 Es decir, la fase de la *Logisch-philosophische Abhandlung* (tratado lógico-filosófico), 1921; la segunda fase de Wittgenstein la representan las *Philosophische Untersuchungen* (investigaciones filosóficas), 1958.

505 Citado antes en el contexto del cientismo (n. 88): *aliud expendendum est periculum, nempe scientismus. Haec philosophiae notio respuit tamquam validas omnes cognitionis formas alienas iis quae sunt scientiarum positivarum propriae atque in provinciam solorum phantasmatum rejicit tum religiosam et theologicam cognitionem tum ethicam et aestheticam scientiam. Praeteritis temporibus aedem notio intra positivismum et neopositivismum declarabatur, qui sensu destitutas judicabant affirmationes metaphysicae indolis.*

ticas (mencioné las nuevas formulaciones del argumento de san Anselmo). Sin embargo, los filósofos católicos toman parte en estos movimientos, pero no como “neoescolásticos”.

El segundo aislamiento es temático. En la escolástica anterior a la lógica y lo que hoy se llama “filosofía de la ciencia” (un aspecto de lo que ellos llamaban *philosophia naturalis* o *physica*) eran de una importancia fundamental. En la escolástica renacentista, por ejemplo, las tres partes del programa de filosofía que todos los universitarios tenían que cursar (el contenido de los *cursus philosophici*) eran lógica, filosofía natural y metafísica. El neotomismo, como vimos, cultivó la metafísica, pero no estaba notablemente en contacto con la lógica y la filosofía de la ciencia de su tiempo.

La ciencia y las matemáticas han tenido un influjo decisivo en la filosofía moderna, y no es sorprendente que la filosofía de la ciencia ha sido una de las “filosofías-de” más importantes en el siglo XX. La filosofía analítica de la religión ha estado tratando varias áreas comunes a la religión y a la ciencia. Sin embargo, la escolástica en general ha estado ausente de este diálogo y creo que podría, debería, hacer aportes interesantes. La filosofía natural, importante en la escolástica latinoamericana (Antonio Rubio, autor de la *Logica Mexicana*, escribió cuatro libros sobre el tema, los cuales fueron publicados más de 35 veces en Europa) no ha sido muy bien estudiada.

Había excepciones, como el gran historiador de la lógica I.M. Bochenski, pero los neotomistas no sólo estaban aislados de los importantes avances en la lógica sino también había un sentimiento de hostilidad contra la lógica actual, acompañada frecuentemente con malentendidos en torno a su naturaleza. Pues se suponía que la lógica “simbólica” o “matemática” es distinta de la lógica “aristotélica”. La confusión es perdonable hasta cierto punto, porque la investigación de la historia de la lógica estaba entonces en su infancia (en efecto, el estudio serio de la misma filosofía medieval se puso en marcha en la segunda parte del siglo XIX).⁵⁰⁶

Creo que otra causa de la desconfianza neotomista de la lógica tiene que ver con la historia de la lógica. En los buenos tiempos del idealismo alemán se disminuyó el interés por la lógica, debido en parte a la redefinición hegeliana de “lógica” y “dialéctica” (Hegel aplicó estos términos, usados tradicionalmente de algún aspecto del pensamiento, a lo real, lo cual para él era “pensar”). La apatía a la lógica era tan grande que tuvo que ser refundada fuera de la filosofía – por los matemáticos George Boole y August De Morgan a mediados del siglo XIX y después fue reformulada por el matemático G. Frege. La lógica volvió a entrar en la filosofía sobre todo gracias a *Principia mathematica* (1910-1913) de Whitehead y Russel, y desde entonces tenía que luchar para recobrar su lugar tradicional.

506 Mi introducción a la lógica, *Lógica simbólica para todos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999, evita estos malentendidos y la exposición incluye la contribución aristotélica y escolástica a la lógica.

Otro malentendido era que la lógica no es “ser”. La reaparición de los mismos detalles en la historia insinúa que la lógica no es invento sino descubrimiento. La tarea de la metafísica no es desterrar lo lógico del ser sino esclarecer el tipo de ser que es. La lógica modal actual forma el marco de profundas reflexiones metafísicas sobre la modalidad (posibilidad, necesidad, contingencia).

El neotomismo también se aisló hasta cierto punto de la segunda escolástica. Se trabajaba con los comentaristas de santo Tomás (Francisco Suárez para los jesuitas, Cayetano para los dominicos, etc.), pero luego se oyó quejas de que se prestase más atención a los comentaristas que a santo Tomás, y salió la consigna “volver a Tomás”, con chistes como *si Cajetanum intelligere vis, lege Thomas*. Por bueno que fuera el “retorno” a santo Tomás (condujo a excelentes análisis de su pensamiento y promovió la investigación histórica del mismo), hubo un lado negativo, pues los tomistas restaron importancia a desarrollos importantes de su propia tradición y se disminuyó el interés por la historia posterior de la escolástica (los neotomistas son criticados hoy por desconocer el ambiente intelectual de santo Tomás). Al mismo tiempo, continuaban los conflictos entre los tomistas en torno a la interpretación de santo Tomás—como en la segunda escolástica.

Finalmente, la neoescolástica estaba aislada de las escuelas no tomistas. El énfasis en santo Tomás podría dar la impresión de que —como implica el mismo nombre “neotomismo”—las otras corrientes escolásticas, notablemente el escotismo y el “agustinismo”, no eran importantes. Tal desvalorización se vincula con la percepción de la historia de la filosofía medieval de algunos tomistas; Gilson, por ejemplo, juzgó que la filosofía comenzó a deteriorarse inmediatamente después de santo Tomás. Sin embargo, los estudios recientes, muchos de autores acatólicos, recalcan la importancia de los pensadores franciscanos: no sólo san Buenaventura, sino también, precisamente en el área de la metafísica, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, que se ve como una de las figuras más destacadas en la historia de la lógica

Más recientemente el tomismo ha influido en muchas áreas fuera de la filosofía y teología: espiritualidad, psicología, arte, sociología.⁵⁰⁷ Al mismo tiempo los católicos han fundado o participado en movimientos filosóficos fuera de la escolástica en el siglo XX; ejemplos son el personalismo de Emmanuel Mounier; el existencialismo católico de Gabriel Marcel, y el analectismo de X. Zubiri. Sería interesante hacer un estudio de todos los filósofos católicos del siglo XX.

507 O’Meara, *ob. cit.*, 201 ss.

EL CONTENIDO DE LA FILOSOFÍA PERENNE

Repito que la reflexión sobre la filosofía perenne pide el conocimiento tanto de la historia de la filosofía como de la filosofía contemporánea. Muchos filósofos actuales — hasta los famosos— no conocen muy bien la filosofía del pasado (su conocimiento de la medieval puede tener elementos mitológicos). Santayana dijo que los que desconocen la historia se condenan a revivirla. El lógico De Morgan creía que descubrió las equivalencias “de De Morgan” sin saber que habían aparecido hacía más de medio milenio en Guillermo de Sherwood y Guillermo de Ockham. Los neotomistas tenían un contacto limitado con sus colegas fuera de la escolástica y una razón por la que no podrían apreciar los mismos avances escolásticos en la lógica, fue que no conocían ni la historia de la lógica ni la lógica del siglo XX. Por otro lado, en cuanto a la filosofía vigente, a veces hay que decir “siento tener que disentir”.

Tampoco hay que tener expectativas imprudentes en torno a la certidumbre. A veces los filósofos, sobre todo los jóvenes, sienten un afán de seguridad como si tuvieran que *saber* inmediatamente con toda seguridad que sus creencias son verdaderas. Los escolásticos han hablado de grados de certeza, y ellos y J. Hintikka han elaborado una lógica epistémica que distingue entre el *conocimiento*, el saber (por ejemplo, sé que Marte existe), y la simple *creencia* en el sentido de una opinión racional (por ejemplo, creo que Marte ha carecido de vida)⁵⁰⁸. La expectativa excesiva, si se pasa una decepción, puede conducir al escepticismo. Otra vez la *mesotes*: no debemos ser ni pusilánimes ni temerarios en reconocer la verdad—ni criticones ni crédulos.

Ahora voy a sugerir algunos temas de una filosofía perenne—que el papa llama el “núcleo de las ideas filosóficas” que siguen apareciendo en la historia, una “filosofía implícita” en nosotros, nuestro “patrimonio intelectual”, el lugar común de las filosofías particulares fieles a la *recta ratio*, el *orthos logos*.⁵⁰⁹ Y da ejemplos: en la lógica el *principio de la no-contradicción*, en la metafísica y filosofía de la religión la *finalidad* y *causalidad*, en la antropología la *inteligencia*, *libertad* y *personalidad* del ser humano, en la epistemología la capacidad de conocer la *verdad* y específicamente la de conocer a *Dios*, en la axiología la habilidad de reconocer el *valor* o el bien, en la ética la *objetividad normativa*.

508 Este contraste no es el entre *episteme* y *doxa* en Platón (*scientia* y *opinio*). Santo Tomás desarrolló un “cálculo” epistémico interesante; ver Redmond, “A Logic on Religious Faith and Development”. *The Rationality of Theism*, ed. A. García de la Sienra (Poznan Studies for the Philosophy of the Sciences and of the Humanities, Leszek Nowak) Amsterdam: Rodolpi, pp. 35-59, 2000.

509 N.4; citado arriba.

LÓGICA

La lógica también ha sido víctima del escepticismo contemporáneo. A la lógica “clásica” se le ha contrapuesto una lógica “difusa” o “borrosa” que presupone un concepto distinto no sólo de las relaciones lógicas (“y”, “o”, “si...entonces”, “todo”, etc.) sino también de las propiedades (o conjuntos), y si vamos a eso, de la verdad misma. Sus proponentes dicen que la lógica borrosa imita cómo pensamos y hablamos: con nuestra vaguedad, ambigüedad, confusión. Pero es precisamente la imprecisión del pensamiento y del lenguaje lo que los filósofos y lógicos han tratado de evitar. Los lógicos tanto escolásticos (por ejemplo, Antonio Rubio en su *Logica mexicana*) como recientes (por ejemplo, F. Brentano, G. Frege y E. Husserl) han criticado duramente el *psicologismo* (la tesis de que la lógica describe como pensamos) y el *nominalismo* (la tesis de que la lógica describe como hablamos).⁵¹⁰

Es interesante que el papa mencione el principio de la no-contradicción. La lógica clásica, en efecto, fue formulada para el siglo XIV cuando se explicitó esta “regla de la no-contradicción”:

De cualquier oración que implica una contradicción formal se sigue formalmente cualquier otra oración.⁵¹¹

Es precisamente esta regla lo que la lógica borrosa excluye—supresión que relativiza la lógica clásica y acaba con la noción tradicional de la verdad.

Propongo la lógica clásica como tema de la filosofía perenne. Consta de dos partes: proposicional (las relaciones como “y”, “o”, “si...entonces”) y predicativa o cuantificacional (las relaciones como “todo”, “alguno”), las cuales se han descubierto varias veces en la historia de la filosofía. La lógica proposicional fue desarrollada por los estoicos y, bajo la rúbrica de las *consequentiae*, por los escolásticos; la lógica predicativa incluye la silogística de Aristóteles y fue elaborada por los medievales, por ejemplo, en sus tratados de las *proprietas terminorum*. Frege formuló la lógica clásica, la cual es lo que se enseña como “lógica elemental” en el primer curso de lógica simbólica.⁵¹²

Pero la lógica elemental no es la única lógica que fue trabajada a lo largo de los siglos; se le ha agregado expansiones importantes como la lógica modal que emplea operadores como “es necesario que” y “es posible que”. Aristóteles y los estoicos estudiaron la lógica modal y, en nivel técnico más alto, los escolásticos: para el siglo XIV ya se habían formulado tanto la sintáctica modal (el sistema) como la semántica (la relación entre el sistema y la realidad). La lógica modal tardó en aparecer en la lógica reciente; pero tenemos la sintaxis en la primera mitad del siglo XX y la semántica en la segunda.

510 Para una discusión de “las lógicas” véase Redmond, *Lógica simbólica para todos*, pp. 23-26.

511 *Ad quamlibet propositionem implicantem contradictionem de forma sequitur quaelibet alia propositio in consequentia formali* (In universam logicam questiones, el Pseudoescoto). La regla también se llama “eliminación de la negación”.

512 La lógica clásica incluye la lógica de la identidad.

Una versión de la semántica modal llamada de “los mundos posibles” también es un redescubrimiento de métodos escolásticos, como he explicado. Muchos filósofos actuales, como los escolásticos, incorporan la modalidad en su discurso filosófico. Ustedes, si hubieran vivido en la Nueva España, hubieran estudiado la lógica clásica y modal.⁵¹³ Uno de los usos más interesantes de la lógica se encuentra en la teología—entonces y hoy. La lógica modal también es un tema de la filosofía perenne.⁵¹⁴

Pero no hay que olvidar la *utilidad* tradicional de la lógica. Para los escolásticos es tanto teoría, estudio (*scientia, lógica docens*) como práctica (*ars, logica utens*)⁵¹⁵, y en casi todas las corrientes de la historia de la filosofía se usaba la argumentación explícita de la cual la lógica es un ingrediente esencial. El método de argumentación explícita también es un elemento de la lógica perenne.

También recomiendo la costumbre de comenzar la filosofía estudiando la lógica. Los estudiantes de filosofía se quejan hoy de que les cuesta aprender la lógica, pero no la vuelven a utilizar en la filosofía. Los alumnos siempre se quejaban de la lógica en el pasado, pero esta queja, a los mexicanos del Siglo de Oro, por ejemplo, les hubiera sido incomprensible, pues sabían que iban a emplear la lógica constantemente en sus estudios universitarios ulteriores.

EPISTEMOLOGÍA

El papa menciona la capacidad de conocer la verdad en contraste con el escepticismo y el relativismo, pues se trata de *la* verdad: única, independiente del capricho del conocedor y de la variedad cultural.

En primer lugar, cierta *dualidad epistemológica*,⁵¹⁶ doctrina clave en Platón y Aristóteles, pertenece a la filosofía perenne. Hay dos tipos de conocimiento: sensible, *aisthesis*, común a los seres humanos y animales, e intelectual, *noesis*, propiamente humana. Los objetos del conocimiento también son distintos: el objeto de la sensación y su procesamiento neurológico son las cosas *concretas* y el objeto de la intelección son los entes *abstractos*.⁵¹⁷

513 Por ejemplo, en las obras de Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado en el siglo XVI.

514 También incluiría otras expansiones de la lógica elemental como la temporal, epistémica, deóntica; ver Redmond, *Lógica simbólica para todos*, “Conscience as Moral Judgment: The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility”, *Journal of Religious Ethics* (Departamento de teología, U. de Georgetown), 26.2, otoño, 1998 y “Eine Logik der religiösen Hoffnung” (*Theologie und Glaube*, 4, 1992, pp. 414-438).

515 Ver Redmond, “Science, Logic and Necessity in the Logica mexicana”, *Modality in the Schools: Studies in the theory of Modality in Second Scholasticism (1500-1750)*, ed. G. Roncaglia, Dordrecht, Boston, Londres, 2001 y “Lógica y ciencia en la Lógica mexicana de Rubio”, *Quipu*, v.1, n.1 (1984), pp. 55-82.

516 Existe una ideología en torno a los términos “dualismo” y “monismo”; evidentemente, cuando hay que distinguir dos aspectos de la cosa de que estamos hablando, el “monismo” sería un error.

517 También hay una ideología en torno a “concreto” y “abstracto” (como si significaran “bueno” y “malo” respectivamente); es importante analizar concienzudamente sus varios sentidos antes de usarlos.

La dualidad corresponde a la negación del reductivismo que remite todo conocimiento a lo fisiológico.

El *realismo* también forma parte de la filosofía perenne: podemos conocer las cosas como son (pese a la posibilidad de errar). Esta doctrina se encuentra en toda la historia de la filosofía (pese al idealismo) y descansa sobre el reconocimiento de los dos aspectos del conocer: activo y pasivo. El conocedor *procesa* su conocimiento del objeto, pero también *padece* el objeto de su conocimiento. Santa Teresa Benedicta “cita” a santo Tomás así:

Si bien veo la función del intellectus agens —una acción genuina del entendimiento— en el procedimiento que se esfuerza por alcanzar la esencia a partir de la materia inicial, lo que caracteriza el “intus legere [leer dentro]”, la intuición del entendimiento, la cual es la meta definitiva de todo su movimiento, es un acoger.⁵¹⁸

Este *acoger* es la raíz del realismo perenne.

Descartes quiso limitar lo dado, aquello con que su filosofía arranca, *al pensar*. Noten que digo “quiso”, pues fue una decisión filosófica. Después dedujo el resto de la realidad a partir del pensar. La decisión de comenzar por el lado del pensar es “subjetivismo”. Hume también optó por comenzar con el pensador, pero a diferencia de Descartes, no se las arregló para deducir el resto de la realidad. Esto es “escepticismo”. Kant, para salvarse del escepticismo humano, resolvió conformarse, permaneciendo dentro del pensador, o, como se decía entonces, dentro de la conciencia. Kant sabía que esta jugada constituyó una revolución en la filosofía; en verdad fue una novedad que condujo al idealismo y (en algunas corrientes analíticas) al fenomenalismo que fueron a parar en el agnosticismo que aflige a algunos filósofos actuales.

Sin embargo, no tenemos que decidir a comenzar nuestro filosofar con el pensamiento como en Descartes o quedarnos dentro de la conciencia como en Kant. Pues si queremos que lo dado sea el sujeto, nada más, no es sorprendente que tengamos problemas para llegar al objeto. En cambio, podemos admitir como lo dado lo que hay. Los que siguen en la línea idealista llaman esto “realismo ingenuo”, pero yo llamo “artificial” (para no decir “rara”) su decisión de hacer caso omiso de los objetos “allá fuera”, por más que tal decisión haya estado de rigor. Si nuestro punto de partida es lo que hay, afirmamos la tradición de la primacía del ser y de la metafísica que lo estudia—el conocimiento será un tipo del ser. El principio realista, no los detalles de su esclarecimiento, pertenece, *ni fallor*, a la filosofía perenne.

518 En el diálogo imaginario entre Husserl y Aquino compuesto por la santa: “Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino”; *Erkenntnis und Glaube*, tomo XV de *Edith Steins Werke*, Freiburg im Breisgau, 1993, p. 40; ver la traducción inglesa por Redmond, *Knowledge and Belief*, Washington, 2000, p. 45, donde se compara el diálogo con la versión monográfica que apareció como “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino, Versuch einer Gegenüberstellung” en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929.

METAFÍSICA

El estudio del ser contiene muchos elementos fundamentales de la filosofía perenne. Es perdurable lo que podríamos llamar el “*objetivismo*” que se dan objetos (entre ellos los sujetos concedores) independientes de los sujetos. Pero me limito aquí a dos puntos: la modalidad y la dualidad ontológica.

Intimé arriba que la modalidad, las nociones de necesidad, posibilidad, contingencia y “existente” (y sus negaciones), constituye una intersección clave de la lógica y de la metafísica, y creo que es tarea importante de la metafísica reflexionar sobre ella.

Se ha comentado recientemente un cambio radical en la noción de la posibilidad que constituye un aporte importante de la iglesia a la filosofía.⁵¹⁹ Parece que los filósofos griegos creían que una posibilidad, si no se realiza, “desaparece”, por así decirlo. Esta concepción de la posibilidad se llama “diacrónica”, pues se da sólo “antes” de un evento que no se realiza. En cambio, San Agustín vio que mientras que Dios decidió crear o actualizar una historia providencial particular, “siguen” otras alternativas que “*potuit sed noluit* [pudo, pero no quiso]” actualizar. Esta concepción “sincrónica” de la posibilidad se formuló técnicamente en la lógica medieval y es la que está presupuesta en la discusión actual del tema.

Yo considero perenne la idea de que no sólo la existencia, sino también la *posibilidad* depende de Dios. La posibilidad se remite a la mente de Dios, que se conoce a sí mismo necesariamente como “imitable *ad extra*”, y la existencia se debe a la elección divina libre de su voluntad. El arraigo de la posibilidad en el autoconocimiento divino aparece en la teología griega de las “ideas divinas”, bajo influjo platónico, y fue elaborada con sutileza filosófica en la primera y sobre todo en la segunda escolástica. Curiosamente, el concepto de la intelección y volición divinas reaparece en el existencialista Jean-Paul Sartre cuando distinguió en Dios el “*pour-soi* [para sí]” y el “*en-soi* [en sí]”, aspectos que

representan la contingencia y la determinación respectivamente. Sartre se equivocó, sin embargo, al considerarlos como antagónicos, pues la teología filosófica hoy y en el pasado los ha formulado sin inconsistencias.

La dualidad metafísica, pues, que dije que pertenece a la filosofía perenne es el reconocimiento de dos realidades radicalmente distintas: lo que es por otro y lo otro que es por sí, la existencia contingente, lo que es pudiendo no ser, y la existencia necesaria, lo que no puede no ser, lo creado y el Creador. Se trata de la existencia de Dios.

519 S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy* (Routledge; Londres y Nueva York, 1993), pp. vii, 120, 8, 9, 38, 57, 138 y *Modern Modalities* (ed. Knuuttila; Kluwer, Dordrecht, 1988), pp. vi-ix; también J. Hintikka, 1973), pp. 107-110.

Algunos filósofos analíticos de la religión sostienen que se puede aceptar la existencia de Dios como una creencia “propriadamente básica”, es decir, es una idea que podemos aceptar inmediatamente, sin evidencia. Yo creo que es “natural” en algún sentido aceptar la existencia de un ser supremo, pues parece que pertenece al sistema de creencias de las culturas más diversas. En el pasado la existencia de tal ser en efecto ha formado parte de “lo dado” con que la filosofía comenzaba.

Pero la existencia de Dios, precisamente por la dualidad metafísica, por ser Dios *otro*, constituye una cuestión específica para la metafísica. Y la argumentación para establecer que Dios existe y cómo Dios es, ha sido un lugar común en el pensamiento religioso europeo, y es un tema de la filosofía perenne. El papa repite en FR la afirmación del Primer Concilio Vaticano de que el hombre puede llegar al conocimiento de Dios mediante su razón natural. Un popular teólogo católico, como hemos visto, creía que los argumentos de la existencia de Dios están superados “en la filosofía hoy” o ya no nos interesan “a nosotros”. Es paradójico su juicio, pues parece que vivimos en un tiempo que tiene mucho interés en los argumentos de la existencia de Dios; no sólo los tradicionales, pues se han propuesto nuevos. Mencione las muchas reformulaciones del argumento *ontológico* de san Anselmo; se han propuesto en la filosofía tanto analítica como fenomenológica.⁵²⁰

El papa también menciona los principios de finalidad y causalidad, los cuales evocan los argumentos *cosmológicos* de la existencia de Dios, los cuales se fundamentan en el “deber-se-a” y el “ser-para” de las cosas de nuestra experiencia. Los argumentos de la causalidad se encuentran, por ejemplo, en las famosas cinco vías de santo Tomás, de las que la quinta es un tipo de argumento *teleológico*, fundamentado sobre la finalidad u “orden” en la naturaleza.⁵²¹ Hay numerosos trabajos en la filosofía actual sobre los argumentos cosmológicos. Es interesante que hay mucho interés en los teleológicos, pues hace poco se oía siempre que tales argumentos fueron “superados” por la teoría de la evolución de C. Darwin, según la cual las dos leyes de las mutaciones y de la selección natural dan cuenta de las formas de vida; no obstante, se defiende la concordancia entre creación y evolución.

520 Reformulaciones en la lógica modal se deben a C. Hartshorne, *Man's Vision of God*, 1941, *The Logic of Perfection*, N. Malcolm, “Anselm's Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 1960, A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 1974, C. Dore, *Theism*, 1984, y otros. W.E. Mann, siguiendo a J. Berg, ofreció una versión asertórica (no modal), “Definite Descriptions and the Ontological Argument”, en *Philosophical Applications of Free Logic*, ed. K. Lambert, 1991, 257-272. Una defensa fenomenológica fue elaborada por Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis/ Eine Phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg, 1996 y „Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes/ Reflexionen über das ontologische Argument“, *Theologia, Fassung Wiener Jahrbuch*, Universität Wien Vortrag, 1985 (comentado por Redmond, “Das ontologische Argument: Res, Sachverhalte und mögliche Welten“, *Aletheia, Internationale Akademie für Philosophie*, Liechtenstein, v. vii).

521 *Summa theologiae*, 1:2:3. Los tomistas a veces dicen que otros textos son más importantes que el de este artículo de la *Summa* y que en el fondo no hay sino un solo “argumento”.

ANTROPOLOGÍA

El aspecto “perenne” más importante en la antropología es otra dualidad: el ser humano tiene dos series de predicados o propiedades, uno que corresponde a lo *fisiológico*, que a la larga funciona a base de las leyes físicas, y la otra que corresponde a lo “*trascendente*”, lo que va más allá de lo fisiológico. Se contrasta con el monismo antropológico, cuya forma más común hoy en día es el fisicalismo: las leyes físicas explican la conducta humana totalmente. La dualidad antropológica se encuentra a través de las culturas y es una constante de la filosofía europea. Se expresa mediante otros términos: cuerpo y alma (o espíritu o mente o *logos*), lo corpóreo (o material) y lo incorpóreo, etc. el problema “mente/cuerpo” ha sido uno de los temas más importantes de la filosofía tanto analítica como fenomenológica durante el siglo XX.

Las funciones trascendentes son tradicionalmente *entendimiento* y *voluntad*. El entendimiento es un lado de la dualidad epistemológica: el conocimiento intelectual en contraste con el conocimiento sensible, el cual corresponde a lo fisiológico. La razón por la cual se insiste en la trascendencia de la intelección es que la comprensión de lo abstracto como tal no es predicado fisiológico. Asimismo, el libre albedrío se define precisamente como una acción que no se remite al estado previo del universo físico (que incluye la función neurológica), el cual es regido por la determinación física; la libertad, pues, tampoco es un predicado fisiológico.

La trascendencia de las funciones intelectuales y voluntarias ha sido considerada como una base importante de la supervivencia después de la muerte. Una defensa de la inmortalidad del alma humana ya se encuentra en el *Fedón*, donde Platón distinguió entre las cosas concretas, objetos de los sentidos, y los objetos abstractos, las “ideas”, objetos de la intelección. La idea del libre albedrío ha sido importante en el cristianismo (he mencionado la importancia de la discusión del libre albedrío en la escolástica del Siglo de Oro).

ÉTICA

La libertad es la condición de la moralidad: si no somos libres no somos responsables moralmente. La responsabilidad moral es una noción importante de la filosofía perenne. Otra noción es la objetividad ética: nuestras acciones libres son loables o censurables por corresponder o no corresponder a normas objetivas. Estas posiciones contrastan con el determinismo y con el relativismo ético.

En la filosofía europea hay una rica tradición de “ética normativa”: una defensa de la *arete*, la *virtus*, que recientemente ha sido incorporado en la controversia sobre la justicia, por ejemplo, en la ética social de Alistair MacIntyre, quien también ha reintroducido la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon*, animal de la *polis*, comunitario.⁵²²

522 *After Virtue; A Study in Moral Theory*, Notre Dame, 1981.

No hay que decir que la contribución a la ética social de parte de la iglesia en estas tierras que hoy llamamos “América Latina”, desde su principio en el siglo XV hasta hoy, ha sido enorme—y perenne.

ENVÍO

Finalmente, algo práctico. Existen confusiones, contradicciones, como dije al principio, no sólo en el mundo intelectual sino también en la Iglesia. Tenemos el reto, pues, de reflexionar sobre lo que podría ser una filosofía perenne, precisamente en esta atmósfera de incertidumbre. Tiene que ser un esfuerzo comunitario, entre todos, profesores y alumnos. Con otros seminarios, también de religiosos, con los centros de formación, con las universidades católicas de México y de otras partes – y sobre todo en colaboración con nuestros hermanos filósofos que no comparten nuestra fe.

Sugiero que en nuestros cursos pensemos en la universalidad filosófica, en la perennidad. Que preparemos apuntes (incluso textos con argumentación explícita), entonces publicaciones, para *hacer vigente* esta filosofía importante e interesante.

Y a propósito, no nos olvidemos del latín, la lengua en que se formuló una parte significativa de la *philosophia perennis*.

En fin, se trata de una dialéctica: entre lo nuestro y lo de otras personas, pasado y actualidad, tradición y novedad, en la búsqueda de aquella verdad perenne que como dice el papa, ya pertenece al pueblo.

XVI. Exposición y argumentación

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *La lámpara de Diógenes* (Universidad de Puebla, México), año 2, vol. ii, no. 3, pp. 13-18.

Hace algunos años, un amigo me hizo una pregunta que me obligó a reflexionar sobre la cuestión del estilo filosófico: las distintas maneras en que los filósofos escriben y quizás también las maneras en que piensan. Mi amigo es filósofo, se doctoró en Viena y acaba de publicar un libro en una editorial importante sobre un filósofo alemán que figuraba entre los discípulos de Edmund Husserl. La pregunta de mi amigo tuvo que ver con este filósofo: “¿Has leído alguna página donde –aquí mencionó el nombre del filósofo– haya ofrecido un argumento para apoyar lo que dice?”. Creo que la pregunta que me hizo en esa época era problemática para él y filosóficamente decisiva, pues estaba a punto de abandonar Europa y aceptar una posición como profesor de ética en otro país. Dijo que se impacientaba de semejante manera de filosofar: lanzar pareceres sin dar evidencia, y sentía la necesidad de habérselas con filósofos que trabajasen con razonamientos explícitos. Yo, tras reflexionar un rato, le contesté que, aunque no conociera tanto al filósofo al que se refería, estaba familiarizado con el estilo de filósofos que escriben sin ofrecer argumentos.

EXPOSITORES Y ARGUMENTADORES

La pregunta de mi amigo, digo, me hizo reflexionar. Es posible, pensé, clasificar a algunos filósofos recientes en dos grupos según este criterio de la argumentación: (1) los *expositores*, que desenvuelven su pensamiento sin ofrecer razones explícitas, y (2) los *argumentadores*, los que suelen *sacar conclusiones*. No digo, evidentemente, que los argumentadores no expongan ni que los expositores no razonen, sino que se trata de *tendencias relativas*.

Cundo examinamos los dos estilos sugeridos por la presencia o ausencia de argumentos, es posible que encontremos otros rasgos. Me imagino que, si bien todos los filósofos usan términos técnicos, los expositores no *estipulan* el sentido de sus términos tanto como los argumentadores (y la costumbre de *algunos* expositores de usar expresiones oscuras o hasta estafalarias, raras veces aparece en los argumentadores). Quizás también los argumentadores tienden a *despedazar* los argumentos de sus oponentes (pues éstos suelen ser otros argumentadores) y los expositores suelen criticar a sus adversarios contraponiéndoles sus propias posturas.

Sea como fuere, hay otra diferencia muy obvia: *el uso explícito de la lógica*. Muchos argumentadores estructuran sus razonamientos lógicamente, esgrimiendo “pruebas en forma”; el empleo de un aparato lógico explícito no es frecuente entre los expositores, aun cuando escriben sobre la lógica misma.

ENRIQUECIENDO

Si bien los dos estilos son reconocibles, no podemos meter a todos los filósofos en una u otra casilla; no obstante, algunos filósofos, sobre todo en el siglo XX, pueden clasificarse así. También es evidente que los estilos corresponden, aproximadamente a las dos maneras generales de hacer filosofía en el siglo XX. Los expositores pertenecen a la corriente “fenomenológica” (en sentido general, e incluye no sólo a Husserl, sino también a Bergson, Heidegger, Sartre, los “posmodernos”, etc.) o “continental” (pues el empuje original ha sido sobre todo alemán y francés). Y los argumentadores son de la línea “analítica” que se ha desenvuelto en los países de habla inglesa, pero con ayuda de filósofos germanoparlantes como Wittgenstein en una fase de su desarrollo.

Es importante insistir en que no hacemos juicios de valor sobre estas maneras de filosofar; no queremos decir que una sea “mejor” que la otra. Muchas de las mismas posturas, en efecto, aparecen en ambas corrientes. Hay deterministas y partidarios de la libertad entre los expositores y los argumentadores, y en ambos grupos figuran tanto realistas como escépticos. Aún más, cuando ambas corrientes tratan los mismos problemas, sus aproximaciones tienden a ser distintas, y el cotejo de ellas revela frecuentemente una convergencia que es mutuamente enriquecedora. Sin embargo, tristemente, los filósofos generalmente se quedan con los suyos y no se atreven a cruzar fronteras.

ESOTÉRICO Y EXOTÉRICO

Desde el principio ha existido una variedad de estilos filosóficos. Podríamos suponer –equivocadamente– que nuestra distinción entre expositores y argumentadores corresponda a aquella distinción famosa entre las obras “esotéricas” y “exotéricas” de Platón y Aristóteles (han sobrevivido exotéricas de Platón –los diálogos– y esotéricas de Aristóteles, pero también existen unas exotéricas). No es así, pues lo que Sócrates hace al interrogar a sus interlocutores es precisamente exigir que presenten pruebas de lo que dicen, exponiéndolos así a la crítica. La “dialéctica” es precisamente un argumento comunitario, un esfuerzo común, una conversación o “diálogo” (la palabra se relaciona con “dialéctica” en griego) que conduce a alguna parte. El diálogo argumentativo entre los contrincantes del debate fue analizado y estructurado en la Edad Media bajo el rubro de

las *obligationes* –y formalizado últimamente en la lógica dialógica (en reconocida continuidad con los medievales) por filósofos en Alemania.

Aristóteles y los estoicos con antecedentes en los megáricos y eleatas, hicieron una importante formulación de las reglas de la argumentación, un quehacer filosófico llamado tradicionalmente “lógica” o “dialéctica” (es significativo, si no me equivoco, que algunos expositores del siglo XX se hayan interesado más por los presocráticos, cuyo estilo no son sino fragmentos). En cambio, los escolásticos medievales tendían a ser argumentadores entusiastas (a veces excesivamente), empleando la lógica no sólo en la filosofía sino en otras áreas también. Muchos filósofos de la primera parte de la modernidad eran argumentadores: Hume es un ejemplo, aunque también usó el estilo dialógico.

En esa misma época, en la primera fase de la filosofía moderna, ocurrió un cambio de esotérico a exotérico en contraste con la escolástica medieval y renacentista. Las obras de los escolásticos eran “esotéricas”, escritas para otros filósofos (potenciales o actuales) en el ambiente universitario, mientras que filósofos como Locke, Descartes y Hume escribían para el público culto general. Demuestra esto una rápida comparación de las obras filosóficas mexicanas en los siglos XVI y XVII (esotéricas) con las escritas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (exotéricas). Sin embargo, Hume y Díaz de Gamarra (quien escribió para un círculo más allá de sus alumnos), son exotéricos y argumentadores al mismo tiempo. En cambio, muchas obras de estilo expositivo del siglo XX son tan esotéricas que la media de los hombres educados apenas podría entender una palabra. No coinciden, pues, las dos distinciones: exotérico/esotérico y expositor/argumentador.

LÓGICA Y MOVIMIENTO

Podemos divisar, creo, los antecedentes inmediatos de los estilos expositivos y argumentativos que estamos sugiriendo. Es notorio que la lógica sufría una decadencia desde el siglo XVIII, en realidad desde mediados del siglo XV, menguando el avance medieval de la lógica (antes renacentista). Augustus De Morgan comentó (*Formal Logic*, 1847) que Richard Whately en su *Elements of Logic* (1826) tuvo el mérito de reinaugurar la lógica en Inglaterra. Pero fue otro evento en la filosofía continental, específicamente en el idealismo alemán, el que tuvo consecuencias enormes y duraderas para el uso de la argumentación explícita en la filosofía. El evento fue la redefinición de “lógica” y “dialéctica”, términos que, con “analítica”, habían designado la disciplina desde los griegos (y se usaban de manera intercambiable en muchos textos escolásticos, si bien “dialéctica” retenía otros sentidos). Tradicionalmente estas palabras indicaban el estudio –y la realidad estudiada– de la argumentación correcta. La lógica “entregaba (*tradere*)” reglas que tenían la finalidad, práctica y teórica, de garantizar que lo afirmado por un discuti-

verdaderamente, descansa sobre lo que supone y de descubrir exactamente lo que está haciendo un pensador cuando sus supuestos “se mueven” hacia sus tesis. El ideal es que el argumentador ponga, a la vista de los que participan en el debate, de dónde vienen sus afirmaciones, sin ocultar nada, sin guardar secretos.

Hegel ensanchó el sentido de “lógica” y “dialéctica”. Para él, como para los lógicos anteriores, los términos describen un movimiento “mental”, “espiritual” (si usamos las palabras en un sentido muy amplio). Pero la gran novedad es lo que hay que entender por Espíritu, pues Hegel piensa que todo es básicamente “Espíritu”. Por ello la realidad ahora se mueve “lógicamente”: el movimiento del mundo es “dialéctico”. Y hasta filósofos no idealistas, como Marx, por ejemplo, seguían usando “dialéctica” de la naturaleza, de la sociedad, de la realidad a secas.

La lógica, pues, dejó de ser lógica en su acepción tradicional. Y la redefinición introdujo una confusión que continúa hasta nuestros días. Se ha tenido que hacer una distinción entre la lógica “formal” (= lógica) y otras “lógicas” (como la “dialéctica”). Y ahora tenemos que usar comillas para distinguir la lógica de las “lógicas” que no lo son.

EL OLVIDO DE LA LÓGICA

Otra consecuencia de la redefinición de “lógica” fue que aceleró la pérdida de interés en la lógica entre los filósofos. La rápida extensión del idealismo, no sólo en el Continente sino también en los países de habla inglesa, fue un factor para el olvido de la lógica en la filosofía del siglo XIX. Después de una historia tan respetable de casi dos milenios y medio, la lógica –para vergüenza de la filosofía- tuvo que ser redescubierta fuera de la filosofía, en las matemáticas. De Morgan y George Boole, con sus publicaciones en 1847, reiniciaron el estudio de la lógica. De Morgan escribió sobre “los fundamentos del álgebra” (1839) y el “álgebra booleana” tiene aplicación hoy en la computación. Frege, buscando los fundamentos de la aritmética, recuperó toda la lógica básica alrededor de 1900 en su *Begriffsschrift* y avanzó (con otros) en la representación simbólica de la misma. Desde entonces la lógica comenzó a llamarse “matemática” por haberse refundado en esa disciplina fuera de la filosofía, o “simbólica” por su uso de signos artificiales (los lógicos griegos y medievales también empleaban símbolos). Los lógicos mismos desconocían sus vínculos filosóficos con la lógica dentro de la historia de la filosofía; hoy llamamos “de De Morgan” las equivalencias que ya se encontraban en los textos de lógica de los siglos XIII y XIV.

La lógica volvió a entrar en la filosofía, en la corriente que después de llamaría “analítica”, sobre todo después de la publicación por Russel y Whitehead de *Principia mathematica* en 1910-13. Entre tanto el idealismo había desaparecido de Inglaterra (criticado por

Moore) y de Estados Unidos (criticado por Santayana y otros realistas). Fue incorporada en la metodología de varios filósofos como Carnap y Wittgenstein en la primera mitad del siglo XX. Pero la lógica tuvo que volver a entrar a codazos en la corriente analítica: por ejemplo, en la llamada “filosofía del lenguaje ordinario” hubo reacción contra su uso (con su consigna “no puede simbolizarse todo argumento válido”). Pero la lógica simbólica nunca ha hecho mucha mella en las filosofías continentales que se han atenido a la modificación del concepto de la lógica hecha hace dos siglos.

Ahora muchos filósofos usan la lógica como antes en la historia de la filosofía, sobre todo después de la recuperación de la sintáctica y semánticas modales que los escolásticos habían desarrollado. Y lo que le pasó a la lógica influyó en el estilo expositor, diferenciándolo del estilo argumentador.

PSICOLOGISMO Y NOMINALISMO

Comentemos entre paréntesis la ambigüedad de “mental” o “espiritual” cuando estos términos se refieren a aquello que estudia la lógica (tomándose “lógica” en su sentido normal). La filosofía hoy, como repetidas veces en su historia, está llena de psicologismo (o conceptualismo) y nominalismo. El psicologista ve el movimiento de la lógica como un aspecto del “pensar” de un pensador individual. El nominalista ve el movimiento de la lógica como un aspecto del lenguaje, de palabras o “textos” en varios sentidos. Y hay personas hoy, dentro y fuera de la filosofía, que quieren que la lógica se confirme con la imprecisión y confusión de nuestras ocurrencias (por ej., la “lógica borrosa” o “difusa”). ¡Vaya tergiversación de la importancia tradicional de la argumentación! Se ha refutado una y otra vez tanto el psicologismo como el nominalismo en la historia de la filosofía (varios psicologistas y nominalistas actuales a veces no parecen darse cuenta de esto). Frege y Husserl figuran entre los que se han opuesto al psicologismo. Un lógico cuzqueño del siglo XVII, Juan de Espinosa Medrano (*Philosophia thomistica*, Roma, 1688, 38:34), compuso un poema para celebrar otra caída del psicologismo y nominalismo en su tiempo:

Me Ockhami sectam Hurtadus revocaret ab Orco
Ter functam; at quarto nunc sequor Eurydicen;
En jaceo, ingeniis non tanta potentia in umbris,
Vox et conceptus absque re larva sumus.

A mí, secta de Ockham, Hurtado del infiero
Me vuelve a sacar, tres veces fallecida ya,
Mas ahora por cuarta vez a Eurídice sigo;
Heme aquí, en las sombras impotente yazgo,
Un fantasma, palabra y concepto, sin realidad

Reconoció cuatro brotes del nominalismo: Heráclito, Roscelino, Ockham y Pedro Hurtado y otros jesuitas de su propio siglo: se deprimiría si supiera lo que la filosofía tiene que soportar hoy.

AVANCES E INDUCCIONES

Por otro lado, es obvio que la lógica se relaciona con el pensamiento y con el lenguaje: una relación se encuentra, evidentemente, en la argumentación. Algunos pensadores durante el primer fervor de la ciencia experimental repetían que el “silogismo” no vale o vale poco, porque no puede “conducir a verdades nuevas”, pues la conclusión no dice más de lo que ya está en las premisas. En realidad, al menos desde el tiempo de F. Bacon se hablaba de una lógica que pudiese hacer avanzar al pensamiento humano. Pero tal crítica pierde de vista precisamente la relación entre la lógica y la argumentación. Nadie dice, en efecto, que las premisas no se refieran a la conclusión, pues esta asociación es precisamente la *relación lógica*. Lo que es nuevo, pues, es el *argumento mismo*, todo el proceso de llegar a la tesis que el argumentador quiere afirmar a partir de los supuestos que quiere poner “a la vista”, y este proceso, si vale, si de veras llega a la tesis, tiene que encarnar la lógica.

Se dice que hay que renunciar a los argumentos deductivos en favor de los inductivos, alegando a veces que éstos pueden servir mejor, porque aquéllos, por encerrar la necesidad, son demasiado fuertes. Antonio Rubio, en su *Lógica mexicana* (1603ss) evitó tales confusiones interpretando una distinción que se remonta a Aristóteles. Hay argumentos “apodícticos” que constan de premisas necesarias y argumentos “dialécticos” (en otro sentido del término) cuyas premisas no son necesarias, sino que tienen que ver con la verosimilitud. Pero *la lógica es igual* —o sea, necesaria— en ambos casos. Hay varios estados epistémicos que una persona puede tener en torno a una proposición necesaria, como con cualquier otra proposición: conocimiento, opinión racional, sospecha, conjetura, vacilación, etc.

La lógica inductiva, claro está, era tradicional; los lógicos de la Nueva España, por ejemplo, hablaban de los argumentos inductivos como *inductio* o *ascensus*. Esto es un ejemplo de un “ascenso”:

premisa, este animal y ese animal y aquel animal... tienen ácido nucleico

conclusión. todo animal tiene ácido nucleico.

Claro que este argumento no es concluyente en el sentido lógico; el problema toca los puntos suspensivos, pues el que ofrece el argumento tiene que asegurarse de que hay una “inducción adecuada”. Los escolásticos se daban cuenta de esta exigencia y discutían varios tipos de verificación. Una solución fue la *constantia* una premisa (o metapremisa)

que había que insertar en el argumento, como, por ejemplo: “son prácticamente todos los animales”, otro sería “si basta la inducción, la conclusión es aceptable”. En todo caso, hay que explicitar teóricamente los presupuestos de la argumentación, aun cuando ésta sea inductiva, y al hacer eso, parece que tenemos un argumento lógicamente válido.

ENVÍO

Una conclusión de estas elucubraciones puede ser que factores históricos y ciertos malentendidos que ocasionaron, hayan afectado el estilo filosófico cuando la argumentación explícita caía en desuso. Otra conclusión que sacaría mi amigo es que la reincorporación de tal argumento habría ayudado al filósofo sobre quien escribió el libro. Y una tercera, *ni fallor*, sería que la costumbre tradicional de usar argumentación explícita no podría ser sino un complemento al estilo expositivo y que tal vez promovería la convergencia de las filosofías.

XVII. Quantified Inference in 16th-Century Mexican Logic

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *Vivarium*, Vol. 39, No. 1, 87-118.

As Scholastic thinkers dealt with the complexities of inference, they stretched the limits of their subject-predicate sentence pattern. I describe here the analysis of arguments whose sentences go beyond this pattern in a logic textbook published in Mexico and Spain from 1554, the *Recognitio summularum* by Friar Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz (1504-84).⁵²³ He and his colleagues took an extensional approach to logic in which the relation of identity played a central role. I will use a specially designed symbolic language to illustrate this system and compare it with present-day logical procedures.⁵²⁴

After reviewing a few of Alonso's ideas on the nature of argument (1), I introduce the extensional symbolism and show how inference may be developed on the basis of the identity relation (2). Then I analyze two types of inference beyond the subject-predicate pattern: arguments containing "oblique" terms, i.e., those appearing in Latin cases other than the nominative (3), and arguments containing over three terms (4). Lastly, I briefly comment on the semantics of oblique sentences (5) and add a few words on simplifying logic (6). A list of logical abbreviations is appended.

1. SOME BASIC POINTS

1.1 NON-SYLLOGISTIC ARGUMENTS

The type of argumentation I will examine here involves quantification (the concepts of "all" and "some"), which the logicians of the time developed in the framework of the Aristotelian syllogistic. However, in their argumentation theory they did not limit themselves to syllogisms. Alonso explains (116B) that logic texts

523 Syllogistics, especially ch. 1 and 14; I cite page and column (A or B) of the Salamanca edition of 1573, pp. 94-121, in 20 chapters. Alonso wrote a second work on logic, the *Dialectica Resolutio*.

524 For Scholastic extensional logic see Redmond, *extensional Interpretation of General Sentences in Sixteenth-Century Logic*, in: *Crítica* (National University of Mexico) 13, n. 39 December 1981), 45-73., *id.*, *La lógica de la existencia*, chapters 4 and 5 in: *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz* (with M. Beuchot, México 1987); *id.*, *Relations and 16th-Century Mexican Logic*, in *Crítica*, 22, n. 65 (August 1990), 23-41); *id.*, *Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico*, in: *Crítica*, 15, n. 43 (April 1983), 31-50; *id.*, *Relaciones y unidades complejas en la lógica de fray Alonso de la Vera Cruz and Reglas y condiciones: fray Alonso superando el marco sujeto-predicado*, chapters 3 and 4 in: *La teoría de la argumentación en el México colonial* (with M. Beuchot, Mexico 1965), and *id.*, *Friar Alonso on the Logic of God*, in: *Vivarium*, 32 (1994), 227-60.

usually treat sentential argument forms, as when we argue from a conditional and its antecedent to its consequent.⁵²⁵

Today we speak of propositional or sentential logic, where inference is based on rules related to the connectives “and,” “or,” “if” etc. (as in the argument in 1.3 below).

1.2 FORMALISM

At the beginning of his syllogistics, Alonso distinguished (95A) the validity of an argument from the truth value of its sentences, i.e., from the fact that its sentences are true or false. Logic studies

the formal syllogism, wherein the truth or falsehood of premises and conclusion is disregarded, as long as proper mood and figure are maintained, since the syllogism is formally valid even when its premises and conclusion are false.⁵²⁶

Logic ignores content, but not affirmation and negation, says Alonso, and calls the following syllogism “true in form if not in content”:

every man is a donkey

every horse is a man

therefore

every horse is a donkey

He sees this argument as an entailment where both the “antecedent” (he means the conjunction of premises) and the “consequent” (the conclusion) are false. The inference is logically sound since when both the antecedent and consequent are false, the implication as a whole is true (an implication is false only in case where the antecedent is true and the consequent false).

1.3 TWO TYPES OF MODALITY

General syllogistics rules have two senses, says Alonso (95B), and they correspond to two works of Aristotle. In the *Posterior Analytics*, quantification may be understood, since in the “natural matter” studied in the work the terms are necessarily linked. For example, the sentence “a man has sense knowledge,” since nothing lacking sense knowledge can be

525 “Etiam solent poni modi syllogizandi in hypotheticis, ut si quis argumentetur a tota condicionali cum positione antecedentis ad positionem consequentis.” Alonso refers us (117A) to his own treatment of sentential inference, giving the example: *if every man runs, an animal runs / a man runs / therefore: an animal runs.*

526 “Et hic tractatus de syllogismo formali, qui abstrahit a veritate vel falsitate propositionum et conclusionis, dummodo fiat syllogismus secundum debitum modum et figuram, quia est validus de forma etiamsi praemissae et conclusio sunt falsae.”

human, is inferentially equivalent to “every man has sense knowledge.” But the formal logic of the *Prior Analytics* requires that quantification be expressed. For when we say that a conclusion follows “necessarily” from the premises, says Alonso (95B), we are speaking of the necessity “of the inference,” not “of the consequent,” and

once the premises have been set forth and admitted, it must also be true that something follows, not that this thing is necessary.⁵²⁷

And in his example,

necessarily, if one runs one moves,

the modal expression does not apply to “one moves”, but means:

given the antecedent that one runs, the inference that one moves is a sound.⁵²⁸

Today we would say: not $\Box M$, but $\Box [[R > M] \& R] > M$. This argument, of course, is not a syllogism, but involves rules of propositional logic.

2. EXTENSIONAL IDENTITY LOGIC

2.1 SYMBOLISM

Scholastics in Alonso’s time distinguished two types of terms for individual things: proper names like “Peter” and “vague” terms or “wanderterms” like “this man” – referring, say, to Peter. The latter combine a general term (“man”) with a demonstrative (“this,” “that,” “yon” ...). I will use lower case letters as individual terms: for example, “p” for Peter and “m” for man. Numerical subscripts will serve as demonstratives; thus, the wanderterm “this man” is symbolized as m_1 : “man-number-one,” Peter, say. Peter is called “this man” if and only if he has the property of being a human being.

When we say “Peter is this man,” the relation between the terms is one of identity, the sense being that Peter is identical to this man, or that Peter as it were has two names: “Peter” and “this man.” To express this relation symbolically, I simply join the two terms: pm_1 . To negate sentences I use a slash; if m_2 refers to, say, Paul, then p/m_2 is true: “Peter is not that man,” referring to Paul.

Scholastics considered an identity sentence like pm_1 , which has only individual terms, as basic. To form a general sentence like “Peter is a (some) man” we need quantification. I use brackets for “a (at least one) man,” [m], and parentheses for “every man,” (m). Brackets and parentheses then function as particular and universal quantifiers respectively. Thus $p[m]$ (“Peter is a man”) and $p/(m)$ (“Peter is not every man”) are both true sentences.

527 “... oportet praemissis positis et concessis, etiam sit verum quod aliquid sequitur, non tamen dicit necessarium esse.”
 528 “... quod posito antecedenti quod currat, sequitur in bona consequentia quod moveatur.”

The Scholastic logicians defined quantification in terms of the complementary operations of “descent” and “ascent” (or “induction”). In descent the general sentence is analyzed in terms of identities joined together by “or” (\vee):

$$\begin{array}{ll} 1 \mid p[m] & \text{hypothesis} \\ \} & \\ 2 \mid pm_1 \vee pm_2 \vee \dots \vee pm_n & 1 \text{ disjunctive descent} \end{array}$$

If Peter is a man, then he is either this one or that one, etc. This type of descent is called “disjunctive,” since the analysis is a disjunction. The second step (read “Peter is man-number-1 or he is man-number-2 or . . . he is man-number-n”) is true even though pm_1 is the only true identity, because if one disjunction is true, the disjunction is true as a whole.

The converse operation is disjunctive ascent:

$$\begin{array}{ll} 1 \mid pm_1 \vee pm_2 \vee \dots \vee pm_n & \text{hypothesis} \\ \} & \\ 2 \mid p[m] & 1 \text{ disjunctive ascent.} \end{array}$$

Conjunctive descent and ascent have “and” ($\&$) instead of “or.” That Peter is every animal (a) is false can easily be seen from its analysis:

$$\begin{array}{ll} 1 \mid p(a) & \text{hypothesis} \\ \} & \\ 2 \mid pa_1 \& pa_2 \& \dots \& pa_n & 1 \text{ conjunctive descent.} \end{array}$$

for, assuming “a” is a correct name of Peter, pa_1 is the only true conjunct, and a conjunction is false unless all its conjuncts are true. Alonso and his colleagues, by the way, discussed various ways of dealing with the problem of indenumerable sets where all the members for whatever reason cannot be counted.

Scholastic logicians used this procedure to construct a general system of predicate logic. For example, the following formal proof shows the analysis of the universal statement “every man is an (some) animal.” The abbreviations of the rules on the right are explained in the appendix; also, I have simplified the numbering here and in other proofs.

$$\begin{array}{ll} 1 \mid (m)[a] & h \\ \} & \\ 2 \mid m_1[a] \& m_2[a] \& \dots \& m_n[a] & 1 \text{ cd} \\ 3 \mid (m)_1[a] & 2 \text{ ce} \\ 4 \mid (m)_2[a] & 2 \text{ ce} \end{array}$$

...	
5 (m) _n [a]	2 ce
6 m ₁ a ₁ v m ₁ a ₂ v ... v m ₁ a _o	3 dd
7 m ₂ a ₁ v m ₂ a ₂ v ... v m ₂ a _o	4 dd
...	
8 m _n a ₁ v m _n a ₂ v ... v m _n a _o	5 dd
9 {m ₁ a ₁ v m ₁ a ₂ v ... v m ₁ a _o } &	
{m ₂ a ₁ v m ₂ a ₂ v ... v m ₂ a _o } & ... &	
{m _n a ₁ v m _n a ₂ v ... v m _n a _o } &	6,7,8 ci

For general validity, the descent and ascent processes must be begun from the left. It is easy to see that the normal square of opposition is as follows:

every man is an animal	no man is an (any) animal
(m)[a]	(m)/(a)
some man is an animal	some man is not an animal
[m][a]	[m]/(a)

According to Scholastic extensional identity logic, then, general sentences can be reduced through ascent and descent operations to conjunctions and/or disjunctions of identities of singular terms, and general sentences are equivalent to these strings of identities. Hence only the juxtaposition of two individual terms, as in pa_1 is basic here and only it directly indicates the identity relation; all other combinations, such as $p[a]$ and $(in)[a]$, may be understood on the basis of their reduction to identities.

2.2 DEDUCTION BY IDENTITIES

Let us see how the validity of quantified inference can be established through such reduction with application of an identity rule (the “i-rule”), also called Leibniz’s law, the law of the indiscernibility of identity, identity elimination (i.e.), etc.:

1 ϕa	h
2 $a=b$	h
}	
3 ϕb	1,2 i

If “two” things (a and b) are identical, then what is attributed (ϕ) to one is attributed to the other.

We may understand this identity approach to arguments in the following way. As far as I know the Scholastics did not carry out such procedures, but in his treatise on arguments having “divine terms” Alonso did examine several analyses analogous to the rules for transitivity of identity and i.e.⁵²⁹ We may formalize the simple syllogism

every man is an animal

Peter is a man

therefore

Peter is an animal,

in this schematic proof:

1 (m)[a]	h
p[m]	h
}	
3 m ₁ [a] & m ₂ [a] &... & m _n [a]	1 cd
4 m ₁ [a]	3 ce
5 m ₂ [a]	3 ce
...	
6 m _n [a]	3 ce
7 pm ₁ v pm ₂ v ... v pm _n	2 dd
8 pm ₁	h (from 7)
}	
9 m ₁ [a]	4 r
10 p[a]	8,9 i
11 pm ₂	h (from 7)
}	
12 m ₂ [a]	5 r
13 p[a]	11,12 i

529 *De modo syllogizandi in terminis divinis*, 1573 (Salamanca edition), ch. 12, 112A-115A; see Redmond 1994 (*op.cit.*, above, n. 2).

14	...	pm _n	h (from 7)
		}	
15		m _n [a]	6 r
16		} p[a]	14,15 i
17		p[a]	7,8-10,11-13,14-16 de.

Note that the key operation is the *i*-rule applied in steps 10, 13, and 16. We need not apply the ascent/descent rules to the term “a” in the above argument, and the simplicity is reflected in a modern proof:

1	Ux[Mx > Ax]	h
2	Mp	h
		}
3	Mp > Ap	i uqe p/x
4	Ap	2,3 mp.

3. OBLIQUE TERMS

I will first present Alonso’s general approach to arguments containing “oblique” terms (3.1) and then consider the two special rules he gives (3.2).⁵³⁰

3.1 GENERAL DOCTRINE

3.1.0 A First Example

Here is an example of the genitive case, *Petri* (“of Peter,” “Peter’s”):

omnis hominis est asinus

Petrus est homo

ergo

Petri est asinus

(of every man there is a donkey—e.g., to every man there belongs a donkey—/ Peter is a man/ therefore: of Peter there is a donkey).⁵³¹ In this example, says Alonso, the middle term is oblique only in one premise (the first). It may also be oblique in the second premise;

⁵³⁰ Ch. 14 (116A-117A).

⁵³¹ The translations follow the (artificial) regular order of the Latin.

likewise, the major or the minor term (those appearing with the middle term in the first and second premise respectively) may be oblique.

3.1.1 Extensional Analysis

To represent oblique terms, we need the sign “ \mathfrak{R} ” to indicate any relation in this context. Here we have the genitive relation (e.g., ownership): \mathfrak{R}_p : “what is Peter’s.” Notice the parallelism to the simple proof above (1.) whose terms are in the nominative case.

1	$\mathfrak{R}(m)[d]$	h
	$p[m]$	h
}		
3	$\mathfrak{R}_{m_1}[d] \ \& \ \mathfrak{R}_{m_2}[d] \ \& \dots \ \& \ \mathfrak{R}_{m_n}[d]$	1 cd
4	$\mathfrak{R}_{m_1}[d]$	3 ce
5	$\mathfrak{R}_{m_2}[d]$	3 ce
	...	
6	$\mathfrak{R}_{m_n}[d]$	3 ce
7	$pm_1 \vee pm_2 \vee \dots \vee pm_n$	2 dd
8	pm_1	h (from 7)
	}	
9	$\mathfrak{R}_{m_1}[d]$	4 r
10	$\mathfrak{R}_p[d]$	8,9 i
11	pm_2	h (from 7)
	}	
12	$\mathfrak{R}_{m_2}[d]$	5 r
13	$\mathfrak{R}_p[d]$	11,12 i
	...	
14	pm_n	h (from 7)
	}	
15	$\mathfrak{R}_{m_n}[d]$	6 r
16	$\mathfrak{R}_p[d]$	14,15 i
17	$\mathfrak{R}_p[d]$	7,8-10,11-13,14-16 de

A proof in current lotic runs parallel to this argument (O: “owning”):

1	U _x [M _x > E _y [D _y & O _{xy}]]	h
2	M _p	h
	}	
3	M _p > E _y [D _y & O _{py}]	1 uqe p/x
4	E _y [D _y & O _{py}]	2,3 mp.

But since “E_y[D_y & O_{xy}]” need not be further analyzed to reach the conclusion, we can abbreviate it as “φ_x” and simplify the proof in this way:

1	U _x [M _x > φ _x]	h
2	M _p	h
	}	
3	M _p > φ _p	1 uqe p/x
4	φ _p	2,3

3.1.2 Relational Interpretation

Within the extensional context, we can give another interpretation of oblique terms as “complexive, multiple-sense” complex units (& is the junctor “and”).⁵³² The first premise of the oblique syllogism in 3.11 would be, as it were, “every man and a donkey are genitively related” and its conclusion “Peter and a donkey are genitively related.” The following proof is like the preceding (and to the simple syllogism of 1.) with the exception of the added step 3a (g: “the ordered pair whose components are genitively related,” e.g., as owner and property):⁵³³

1	[g] [m] & [d]	h
2	p [m]	h
	}	
3	[g] [m ₁ & [d] & m ₂ & [d] & ... & m _n & [d]]	1 cdu
3a	[g] [m ₁ & [d]] & [g] [m ₂ & [d]] & ... & [m _n & [d]]	3 dt
4	[g] [m ₁ & [d]]	3a ce
5	[g] [m ₂ & [d]]	3a ce

532 See Redmond 1990 (*op. cit.*, above, n. 2), 23, 39.

533 For the rules cdu and dt, see Redmond 1990 (*op. cit.*, above, n. 2), 30.

...		
6 [g] m _n & [d]		3a ce
7 p m ₁ v p m ₂ v ... v p m _n		2 dd
8 p m ₁		h
}		
9 [g] m ₁ & [d]		4 r
10 [g] p & [d]		8,9 i
11 p m ₂		h
}		
12 [g] m ₂ & [d]		5 r
13 [g] p & [d]		11,12 i
...		
14 p m _n		h
}		
15 [g] m _n & [d]		6 r
16 [g] p & [d]		14,15 i
17 [g] p & [d]		7,8-10,11-13,14-16 de

3.2 Two Rules

3.2.0 Need for Rules

Note that in the extensional proof above (3.11), \mathfrak{R} keeps the same position throughout.⁵³⁴ Alonso mentions (116A)—a point that will be incorporated in the first rule (3.21)—that if the major or minor term is oblique in one premise, it must also be so in the conclusion,⁵³⁵ and he gives this example:

omne jumentum est hominis
omnis equus est jumentum
ergo
omnis equus est hominis

⁵³⁴ Much as modal and other operators; see Redmond 1983 (*op. cit.*, above, n. 2), 34.
⁵³⁵ “Si contingat oblique poni extremitatem aliquam, sic debet poni in conclusione.”

(every beast of burden is of–belongs to–a man/ every horse is a beast of burden/ therefore: every horse is of a man).

The argument seems to follow according to ordinary syllogistic rules:

1	(b)℞(m)	h
	(h)[b]	h
}		
3	(h)℞[m]	1,2 <i>barbara</i>

But Alonso says (II6B) that in order to gain correct inferences in this type of argument, besides observing general syllogistic rules, we must follow two special rules.⁵³⁶

3.2.1 The First Rule

The first rule applies to

all moods where both premises are affirmative, no matter what figure they belong to.⁵³⁷

The essential point is that a relation ℞ must occupy a certain position in the structure of the proof (and in the descent/ascent process).

Before giving the rule, let us see one of Alonso’s examples, the following syllogism with an oblique middle term:

quilibet homo est animal
omnis equus est hominis
ergo:
omnis equus est animalis
non . . . : omnis equi est animal

(every man is an animal/ every horse is of some man/ therefore: every horse is of some animal–not: of every horse there is some animal). The argument belongs to this schema:

1	(M)[J]	h
2	(N)℞[M]	h
}		
3	(N)℞[J]	1,2 <i>barbara</i>

The conclusion is not, as he says: ℞(N)[J].

⁵³⁶ “Ad recte concludendum in istis vis intellectus attendenda potius quam ad syllogismorum regulas supra positas, licet possint poni saltem duae regulae.”

⁵³⁷ “In omnibus modis affirmativis ubi utraque praemissarum affirmativa est, cujusque sit figurae.”

The rule expresses a general requirement and distinguishes two cases where it applies: (1) when a major or minor term, and (2) when a middle term, is oblique in a premise (in the above example the middle term is oblique in the second premise).

if one premise contains an oblique term [steps 2 of the schema], the conclusion [3] will also contain one, in such wise that:

[1] *if a major or minor term is oblique in a premise, it will be so in the conclusion.*

[2] *and if a middle term is oblique in one premise [“ \mathcal{RM} ” in 2], we must be sure the term appearing with the middle term when the latter is nominative [“ \mathcal{S} ” with “(M)” in 1] is oblique in the conclusion [“ \mathcal{RS} ” in 3], and that the term appearing with the middle term when the latter is oblique [“N” in 2] is nominative in the conclusion [“N” in 3].⁵³⁸*

The rule is obviously verified of the above syllogism, and also of this example:

cujuslibet hominis est equus

Petrus est homo

ergo:

Petri est equus

non . . . : Petrus est equi

(of every man there is a horse/ Peter is a man/ therefore: of Peter there is a horse-not: Peter is of a horse), giving the schema:

1	$\mathcal{R}(M)[J]$	h
2	$(N)[M]$	h
	}	
3	$\mathcal{R}(N)[J]$	1,2 barbara

and the conclusion is not: $(N)\mathcal{R}[J]$. Alonso points out the mistaken position of the oblique term, and adds

the conclusion obviously does not follow with “*Petrus*” in the nominative case.⁵³⁹

It is interesting to compare this rule with a passage Alonso added (98B) to later editions in the context of inferential defects.⁵⁴⁰ The argument is invalid, he says, “when the major or minor terms are mixed in the part or the whole,⁵⁴¹ as in:

538 “Si altera praemissarum est de obliquo et similiter conclusio erit, ita quod si extremitatum aliqua ponitur in obliquo in praemissis, et erit in conclusione. Si tamen medium ponatur in altera in obliquo, observandum ut extremitas quae ponitur cum medio in recto, ponatur in conclusione in obliquo, et quae ponitur cum medio in obliquo ponatur in conclusione in recto.”

539 “. . . manifestum est conclusionem in recto non inferri.”

540 Ch. 2 and 3, 97-8.

541 “. . . est pemixtio extremitatum in parte vel in toto.”

omne secundum immediate sequitur primum

omne tertium immediate sequitur secundum

ergo

omne tertium immediate sequitur primum

(every 2 immediately follows a 1/ every 3 immediately follows a 2/ therefore: every 3 immediately follows a 1). The problem is that only

a part of the major term (“immediately follows a 1”) is repeated in the minor premise, but this premise should run: “every 3 is a 2”.⁵⁴²

If we see the segment “a number that immediately follows the number n” as analogous to oblique terms ($\mathfrak{R}n$), we have the argument and its schema:

(2) \mathfrak{R} [1]	(M) \mathfrak{R} [J]
(3) \mathfrak{R} [2]	(N) \mathfrak{R} [M]
}	}
(3) \mathfrak{R} [1]	(N) \mathfrak{R} [J]

To solve it, says Alonso, the minor must become “(3)[2],” and the result is a logically sound syllogism in *barbara* (with a false premise and conclusion):

(M) \mathfrak{R} [J]
(N)[M]
}
(N) \mathfrak{R} [J],

which complies with the first part of the above rule.⁵⁴³

3.2.2 The Second Rule

The second rule applies only to negative arguments. Before presenting it, let us examine a negative syllogism with an oblique term.

542 “... quoniam major extremitas, quae est hoc immediate sequitur primum, replicatur secundum partem in minori, sed minor sic formetur: omne tertium est secundum.”

543 Note, however, that even if the relation \mathfrak{R} is simply “follows” (without “immediate”), the argument, without another premise, is invalid, since not every relation is transitive ($\text{Ux}[2x > \phi 1x] \& \text{Ux}[3x > \phi 2x]$ does not entail $\text{Ux}[3x > \phi 1x]$).

3.2.2.1 Negative Arguments

Alonso gives (11A) this example of a negative syllogism whose middle term is oblique:

nullus equus est homibis

omnis asinus est hominis

igitur:

nullus asinus est equus

(no horse is of any man/ every donkey is of a man/ therefore: no donkey is a horse):

1	(h)/ $\mathfrak{R}(m)$	h
2	(d) $\mathfrak{R}[m]$	h
	}	
3	(d)/(h)	1,2 cesaro

Its validity is easily seen (ϕx is an abbreviation of $Ey[My \ \& \ Pyx]$):

1	$Ux[Hx \ > \ \sim\phi x]$	h
2	$Ux[Dx \ > \ \phi x]$	h
	}	
3	x	h
4		2 r, uqe
5		3,4, mp
6		1 r, uqe
7		5,6 mt
8		3-7 ii
9	$Ux[Dx \ > \ \sim Hx]$	3-8 uqi

Part of the extensional proof would run (A in steps 26 and 55 indicates “the absurd” resulting from a contradiction):

1	(h)/ $\mathfrak{R}(m)$	h
2	(d) $\mathfrak{R}[m]$	h
	}	
3	$h_1 \mathfrak{R}(m) \ \& \ h_2 \mathfrak{R}(m) \ \& \dots \ \& \ h_n \mathfrak{R}(m)$	1 cd

4		$h_1/\mathfrak{R}(m)$	3 ce
5		$h_2/\mathfrak{R}(m)$	3 ce
		...	
6		$h_n/\mathfrak{R}(m)$	3 ce
7		$d_1\mathfrak{R}[m] \& d_2\mathfrak{R}[m] \& \dots \& d_n\mathfrak{R}[m]$	2 dd
8		$d_1\mathfrak{R}[m]$	h (from 7)
9		$d_2\mathfrak{R}[m]$	4 r
		...	
10		$d_n\mathfrak{R}[m]$	
11		$[d][h]$	h (negation of 56) ⁵⁴⁴
		}	
12		$d_1[h] \vee d_2[h] \vee \dots \vee d_n[h]$	11 dd
13		$d_1[h]$	h
		}	
14		$d_1h_1 \vee d_1h_2 \vee \dots \vee d_1h_n$	13 dd
15		d_1h_1	h
		}	
16		$h_1/\mathfrak{R}(m)$	4 r
17		$d_1/\mathfrak{R}(m)$	15,16 i
		}	
18		d_1h_2	h
		}	
19		$h_2/\mathfrak{R}(m)$	5 r
20		$d_1/\mathfrak{R}(m)$	18,19 i
		...	
21		d_1h_n	h
		}	
22		$h_n/\mathfrak{R}(m)$	6r

544 Redmond 1981 (*op. cit.*, above, n. 2), 46-7.

23				$d_i/\mathfrak{R}(m)$	21,22 i
24				$d_i/\mathfrak{R}(m)$	14,15-17,18-20,21-23 de
25				$d_i\mathfrak{R}(m)$	8 r
26				Λ	24,25 ne
27				$d_2[h]$	h
				}	
				...	
55				Λ	12, 13-26,27-40,41-54 de
56				$(d)/(h)$	11-55 ni

3.2.2.2 The Rule

The second rule also has two parts:

when a syllogism contains a premise with a term in the nominative and another with an oblique term:

[1] *if the premise containing the oblique term is negative, the conclusion will also be negative and will contain an oblique term,*

[2] *but if the premise containing the oblique term is affirmative and that containing the term in the nominative is negative, the conclusion will not have the same form.*⁵⁴⁵

Alonso illustrates the first part of the rule with two syllogisms. The first:

nullius animalis est aeternitas

omnis homo est animal

ergo

nullius hominis est aeternitas

⁵⁴⁵ “Quando syllogismus sit ex altera de recto et altera de obliquo, si negativa sit de obliquo et conclusio similiter; si vero affirmativa de obliquo et negativa de recto, non similiter concluditur.”

(of no animal is there eternity/ every man is an animal/ therefore: of no man is there eternity). Here the first premise and the conclusion are negative and contain an oblique term. In the second example (in the *festino* mood) the oblique term appears in the dative case:

intellectus non est bruto

simia est brutum

ergo

simiae non est intellectus

(there is no understanding to a beast/ a monkey is a beast/ therefore: to a monkey there is no understanding). The second part of the rule aims at blocking inferences such as:

nullus homo est brutum

omnis equus est hominis

ergo:

nullus equus est bruti

(no man is a beast/ every horse is of a man/ therefore: no horse is of a beast). The following interpretation is indeed an invalid argument:

$$\left. \begin{array}{l} | \text{Uy}[My > y \neq g] \\ | \text{Ux}[Bx > Ey[My \& Oyx]] \\ \} \\ | \dots \\ | \text{Ux}[Bx > \sim Ey[y=g \& Oyx]]. \end{array} \right\}$$

The fact that a man differs from a beast does not mean they cannot have the same relation to something. Here the conclusion could be false (a mare may be “of” a stallion, etc.). The second example has the same form (but contains a proper name, “God”):

nullus homo est Deus

omne jumentum est hominis

ergo:

nullum jumentum est Dei

(no man is God/ every beast is of a man/ therefore: no beast is of God), and it is invalid for the same basic reason. This parallel argument is invalid:

$$\begin{array}{l}
| \text{Uy}[\text{My} > \sim\text{By}] \\
| \text{Ux}[\text{Hx} > \text{Ey}[\text{My} \& \text{Oyx}]] \\
\} \\
| \dots \\
| \text{Ux}[\text{Hx} > \sim\text{Ey}[\text{By} \& \text{Oyx}]].
\end{array}$$

But, says Alonso, the same premises yield this conclusion:

omne jumenctum est alicujus quod non est Deus

(every beast is of something that is not God). The following proof, formalizing this conclusion as $\text{Ux}[\text{Bx} > \text{Ey}[\text{y}\neq\text{g} \& \text{Oyx}]]$, shows he is right:

1		Uy	[My	>	y≠g]	h					
2		Ux	[Bx	>	Ey	[My	&	Oyx]	h	
											}	
3		x		Bx							h	
											}	
4				Bx	>	Ey	[My	&	Oyx]	1 r	
5				Ey	[My	&	Oyx]			3,4 mp	
6				y			My	&	Oyx		h	
											}	
7				My							6 ce	
8				Oyx							6 ce	
9				My	>	y≠g					1 r, uqe	
10				y			My	&	Oyx		h	
11							y≠g	&	Oyx		10, 8 ci	
12							Ey	[y≠g	&	Oyx]	11 eqi
13							Ey	[y≠g	&	Oyx]	5m 6-12 eqe
14				Bx	>	Ey	[y≠g	&	Oyx]	1-13 ii	
15		Ux	[Bx	>	Ey	[y≠g	&	Oyx]	1-14 uqi	

The conclusion differs from that of the invalid syllogism only in the position of the negation sign in the consequent ($\text{Ey}[\sim(\text{y}=\text{g}) \& \text{Oyx}]$ instead of $\sim\text{Ey}[\text{y}=\text{g} \& \text{Oyx}]$).

Let us compare, using the extensional system, the conclusions (b)/ $\mathfrak{R}(d)$ and (b) $\mathfrak{R}[-d]$ of the valid and invalid arguments respectively. In the former expression “d” is a general term for the divine and in the latter “-d” for the non-divine-what the Scholastics called an “infinite” term (logicians today speak of the “complement” of D). We must allow the equivalence (“inf”):

$$S_i / (T) \leftrightarrow S_i \neg T_i$$

(where S and T are terms and i the index).⁵⁴⁶ An infinite term may be considered a wander-term of any individual that does not have the property in question. For example, Brunellus (with index 7, let us say) would not only be called b_7 (yon beast of burden), a_7 (yon animal), etc., but also $\neg d_7$ (yon non-divine thing), since $b_7 / (d)$, $\neg t_7$ (yon non-tree), etc.⁵⁴⁷

A part of the extensional proof would be as follows. Note that the only analysis of d is, let us say, d_g :

1	(m)[T] & (h)[n]	h
2	p[m] & b[h]	h
	}	
3	(m)[T]	1 ce
4	p[m]	2 ce
5	p[T]	3,4 <i>darri</i>
6	(h)[n]	1 ce
7	b[h]	2 ce
8	b[n]	6,7 <i>darri</i>
9	p[T] & b[n]	5,8 <i>ci</i> .

Alonso, as we saw, gives examples of oblique terms in cases other than the genitive. Here is another example (116B) of the dative (*homini*, “for a man”):

omni homini convenit appetium subijcere spiritui
 juvenis est homo
 ergo
 juveni convenit appetitum subijcere spiritui

⁵⁴⁶ Compare with $\neg T_x \leftrightarrow \neg T_x$, where T is a predicate and x a term symbol.

⁵⁴⁷ See Redmond 1981 (*op. cit.*, above, n. 2), 45-6.

(for every man it is fitting to subject wants to spirit/ a youth is a man/ therefore: for a youth it is fitting to subject wants to spirit). The following argument has a term in the accusative case (*homines* –to judge– “human beings”):

omnes homines judicabit Deus

potentes saeculi sunt homines

ergo

potentes judicabit Deus

(all men God will judge/ the powerful of the world are men/ therefore: the powerful God will judge).⁵⁴⁸

4. OVER THREE TERMS

The general rule that a syllogism should only have three terms and three sentences, says Alonso (96B), is to be understood of its

essential parts without which a syllogism cannot be formed; but it does not follow that it cannot have more terms and sentences, as long as the terms are duly arranged and the sentences well ordered.⁵⁴⁹

It may be a concatenation of sentences (a sorites) or it may contain sentences showing several patterns more complex than that of subject-predicate. Alonso gives (97A-B) four “conditions” for syllogisms, and all the examples he gives to illustrate them have more than three terms. Let us consider first these examples (4.1) and then the conditions (4.2).

4.1 EXAMPLES AND ANALYSIS

4.1.1 Laughing and Neighing

Alonso gives two examples of arguments with more than three terms. The first (96B) has six:

omnis homo est risibilis et omnis equus est hinnibilis

Petrus est homo et Brunellus est equus

ergo

Petrus est risibilis et Brunellus est hinnibilis

548 We can, of course, interpret these examples either as simple syllogisms or as arguments where a relation is expressed. For example, a: “what subjects wants to spirit” and \mathfrak{R} : “that for which it is fitting to be . . .”, and f (and \mathfrak{R}): “that to which it is fitting to subject wants to spirit” Also, g: “God” and “what . . . will judge”, and k (and $\mathfrak{R}g$): “what God will judge.”

L (m) \mathfrak{R} [s]	l (m)[f]	l (m)[j]	l (m)[j]
l [j][m]	l [j][m]	l (p)[m]	l (p)[m]
}	}	}	}
l [j] \mathfrak{R} [s]	l [j][f]	(p) $\mathfrak{R}g$	l (p)[j].

549 “. . . ex partibus essentialibus. Itaque sine illis non potest fieri syllogismus. Sed tamen non sequitur ex hoc quod non possit habere plures terminos et plures propositiones, dummodo sint debite dispositi termini et bene ordinatae propositiones.”

(every man is capable of laughing and every horse of neighing/ Peter is a man and Brunellus is a horse/ therefore: Peter is capable of laughing and Brunellus of neighing).

The argument, he says (96B), is “virtually two syllogisms,” and has the *darii*.⁵⁵⁰ pattern (in this analysis the segments 3-5 and 6-8):

1 (m)/(d)	h
2 (b)R[m]	h
}	
3 m ₁ /(d) & m ₂ /(d) &...& m _n /(d)	1 cd
4 m ₁ (d)	3 ce
5 m ₁ -d ₁	4 inf
6 b ₇ R[m] & b ₈ /(d) &...& b _m R[m]	2 cd
7 b ₇ R[m]	6 ce
8 b ₇ Rm ₁ v b ₇ Rm ₂ v...v b ₇ Rm _n	7 dd
9 b ₇ Rm ₁	h (from 8)

4. 1.2 Running Horses

The second example, he says, basically contains three terms:

cujuslibet hominis albi equus currit

Petrus vel Paulus est homo albus

ergo

Petri vel Pauli equus currit

(of every white man a horse runs/ Peter or Paul is a white man/ therefore: of Peter or of Paul a horse runs).

4. 1.2.1 Modern Analysis

Let us first see how the argument can be analyzed in modern logic. The sentences could be thus translated (u: “Paul”):

$$\left| Ux[[Mx \& Wx] \supset Ey[Hy \& Oxy \& Ry]] \right|$$

⁵⁵⁰ The *darii* mood: (M)[J]/ [N][M]/ therefore: [N][J]; here the minor term is singular.

$$\begin{array}{l}
| [M_p \& W_p] \vee [M_u \& W_u] \\
\} \\
| \dots \\
| E_y[H_y \& O_{py} \& R_y] \vee E_y[H_y \& O_{uy} \& R_y]
\end{array}$$

But as the conjunction $M_x \& W_x$ and the bracketed conjunction $E_y[H_y \& O_{xy} \& R_y]$ vary only in x and its instantiations p and u (cf. the simplification in 3.11), we can rewrite them respectively as (ϕ_x being a white man) and Θ_x being owner of a running horse), and we have this proof:

$$\begin{array}{ll}
1 & | U_x[\phi_x \supset O_x] & h \\
2 & | \phi_p \vee \phi_u & h \\
& \} \\
3 & | \phi_p \supset O_p & iuqe\ p/x \\
4 & | \phi_p \supset O_u & iuqe\ u/x \\
5 & || \phi_p & h\ (from\ 2) \\
& | \} \\
6 & | | \phi_p \supset O_p \\
7 & || O_p \\
8 & || O_p \vee O_u \\
& | \\
9 & || \phi_u \\
& | \} \\
10 & || \phi_p \supset O_u \\
11 & || O_u \\
12 & || O_p \vee O_u \\
13 & | O_p \vee O_u
\end{array}$$

The second premise and the conclusion are molecular sentences (disjunctions), and the three terms Alonso speaks of are ϕ , θ and x (plus the instantiations p and u).

4.1.2.2 Extensional Analysis

Presupposing the doctrine on complex units (\vee and $\&$ are the junctors “or” and “and”),⁵⁵¹ we can represent the argument extensionally in this way:

$$\begin{array}{l} | \mathfrak{R} ([m\&w]) [[h\&r]] \\ | \text{pvu} [[m\&w]] \\ } \\ | \mathfrak{R} \text{pvu} [[h\&r]] \end{array}$$

Notice first that the phrases “white man” and “running horse” are interpreted as “complexive, single-sense” complex units, and that they function as wanderterms. Furthermore, the second premise consists of two complex units, the first divided and the second complexive, and the analysis runs:

$$\begin{array}{ll} 1 | \text{pvu} [[h\&r]] & h \\ \\ } & \\ 2 | \text{p} [[h\&r]] \vee \text{u} [[h\&r]] & 1 \text{rp} = \\ 3 | \{ \text{p} [h\&r]_1, \text{p} [h\&r]_2 \vee \dots \vee \text{p} [h\&r]_n \} \vee \dots \vee \\ | \{ \text{u} [h\&r]_1, \text{u} [h\&r]_2 \vee \dots \vee \text{u} [h\&r]_n \} & 2 \text{dd} (2) \end{array}$$

(step 3: Peter is this white man or that white man or . . . yon white man, or Paul is this white man or that white man or . . . yon white man).

Now, since for purposes of inference we need not analyze the units $[m\&w]$ or $[h\&r]$, which show no internal variation, we replace them by the symbols ϕ (“both human and white”) and ${}_1\Psi$ (“running horse”—here not Θ : “what owns a running horse”). Alonso says that the syllogism is in the *darrii*. mood, and when the argument is rewritten in simplified form, it indeed appears as a variation of this mood (but the minor term is divided rather than quantified):

$$\begin{array}{l} 1 | \mathfrak{R}(\phi) [\Psi] \\ 2 | \text{pvu} [\phi] \\ } \\ 3 | \mathfrak{R}\text{pvu}[\Psi] \end{array}$$

551 Redmond 1987a (*op.cit.*, above, n. 2) and Redmond 1990 (*op.cit.*, above, n. 2), 24-5, 33; $\&/\vee$ instead of c/d .

The identity proof runs:

1	$\mathfrak{R}(\phi)[\Psi]$	h
2	p _v u[ϕ]	h
	}	
3	$\mathfrak{R}\phi_1[\Psi] \& \mathfrak{R}\phi_2[\Psi] \& \dots \mathfrak{R}\phi_n[\Psi]$	icd
4	$\mathfrak{R}\phi_1[\Psi]$	3ce
5	$\mathfrak{R}\phi_2[\Psi]$	3ce
	...	
6	$\mathfrak{R}\phi_n[\Psi]$	3ce
7	p[ϕ] v u[ϕ]	2rp=
8	p[ϕ]	h (from 7)
	}	
9	p ϕ_1 v p ϕ_2 v ... v p ϕ_n	8dd
10	p ϕ_1	h(from 9)
	} }	
11	$\mathfrak{R}\phi_1[\Psi]$	4r
12	$\mathfrak{R}\phi[\Psi]$	10,11 i
13	p ϕ_2	h (from 9)
	}	
14	$\mathfrak{R}\phi_2[\Psi]$	5r
15	$\mathfrak{R}\phi[\Psi]$	13,14 i
	...	
16	p ϕ_n	h (from 9)
	}	
17	$\mathfrak{R}\phi_n[\Psi]$	6r
18	$\mathfrak{R}p[\Psi]$	16,17 i
19	$\mathfrak{R}p[\Psi]$	9,10-12,13-15,16-18 de
20	$\mathfrak{R}p[\Psi] \vee \mathfrak{R}u[\Psi]$	19 di

21	u[ϕ]	h (from 7)
	}	
22	u ϕ_1 v u ϕ_2 v ... v u ϕ_n	21dd
23	u ϕ_1	h(from 22)
	}	
24	$\mathfrak{R}\phi_1[\Psi]$	4r
25	$\mathfrak{R}u[\Psi]$	23,24 i
26	u ϕ_2	h (from 22)
	}	
27	$\mathfrak{R}\phi_2[\Psi]$	5r
28	$\mathfrak{R}u[\Psi]$	26,27 i
	...	
29	u ϕ_2	h (from 22)
	}	
30	$\mathfrak{R}\phi_n[\Psi]$	6r
31	$\mathfrak{R}u[\Psi]$	29,30 i
32	$\mathfrak{R}u[\Psi]$	22,23-25,26-28,29-31 de
33	$\mathfrak{R}p[\Psi] v \mathfrak{R}u[\Psi]$	32 di
34	$\mathfrak{R}p[\Psi] v \mathfrak{R}u[\Psi]$	7,8-20,21,33 de
35	$\mathfrak{R}pvu[\Psi]$	34rp=

The argument is a double syllogism, because the second premise and the conclusion are virtual disjunctions where each part (1, 8-19 and 1, 21- 32) resembles the argument of 2.1. Also, the steps where the i-rule is applied (10-12, etc.) can be compared to those of the proof in the normal *darii* pattern (to the right):

$10 p \phi_i$		$ NM$
$\}$		$\}$
$11 \mathfrak{R}\phi_i [Y]$		$ M_i [J]$
$12 \mathfrak{R}p [Y]$	i	$ N_i [J]i$

4.2 CONDITIONS

At the end of the first chapter Alonso—sketchy—lays down (97A)

four conditions required for the due arrangement of the premises between themselves and in relation to the conclusion.⁵⁵²

The syllogisms he gives as examples consist of more than three terms, and the “conditions” indeed seem to have the effect of extending the rules developed for simple syllogisms to more complex cases.

4.2.1 First condition

The first condition is:

*the middle tern should be a whole unit in the other premise,*⁵⁵³

which, however, he does not seem to qualify. The premises of the following argument, he claims, are incorrectly arranged:

cujuslibet hominis quilibet equus currit

cujuslibet hominis equus quiescit

ergo:

equus currit et quiescit

(of every man every horse runs/ of every man a horse rests/ therefore: a horse runs and rests), since (q symbolizes “rests”) the expression “of every man” taken as the middle term is not a whole unit in the other premises.⁵⁵⁴

In the case of more than two terms, the relation sign \mathfrak{R} has the effect of joining the first two terms, and the conclusion contains a “complexive, single-sense” unit.⁵⁵⁵

552 “Ad debitam praemissarum dispositionem tam inter se quam in ordine ad conclusionem, quatuor conditions sunt requisitae.”

553 “Medium debet esse totale extremum in altera praemissarum.”

554 “. . . Iy cujuslibet hominis quod assumitur pro medio non est totale extremum in altera praemissarum.”

555 Note the order convention, Redmond 1981 (*op.cit.*, above, n. 2), 51, 64-5; Alonso takes R and Q to be inconsistent; the last example of the section (97B) has: “two horses: one runs and the other does not”. For the conclusion see Redmond 1990 (*op.cit.*, above, n. 2); the premises also could be expressed as complex unit.

$$\begin{array}{l} \mathfrak{R}(m)(h) [r] \\ \mathfrak{R}(m)(h) [q] \\ \} \\ \llbracket h \rrbracket \llbracket r \& q \rrbracket \end{array}$$

The premises of the following modern proof, if R and Q are inconsistent, entail a contradiction, but the proof is valid (the first premise must be added to express the existential import, tacitly assumed by Alonso):

1	ExMx	h
2	Ux [Mx > Uy [[Hy & Oxy] > Ry]]	h
3	Ux [Mx > Ey [Hy & Oxy & Qy]]	h
	}	
4	x Mx	h
	}	
5	Mx > Uy [[Hy & Oxy] > Ry]	2 r, uqe
6	Uy [[Hy & Oxy] > Ry]	4,5 mp
7	Mx > Ey [Hy & Oxy & Qy]	3 r, uqe
8	Ey [Hy & Oxy & Qy]	4,7 mp
9	y Hy & Oxy & Qy	h
	}	
10	Hy & Oxy	9 ce
11	[[Hy & Oxy] > Ry]	6 r, uqe
12	Ry	10,11 mp
13	Hy & Ry & Qy	10,12 ce, ci
14	Ey [Hy & Ry & Qy]	13 eqi
15	Ey [Hy & Ry & Qy]	8,9-14 eqe
16	Ey [Hy & Ry & Qy]	1,4-15 eqe

In the extensional argument, the segment in the middle term accompanying (m) is different in each premise: “ $\mathfrak{R} \dots (h)$ ” and “ $\mathfrak{R} \dots [h]$.” Actually, the situation is complex; the combination of quantifiers in the segment affected by the relation (\mathfrak{R}) have will determine the validity of such arguments.⁵⁵⁶

On the other hand, Alonso’s second example,⁵⁵⁷ in which the segment “ $\mathfrak{R} \dots [a]$ ” does not vary:

cujuslibet hominis animal est album

hominis animal est nigrum

ergo:

animal nigrum est album

(of every man an animal is white/ of some man an animal is black/ therefore: a black animal is white),

$|\mathfrak{R}(m)[a] [w]$

$|\mathfrak{R}(m)[a] [b]$

}

$||[a\&b]] [w]$

is an invalid argument, since the antecedent, Alonso explains, may be true without the conclusion being true, the case where each man has a white animal and some man also has a black horse.⁵⁵⁸

4.2.2 Second Condition

The second condition is:

The middle term, as middle, should not enter the conclusion,

But it is not unfitting accidentally, when for example it is asserted to keep the ampliation or restriction.⁵⁵⁹

Alonso approves of this argument:

556 Seven forms are invalid (where the premises contain $[h] \dots / [h] \dots$ and/or $[c] \dots / [c] \dots$); in the valid forms existential import, $ExHx$ and $EyCy$, must be expressed (3 times each).

557 “Instatur hic”

558 $Ux[Hx \supset Ey\{Ay \& Pxy \& Bx\}] \& Ex\{Hx \& Ey[Ay \& Pxy \& Nx]\}$ does not entail $Ey[Ay \& Ny \& By]$.

559 “Medium sub ratione medii non intret conclusionem, de per accidens tamen non inconvenit, ut si ponatur ad servandam ampliatonem aut restrictionem.”

Pater generat

Pater est essentia divina

ergo:

essentia divina est Pater qui generat

(the Father begets (g)/ the Father is the divine Essence/ therefore: the divine Essence is the Father Who begets), because, he says, if the middle term “Father” did not form part of the conclusion, we might draw the theologically incorrect conclusion

essentia divina generat

(the divine Essence begets), and in this case the argument would have a true antecedent and a false consequent.

Nevertheless, the invalid argument seems to follow both in present-day and in extensional logic (e: “divine Essence”):

f[b]	1 Bf
fe	2 f=e
}	}
e[b] 1,2 i	3 Be 1,2 ie.

Alonso would accept—with some reservations—the last step of the following proof as orthodox; it translates “the divine Essence is the Father Who begets”:

1 Gp	h
2 p=e	h
}	
3 p=p	ia
4 p=e & p=p & Gp	1,2,3 ci
5 Ex [x=e & x=p & Gx]	4 eqi

since he would admit—in some sense—that there is something that is the divine Essence, is the Father, and begets. The Friar treats the complex identity problems in a chapter on “divine terms,” where he works out ways of blocking heterodox inferences and allowing acceptable ones to go through.⁵⁶⁰

560 See Redmond 1994 (*op.cit.*, above, n. 2).

Nonetheless, he adds that “it would not be right” for the middle term to enter the conclusion “needlessly”,⁵⁶¹ as in:

omnis homo disputat

Petrus est homo

ergo:

Petrus est homo qui disputat

sed . . . solum: Petrus disputat.

(every man disputes/ Peter is a man/ therefore: Peter is a man who disputes); he only would allow the conclusion that Peter disputes.

It is hard to see why the first conclusion (“Peter is a man who disputes”) is “not right.” Is it false because “who disputes,” like “Who begets,” is a restrictive clause “as middle”? That is, does he think it implies that as the divine Essence, though being identical to the begetting Father, does not beget, so it is possible that Peter, being identical to a disputing man, does not dispute? In this case, we must examine the teaching of Alonso and his colleagues on identity more closely.

4.2.3 Third Condition

Before presenting the third condition, let us study the valid syllogisms Alonso offers to explain its import. The first example illustrates the first part of the condition:

cujuslibet hominis equus currit

Petrus est homo

ergo:

Petri equus currit

(of every man a horse runs/ Peter is a man/ therefore: of Peter a horse runs), and if we mark the terms as Alonso wishes,

$\mathfrak{R}(m)[h][r]$	$\mathfrak{R}(M)[h][J]$
$p(m)$	2 $N[M]$
}	}
$\mathfrak{R}_p[h][r]$	3 $\mathfrak{RN}[h][J]$,

⁵⁶¹ Absque necessitate non recte concluderetur . . .

we see that the segment “ $\mathfrak{R} \dots [h]$ ” does not vary. This simplicity is reflected in a modern version (ϕx represents $Ey[Hy \ \& \ Oxy \ \& \ Ry]$):

1 $Ux [Mx \supset \phi x]$	h
2 Mp	h
}	
3 $Mp \supset \phi p$	iuqe
4 ϕp	2,3 mp

His second example, corresponding to the second part of the condition, follows the same pattern:

omnis homo est animal

Brunellus est hominis equus

ergo:

Brunellus est animalis equus

(every man is an animal/ Brunellus is of a man a horse/ therefore: Brunellus is of an animal a horse).

(m) [a]	1 (M)[J]
b $\mathfrak{R}[m][h]$	1 N $\mathfrak{R}(M)[h]$
}	}
b $\mathfrak{R}[a][h]$	1 N $\mathfrak{R}(J)[h]$

Neither is the segment “ $\mathfrak{R} \dots [h]$ ” altered here, and its proof, where ϕ represents $[b=y \ \& \ Hy]$, is also simple:

1 $Ux [Mx \supset Ax]$
2 $Ey [Oy \ \& \ Ex[Mx \ \& \ Oxy]]$
}
3 ...
4 $Ey [Oy \ \& \ Ex[Ax \ \& \ Oxy]]$

Here is a translation—somewhat rearranged—of the third condition:

[1—corresponds to first example] what affects the middle term in the major premise [step 1; i.e, the segment “ $\mathfrak{R} \dots [h]$ ”] should affect the minor term in the conclusion [step 3], and this term in the conclusion [“ $\mathfrak{R}N[h]$ ”] should be like the middle term in the major premise [“ $\mathfrak{R}(M)[h]$ ”],

[2–corresponds to the second example] and what affects the middle term in the minor premise [step 2; i.e., the segment $\mathfrak{R} \dots [h]$] should be applied to the major term in the conclusion, and this is the conclusion [$\mathfrak{R}[f][h]$] should be like the middle term in the minor premise [$\mathfrak{R}[M[h]$].⁵⁶²

4.2.4 Fourth Condition

The fourth condition affects the “wholeness” of the major and minor terms. Alonso uses (97B) this invalid syllogism to show how the fourth condition is not fulfilled:

cujuslibet hominis equus currit
risibilis equus non currit
ergo:
risibile non est homo

(of every man a horse runs/ of something capable-of-laughing a horse does not run/ therefore: something capable of laughing is not a man). It might be represented thus:

$\mathfrak{R}(m)[h] [r]$	$1 \mathfrak{R}(J)[h] [M]$
$ \mathfrak{R}[I][h] / (r)$	$2 \mathfrak{R}[N] [h]/(M)$
}	}
$[[I] / (m)$	$3[[N] / [J].$ ⁵⁶³

The condition runs:

the major and minor terms should be whole units both in the premises as in the conclusion, unless:

something is added to maintain logical propriety or an addition accompanies the middle term which should affect the major and minor terms [in the conclusion] in keeping with the third condition.⁵⁶⁴

The major and minor terms of the syllogism are not whole in the premises and the conclusion, apparently because in the premises they include an addition (“ $\mathfrak{R} \dots [h]$ ”) missing in the conclusion. Specifically, the segment obviously does not apply to the middle term, and Alonso explains the defect in this way:

562 “Id quod se tenet ex parte medii in majori debet se tenere ex parte minoris extremitatis in conclusione, et quod se tenet ex parte medii in minori debet applicari majori extremitati in conclusione, et debet concludi minor extremitas in eodem casu quo sumitur medium in majori et major extremitas in eodem casu quo stat medium in minori.”

563 $Ux[Hx > Ey[Cy \& Pxy \& Ry]] \& Ex[Lx \& Ey[Cy \& Pxy \& \sim Ry]]$ does not imply $Ex[Lx \& \sim Hx]$.

564 “Extremitates debent esse totalia extrema, tam in praemissis quam in conclusione, nisi id ponatur ad servandam logicalem proprietatem vel aliquid ponatur cum medio quod debeat applicari extremitatibus, juxta praedicta in tertia conditione.”

if the whole subjects of the premises are the major [$\mathfrak{R}(J)[h]$] and minor [$\mathfrak{R}[N][h]$] terms, they are not whole units in the conclusion [$[N]$ and (J)], and if they are the only determinations [in the conclusion], they are not whole terms in the premises.⁵⁶⁵

He adds in the later edition that the antecedent of the argument is true and the consequent false in the case where each man has two horses, one that runs and the other that does not.

5. SEMANTICS

Now I shall briefly examine the semantics of oblique terms, taking “semantics” as the relation between terms in the sentence and what they refer to or signify.

A comparison of steps 8 and 9 of the simple syllogism in 2.2 and the same steps of the oblique syllogism in 3.11 (the steps to which the *i*-rule is applied) reveals a semantic difference. In the former argument, step 8 is an identity wherein the two terms (p and m_1) refer to (“suppose for,” as the Scholastics said) the same thing (Peter). Hence m_1 may replace p in step 10. Supposing that the true disjunct of $p[a]$ is pa_1 , the terms p and a_1 both obviously refer to Peter.

The case of the oblique syllogism (3.11) is different. Let us say that $\mathfrak{R}m_1d_5$ is the true disjunct of 9 and $\mathfrak{R}pd_5$ the true disjunct of 10, and furthermore that d_5 refers to Platero, the donkey belonging to Peter. Step 8 is a simple identity (pm_1), and so the substitution in 9 can go through to yield $\mathfrak{R}pd_5$ ($\mathfrak{R}p[d]$). Despite the different indices (1 and 5), the terms of 9 and 10 ($\mathfrak{R}m_1d_5$, and $\mathfrak{R}p$) refer only to Platero (not to Peter and Platero). Since Platero has the property \bar{D} (donkey), he has the name (wanderterm) d_5 , and since he has the relation \mathfrak{R} to “this man,” m_1 (Peter), he has the mane $\mathfrak{R}m_1$. This latter name could be construed as another wanderterm or it may be taken as a proper name (or description): “the property of—or thing owned by—this man,” indicating Peter. The proper name $\mathfrak{R}m_1$ (or the corresponding wanderterm) would be of a special type, since it contains a wanderterm (m_1).

Let us also consider the argument hawing an infinite term ($-d$: “nondivine”) in 3.222. The expressions “ $\mathfrak{R}[-d]$ ” and “ $\mathfrak{R}-d_2$ ” may likewise be taken as proper names of a special type since they contain a quantified term ($[-d]$) or wanderterm ($-d_2$). Note that the indices in step 11 “ $b_7\mathfrak{R}d_1$ ” obviously do not refer to the same thing; b_7 refers to “yon beast of burden” (Brunellus) and $-d_1$ to “this man” (m_1). However, the units making up the sentence—the wanderterm b_7 (“yon beast”) and the proper name $\mathfrak{R}-d_2$ (“the property of this non-divine object”)—do refer to the same thing: Brunellus. So $b_7\mathfrak{R}-d_1$ may be read “yon beast of burden is the property of this man.”

565 “. . . nam si totalia subjecta sumantur in praemissis pro extremitatibus, non sunt totalia extrema in conclusione, et si solae determinationes, non sunt totalia extrema in praemissis.”

6. SIMPLIFYING LOGIC

Friar Alonso worked within a logical tradition launched by a group of Spaniards associated with the University of Paris after the restoration of the Nominalists in 1481.⁵⁶⁶ Returning to Spain at the turn of the century, they and their followers published in the first third of the century.⁵⁶⁷ These logicians were soon attacked by humanists for the supposed extravagance and barbarity of their “useless questions,”⁵⁶⁸ and at mid century logic teachers themselves, among them Alonso, sought to simplify and abridge their coursework. The friar said he regretted his own youthful overindulgence in “nonsense,” and in his textbook aimed to avoid the logical “labyrinth.”⁵⁶⁹ This logical “golden age,” as he called it, this “Saturnian kingdom,” he took with him to America.⁵⁷⁰

He and other reformers harshly criticized previous masters for burdening their student’s “tender minds” with “counterfeit, harmful” puzzles, causing them to drop out of the university and loathe this “useful, necessary subject.”⁵⁷¹ Who can read their works, he asks,

without getting angry? Who can use them in logic? After carefully studying them for many months, even years, all you can say is: “Master”, we have toiled the whole night through and grasped nothing.⁵⁷²

Logicians today, of course, may be intrigued by the “useless questions” that Alonso cut from his syllabus, as for example variations in semantic reference, dialogical logic, and the use of complex quantifiers “c” and “d” (he did explain “a” and “b”!).⁵⁷³ But what is so striking is the complexity of his *simplification*. His logic book contains over 100,000 Latin-words (hardly exceptional in his time), his style is unencumbered and dense, and except when he is merely “covering the matter,” meticulous. The present article clearly shows the technical difficulty of his analysis of inference in ordinary language.

566 See W. Redmond, *Self-Consciousness in Latin American Philosophy, The Colonial Experience*, to appear.

567 Vicente Muñoz Delgado, *Lógica hispano-portuguesa hasta 1600, Notas bibliográficas*, Salamanca, 1972.

568 The best known was Juan Luis Vives, *In pseudo-dialecticos*, 1520.

569 “Expertus loquor, et doleo annos consumptos in istis sine fructu. Post exantlatos labores, post juvenis conatus, extendens manum nihil potui invenire nisi tempus irremediabile, deperditum... a Daedali labyrintho essemus liberi” (11A).

570 “Venerunt vero Saturnia Regna, jam Aureum Saeculum, revertuntur ad sanam mentem qui aliquando insanierunt, conversi sunt, et qui obcaecati tunc temporis erant, si adessent nobiscum, recta saperent.” (*Dialectica Resolutio*, Mexico City, 1554)

571 “Deterruerunt, fateor, quam plurimos ab hac tam utili et necessaria disciplina qui eam adulterinis impleverunt dogmatibus et sophismatibus intricatis” (11A).

572 “Quis poterit absque bili ‘Encinam-sine-Glandibus’ ceterosque hujus classis viros legere vel in arte dialectica eis uti? Quos ad menses multos, immo ad annos, si audias et diligenter, dicere poteris, ‘Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus’” (11A; Luke 5:5).

573 11B. For dialogical logic (*oppositiones*): P. Lorenzen, *Mathematik*, Mannheim 1962, and K. Lorenz, *Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkülen*, in: *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung*, 11 (19xx). Quantifiers: 36A, 36B, 38 and, 38B; e.g., “homo est b animal” means $\exists x[Ax \& \forall y[H y \supset x=y]]$, where “A” is “animal” and “H” “homo.”

Mexican Dominican Tomás Mercado was as keen on simplifying logic teaching as Alonso.⁵⁷⁴ He, too, confessed his own excesses, but said he could now laugh at himself and pity his unrepentant colleagues.⁵⁷⁵ Again, logicians today may find topics Mercado eliminated philosophically interesting, such as quantification problems and logical paradoxes.⁵⁷⁶ But his misgivings on the logical analysis of ordinary language are especially relevant to Alonso's work that we have been examining. Formal logic is hard to learn, said Mercado, because of

the many rules and classifications and, to be frank, their uncertainty. For most are based on our ordinary way of thinking and talking that cannot help but be ambiguous and sometimes fickle, and so they occasionally stagger and threaten to collapse. But those who try—many try tirelessly—to shore up and stabilize their rules, as their nature would demand, must bedarken their teaching by bringing in countless brittle, rickety distinctions, by allowing many exceptions (since they squeezed in so many rules and distinctions, their number had to be cut wherever possible), and by piling up answers to powerful objections to their rules that hardly do them justice.⁵⁷⁷

Indeed. While admiring the analytic skills of Alonso and his colleagues and allowing their insights to influence our own understanding of these problems, we may be thankful for the simplification that recent logic has achieved by allowing predicates and quantifiers to affect several individual terms.

ABBREVIATIONS

ca: conjunctive ascent

cd: conjunctive descent

cdu: conjunctive descent in complexive unit

574 *Commentarii lucidissimi in lexlum Petri Hispani* and *Logic magnam Comentarii cum nova translatione textus ab eodem autore*, Seville, 1571. But he cautioned against eliminating too much (pp. 2-3, first prologue)

575 "Nam nostri excessus ita limites excedunt ut qui etiam illis infestamur apprime noverimus, et nunc nostras nugae irridemus, nunc dialecticos in confertissimis sententis irretios et pungentissimis praepeditos sophismatum vepretis collacrimemur" (p. 4, first prologue).

576 "Quid sunt machinationes illae quas veris dialecticae institutis commiscere sophisticissimi solent, veluti hoc inmensum chaos quod excogitarunt, cumulantes literarum commentitias rapsodias 'aaa.bbb,' insolubilium ac reflexivarum lacqueos inenodabiles, nisi centauri et centimani gyges verique cyclopes et laestrigones qui majorem stragem in mentibus edunt quam haec portentosa monstra facerent damni si natura illa procreasset?" (p. 2, first prologue).

577 "Primo animadverto hanc logicam, praesertim parvam (quam "summulas" neoterici appellant), non esse captum admodum facilem, quin forsitan non nihilum difficilem, tum regularum et divisionum multitudine quum earundum (ut libere loquar) incertitudine, utpote quarum pleraeque communi modo concipiendi atque loquendi dumtaxat innituntur, qui non potest non esse anceps et quandoque varius, ac proinde titubare illas non nunquam ac veluti ruinam minari. Qui vero stabiles ac firmes eas reddere, ipsarum natura reclamante, conantur (et conantur indefesse plurimi), necesse est in disciplinam condensas tenebras inducant, innumeris distinctionibus futilibus ac lapsantibus utendo, plurimas exceptiones admittendo, quum intra proprios artis cancellos tot regulae ac distinctiones traditae sint ut conduceret plurimum in minorem numerum (si fieri posset) redigerentur, et argumentis in regulas efficacibus objectis solutiones aggregando vix argumenta solventes." (second prologue, 1rB.)

ce: conjunction elimination
 ci: conjunction introduction
 da: disjunctive ascent
 dd: disjunctive descent
 de: disjunction elimination
 di: disjunction introduction
 dt: distribution in complexive unit
 eqe: existential quantifier elimination
 eqi: existential quantifier introduction
 h: hypothesis (premise)
 i: identity (the i-rule)
 ia: identity axiom
 ie: identity elimination
 ii: implication introduction
 imf: equivalence of negation and infinite term
 J: major term (with middle term in second premise)⁵⁷⁸
 M: middle term (present in both premises)
 mp: modus ponens
 mt: modus tollens
 N: minor term (with middle term in second premise)
 ne: negation elimination
 ni: negation introduction
 r: reiteration (into a subproof)
 rp=: (repetition) definition of “divided sense”
 uqe: universal quantifier elimination
 uqi: universal quantifier introduction

578 The middle, major, and minor terms are defined according to Peter of Spain

XVIII. Das ontologische Argument: Res, Sachverhalte und mögliche Welten

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *Aletheia* (Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein) vol. vii.

Ich kommentiere hier kurz von logisch-metaphysischem Gesichtspunkt aus einige Aspekte des interessanten Aufsatzes von Dr. Josef Seifert über das ontologische Argument der Existenz Gottes vom hl. Anselm. Erstens erörtere ich zwei von F. Brentano vorgebrachte Einwände gegen das Argument, die Seifert kritisiert, und dann, im Kontext der notwendigen Wesenheiten, Seiferts Stellung zum Argument.⁵⁷⁹

1 BRENTANO: EIN ERSTER EINWAND UND DIE FREE LOGIC

1.1 DAS ARGUMENT

Die Einsicht des hl. Anselm betrifft die philosophischen Konsequenzen der Tatsache, daß die (notwendige) Existenz ein Merkmal (wie Frege es ausdrücken würde) des Gottesbegriffes (*id quo majus cogitari nequit*) ist und daß „Gott existiert“ folglich eine analytische bzw. „selbstverständliche“ (nach dem hl. Thomas) Aussage auszudrücken scheint.⁵⁸⁰ Kant und andere Philosophen haben doch gegen das ontologische Argument eben deswegen eingewandt, daß kein analytisches Urteil die (notwendige) Existenz ergeben könne, und Seifert betrachtet (R 881 ff.) in diesem Zusammenhang mehrere ähnliche Einwände von Brentano.⁵⁸¹

Der erste von Brentano bekämpfte ontologische Gottesbeweis, den Seifert behandelt, kann folgendermaßen vereinfacht –und vervollständigt– werden (als Argument A), wobei die fehlenden Schritte, die für die Gültigkeit notwendig sind (wie gesehen wird), zwischen Klammern hinzugefügt werden.

579 „Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument“ (ich verweise darauf mit „R“ plus Seitennummer); siehe Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* [Die bibliographischen Angaben zu allen zitierten Werken finden sich im Literaturverzeichnis am Ende des Textes. Anm. d. Hrsg.]

580 „*Per se notum*“, *Summa theologiae*, 1:2:1.

581 Seifert widerlegt (R 899 ff.) auch andere, oft wiederholte Einwände von Kant: Seifert widerlegt (R 899 ff.): z. B., daß die Existenz kein Prädikat sei und zum Wesen keiner Sache gehöre. Die Existenz ist tatsächlich, sagt Seifert, ein (andersartiges) Prädikat und gehört zu (nur) einem besonderen Wesen: dem göttlichen. Im Mittelalter unterschied man zwischen den Sätzen *tertiū adjacentis* (wo „ist“ als Kopula funktioniert) und *secundi adjacentis* (wo „ist“ auf die Existenz hinweist). In vielen vor kurzen formulierten ontologischen Argumenten (auch in diesem Aufsatz) wird allerdings die Existenz durch die normale Quantifizierung ausgedrückt, die in diesem Kontext die reale, mögliche bzw. notwendige Existenz bedeutet.

A₁ Ein unendlich vollkommenes Wesen existiert notwendig (Prämisse).

A₂ Gott ist ein unendlich vollkommenes Wesen (Prämisse).

also:

[A₃ Ist Gott ein unendlich vollkommenes Wesen, so existiert er notwendig] (aus A₁).

A₄ Gott existiert notwendig (aus A₂ und A₃).⁵⁸²

Von diesem Argument sagt Brentano, die zweite Prämisse (A₂) setze entweder voraus, was noch zu beweisen ist (daß Gott als das vollkommene Wesen existiert), oder bedeute: „Unter Gott versteht man ein unendlich vollkommenes Wesen“, dessen Einschränkung auch den Schluß betreffen müsse (A₄ wäre: „Unter Gott versteht man ein notwendig existierendes Wesen“). Seifert beanstandet diese Kritik deswegen, daß sie falscherweise vermutet, der Beweis gehe mit einem Sprung von der subjektiven Idee auf die objektive Existenz über (siehe 3, unten).

1.2 DAS ARGUMENT IN DER *FREE LOGIC*

Wird dieses Argument aber in der „*free logic*“ umformuliert, würde es vermutlich Brentanos Einwänden ausweichen.⁵⁸³ Die *free logic* unterscheidet sich vom „normalen“ Funktionenkalkül nur darin, daß zwei Quantorregeln, um auf eine Aussage anwendbar zu sein, eine zusätzliche Prämisse voraussetzen müssen, die die Existenz des betreffenden Individuums explizit ausdrückt. Diese Einschränkung ist in diesem Kontext wichtig, denn sie schließt jede stillschweigende Voraussetzung der Existenz aus.⁵⁸⁴

582 Brentanos Text: „Was ein unendlich vollkommenes Wesen ist, den kommt notwendige Existenz zu. Gott ist ein unendlich vollkommenes Wesen. Also kommt Gott notwendige Existenz zu. Also Gott ist“ (Verweise auf Brentano bei Seifert). Ich habe den schwächeren Schluß („Gott ist“), der aus A₄ richtig folgt, weggelassen. Abkürzungen in diesem Argument: V: ein unendlich vollkommenes Wesen sein, g: Gott. Ich setze in diesem Aufsatz die folgenden Symbole voraus:

Np: es ist notwendig, daß p

Mp: es ist möglich, daß p (N und M sind hier metaphysisch zu deuten)

Ex . . . : existiert wenigstens ein x so, daß . . .

Ax . . . : für jedes x . . .

np: nicht p

p>q: p nur wenn q (wenn p, so q)

p&q: p und q

pvq: p und/oder q

Das Argument A:

A₁ Ax[Vx>NEz(x=z)]

A₂ Vg

also:

[A₃ Vg>NEz(g=z)] A₁

A₄ NEz(g=z) A₂,A₃

583 Die Umformulierung C (unten) von Brentanos Beweis A ist mit einem von W. E. Mann (J. Berg zufolge) untersuchten Argument fast identisch: „Definite Descriptions and the Ontological Argument“.

584 In der normalen Logik wird die Existenz durch Festlegung des Universums des Diskurses kontrolliert.

Die *free logic* würde die Ableitung von A_3 aus A_1 im obigen Argument nicht gestatten, denn die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens wird nicht ausdrücklich (in einer getrennten Prämisse) festgestellt. Ebenfalls, obwohl wir in der normalen Logik so schließen dürfen:

1 Hans Adam II. ist der gegenwärtige Fürst von und zu Liechtenstein (Prämisse).

also:

2 Hans Adam II. existiert (aus 1),

ist diese Folgerung in der *free logic* nicht ohne weiteres zulässig, denn der Schluß verlangt eine zweite Prämisse, in der behauptet wird, daß der Fürst tatsächlich existiert. Dieses Argument wäre folgendemmaßen schlüssig (B):

B₁ Hans Adam II. ist der gegenwärtige Fürst von und zu Liechtenstein (Prämisse).

B₂ Der gegenwärtige Fürst von und zu Liechtenstein existiert (Prämisse).

also:

8₃ Hans Adam II. existiert (aus B₁ und B₂).⁵⁸⁵

Das folgende Argument ist demgemäß folgerichtig (die Nummern der Schritte entsprechen denen des folgenden Arguments C):

C₃ Gott ist das unendlich vollkommene Wesen (Prämisse).

C₄ Ein unendlich Vollkommenes existiert (Prämisse).

also:

C₅ Gott existiert (aus 3 und 4 in der *Free logic*).

Das vollständige Argument (C) würde so lauten:

C₁ Ist das unendlich vollkommene Wesen tatsächlich unendlich vollkommen, so existiert es (Prämisse).

C₂ Das unendlich vollkommene Wesen ist unendlich vollkommen (Prämisse).

585 Das Argument (Abkürzungen: h: Hans Adam II., f: der gegenwärtige Fürst von und zu Liechtenstein):

B₁ h=f

B₂ Ez(f=z)

also:

B₃ Ez(h=z)

B₁, B₂ (*free logic*)

Der Schluß buchstäblich: „Etwas existiert, das mit Hans Adam II. identisch ist“. Die erste Prämisse braucht natürlich nicht eine Gleichheit zu sein (z. B. könnte sie „der Fürst lächelt“ sein, in welchem Fall der Schluß „etwas lächelt“ wäre).

C₃ Gott ist das unendlich vollkommene Wesen (Prämisse).

also:

C₄ Etwas unendlich Vollkommenes existiert (aus C₁ und C₂).

C₅ Gott existiert (aus C₃ und C₄ in der *free logic*).⁵⁸⁶

Es ist wichtig zu bemerken, daß die Existenz vom unendlich vollkommenen Wesen und von Gott in diesen Prämissen nicht vorausgesetzt wird. Die erste Prämisse, die eine Anselmische Einsicht verkörpert, läßt sich äquivalent (durch Kontraposition) so ausdrücken: „Existiert das unendlich vollkommene Wesen nicht, so ist es kein unendlich vollkommenes Wesen. „Man könnte das Argument auch mit der notwendigen Existenz formulieren, wie Brentano es tut.“⁵⁸⁷

2 BRENTANO: EIN ZWEITER EINWAND UND DIE MODALEN BEWEISE

2.1 DAS ARGUMENT

Für Seifert ist der zweite Einwand von Brentano, den er betrachtet, origineller und bringt das Wesen von Kants Einwand gegen das ontologische Argument auf eine klarere Form. Das von Brentano kritisierte Argument ist von cartesischer Prägung und kann folgendermaßen (D) umformuliert werden. Ich lasse dabei die epistemischen bzw. sprachlichen Ausdrücke („Wir erkennen klar und deutlich“ und „Wir können mit Sicherheit aussagen“) aus, denn sie betreffen die Stichhaltigkeit des Kerns des Beweises nicht.⁵⁸⁸ Ich stelle die essentialistischen Wendungen „zur Natur gehören“ und „im Begriff enthalten sein“ durch „gehören wesentlich“ dar. Die Begriffe von „durch sich“ und „ewig“ sollen hier mit „notwendig“ einbezogen werden. Auch hier müssen fehlende Schritte hinzugefügt werden.

586 Abkürzungen: V: unendlich vollkommen sein, v: das unendlich vollkommene Wesen (als Abkürzung – so Mann – für den Individuumoperator „ $\exists xVx$ “: „das Einzelding, das unendlich vollkommen ist“):

C₁ $Vv \supset Ez(v=z)$

C₂ Vv

C₃ $g=v$

also:

C₄ $Ez(v=z)$ C₁, C₂

C₅ $Ez(g=z)$ C₃, C₄ (*free logic*).

587 Ein Beispiel (Argument C'):

C'₁ $Vv \supset NEz(v=z)$

C'₂ Vv

C'₃ $N(g=v)$

also:

C'₄ $NEz(v=z)$ C'₁, C'₂

C'₅ $NEz(g=z)$ C'₃, C'₄ (*free logic*)

Der Schluß: „Es ist notwendig, daß Gott existiert.“

588 Der epistemische Aspekt des Arguments scheint jedoch gültig zu sein und könnte leicht eingeschlossen werden, z. B., indem man die oben genannten Ausdrücke gleichsetzt und das „Erkennen“ als „*des dicto*“ funktionieren läßt („Wir erkennen, daß, wenn eine Beschaffenheit ...“).

- D₁ Gehört eine Beschaffenheit wesentlich zu einem Ding, dann ist das Ding so beschaffen (Prämisse).
- D₂ Das notwendig Existieren gehört wesentlich zum vollkommensten Wesen (Prämisse).
- [D₃ Das vollkommenste Wesen ist Gott (Prämisse)].
- also:
- [D₄ Gehört das notwendig Existieren wesentlich zum vollkommensten Wesen, so existiert das vollkommenste Wesen notwendig (aus D₁)].
- [D₅ Das vollkommenste Wesen existiert notwendig (aus D₂ und D₄)].
- D₆ Gott existiert notwendig (aus D₃ und D₅).⁵⁸⁹

Ein Einwand, den Brentano gegen dieses Argument richtet, ist, daß der Nachsatz der ersten Prämisse, „dann ist das Ding so beschaffen“, nicht atomisch, sondern molekular ist und daher „dann ist das Ding, wenn es existiert, so beschaffen“ lauten sollte.⁵⁹⁰ Er folgert mit logischer Richtigkeit, daß der Schluß „Es gibt keinen Gott ohne durch sich notwendige Existenz“ oder laut Seiferts Deutung (R 27): „Wenn es einen Gott gibt, so existiert er notwendig“ erschein sollte. Die „korrigierte“ Form des Arguments (E) laute:

- E₁ Gehört eine Beschaffenheit wesentlich zu einem Ding, dann ist das Ding, falls es existiert, so beschaffen (Prämisse).
- E₂ Das notwendig Existieren gehört wesentlich zum vollkommensten Wesen (Prämisse).

589 “ Brentanos Text:

Wovon wir klar und deutlich erkennen, daß es zur Natur eines Dinges gehört (im Begriff eines Dinges enthalten ist), das können wir mit Sicherheit von diesem Ding aussagen. Wir erkennen klar und deutlich, daß zur Natur des vollkommensten Wesens gehört, durch sich notwendige ewige Existenz zu haben. Also laßt sich von Gott aussagen, daß er durch sich notwendige Existenz hat; d. h. Gott hat durch sich notwendige Existenz.

Abkürzungen hier: v: das vollkommenste Wesen, E: durch sich notwendig und ewig existieren (das Symbol E kann als eine Abkürzung des Abstrakts $\{m \setminus NEz(m=z)\}$ angenommen werden), W: gehören wesentlich zu.

D ₁	AHAX[WHx>Hx]	
D ₂	WEv	
D ₃	v=g	
also:		
D ₄	WEv>Ev	D ₁ (zweimal)
D ₅	Ev	D ₂ , D ₄
D ₆	Eg	D ₃ , D ₅ .

590 AHAX[WHx>Hx] sollte daher AHAX[WHx>[Ez(x=z)>Hx]] sein. Brentano gebraucht seine scholastischen Fachausdrücke „kategorisch“ und „hypothetisch“ (der Nachsatz Ez(x=z)>Hx ist natürlich eine Implikation).

- [E₃ Das vollkommenste Wesen ist Gott (Prämisse)].
 also:
 [E₄ Gehört Gas notwendig Existierten wesentlich zum vollkommensten Wesen, dann, falls das vollkommenste Wesen existiert, existiert es notwendig (aus E₁)].
 [E₅ Das vollkommenste Wesen, falls es existiert, existiert notwendig (aus E₂ und E₄)].
 E₆ Wenn Gott existiert, so existiert er notwendig (aus E₃ und E₅).⁵⁹¹

2.2 MODALE ONTOLOGISCHE ARGUMENTE

Seifert meint (R 27-8), eine Konditionalität wie: „Wenn es einen Gott gibt, existiert er (notwendig)“ würde Gott in ein bloß zufälliges Wesen verwandeln.⁵⁹² Die Implikation

Existiert Gott, so existiert Gott

ist aber eine Wahrheit der Logik, die für alles, auch wenn die Rede von den notwendigen Wesenheiten ist (siehe³), gelten muß. Die Implikation

Existiert Gott, so existiert er notwendig

ist natürlich keine logische Wahrheit (im Sinne von: „Was existiert, existiert notwendig“), aber sie läßt sich doch auf Gott anwenden – eine allgemeinere, durch Kontraposition veränderte Form des Spruches ist vielleicht klarer: „Was nicht notwendig existiert, ist nicht Gott.“ Die Implikation, die den Schluß des von Brentano „verbesserten“ Arguments ausmacht, ist in der Tat eine *notwendige* Wahrheit:

Notwendigerweise: Wenn Gott existiert, so existiert er notwendig,

oder: „Es ist notwendig, daß Gott, wenn er überhaupt existiert, existieren muß“ bzw.

⁵⁹¹ Das Argument E:

E1	AHAX[WHx>[Ez(x=z)>Hx]]	
E2	WEv	
E3	v=g	
also:		
E4	WEv>[Ez(v=z)>Ev] E1 (zweimal)	
E5	Ez(v=z)>Ev	E2, E4
E6	Ez(g=z)>Eg	E3, E5.

Der Schluß wäre ohne Abkürzung: Ez(g=z)>NEz(g=z).

⁵⁹² Er meint auch: „Wenn Gott nur dann notwendig existiert, wenn es ihn gibt, gibt es überhaupt keinen Gott.“ Aus dem Vordersatz, falls er: „Wenn Gott notwendig existiert, so existiert er“ (Np>p ist eine logische Wahrheit) bedeutet, folgt aber nicht die Nichtexistenz Gottes. Die ganze Implikation ((NG>G)>nG) läßt tatsächlich auf die Nichtexistenz Gottes schließen ([[Np>p]>np]>np ist eine logische Wahrheit) –, merkwürdigerweise vielleicht, denn, da [Np>p]>np und p>np äquivalent sind, kann die ganze Implikation als [G>nG]>nG vereinfacht werden, was eine Form der *consequentia mirabilis* wäre.

durch Kontraposition (um D. Bonhoeffer falsch zu zitieren): „Einen, Gott', den es nicht notwendig gibt, gibt es nicht“.⁵⁹³

Das interessante – und paradoxe – dieser von Brentano abgeleiteten Konklusion ist, daß sie (in ihrer notwendigen Form) als eine Prämisse in mehreren vor kurzem vorgebrachten modalen Umformulierungen von Anselms ontologischen Beweisen verwendet wird.⁵⁹⁴ Leibniz hat eingesehen, wie Seifert erwähnt (R 903), daß Gott, wenn er möglich (nicht widersprüchlich) ist, auch wirklich ist.⁵⁹⁵ Brentanos Schluß und Leibniz' Einsicht, wenn sie als Prämisse in einem Argument (F) erscheinen, ergeben tatsächlich im Modalsystem S₅ den Schluß, daß Gott notwendig existiert (siehe 3):

F₁ Notwendigerweise: wenn Gott existiert, so existiert er notwendig (Prämisse).

F₂ Es ist möglich, daß Gott existiert (Prämisse).

also:

F₃ Es ist notwendig, daß Gott existiert (aus F₁ und F₂ in S₅).⁵⁹⁶

Man bemerke, was die Kreisförmigkeit hier blockiert (was die Quantorregeln bei der *free logic* und die Kontrolle des Universums bei der normalen Logik vermeiden), ist die Modalität: Die wirkliche Existenz Gottes ist in den Prämissen nirgends behauptet.

3. WESENHEITEN UND SACHVERHALTE

Der Narr des Psalms kann nach Anselm die Worte (*verba, vox*) „*non est Deus*“ sprechen und sie in seinem Geiste denken (*in corde cogitare*) auch haben diese Worte einen gewissen

593 D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, S. 94.

594 „Modal“ hier bedeutet, daß die logische Gültigkeit des Arguments modale Regeln (nicht nur die des Funktionskalküls) verlangt.

595 „*Ens necessarium . . . in quo essentia includit existentiam, aut in quo sufficit esse possibile ut sit actuale. Ita Deus solus seu ens necessarium hoc privilegio gaudet: quod necessario existat si possibilis est . . .*“ (*Principia Philosophiae* – „*Monadologie*“, 42–43).

596 Fassungen dieses Arguments werden u. a. von C. Hartshorne, *Man's Vision of God, The Logic of Perfection*, N. Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“, A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, C. Dore, *Theism*, angeboten. Hier: G: Gott existiert (als ExDx auslegbar, donde D: die Menge besonderer bzw. aller göttlichen Attribute):

F₁ N[G>NG

F₂ MG

also:

...

F₃ NG

Plantinga vertritt eine leicht kompliziertere Fassung dieses Beweises (siehe Anm. 24). Der bedeutendste Einwand gegen das ontologische Argument, sagt Seifert (R 896-7), ist ein anderer von Brentano, und ist der Schwerpunkt der Kritik des hl. Thomas an Anselm: Wir haben keine „vollständig determinierte und vollkommen adäquate Vorstellung“ von Gott. Aber es handelt sich nur um die Gotteserkenntnis, die für die Gültigkeit der Argumente erforderlich ist; wie Seifert mit Anselm und Descartes andeutet, läßt sich der ontologische Beweis rational begründen, wenn eine zwar unvollständige, aber dennoch wahre Erkenntnis des absoluten Wesens vorhanden ist.

Sinn (*cum aliqua extranea significatione*). Was der Narr jedoch nicht kann, ist „ausgerechnet, was die Sache ist, verstehen (*id ipsum quod res est intelligitur*)“, die von den Worten angedeutet wird (*significans*). Er kann zwar „die schönsten Inseln existieren nicht“ so verstehen, keineswegs aber „Gott existiert nicht“.

Seifert unterscheidet mit Recht auf husserlsche Art zwischen der subjektiven Idee und dem objektiven Wesen: Der Narr hat die Denkmöglichkeit, Gott ohne die Existenz zu begreifen, d. h., er kann die Bedeutung von „Gott existiert nicht“ auffassen, aber ihm fehlt die Seinsmöglichkeit, die Sache durch die reine Wesenserkenntnis zu verstehen. Im ontologischen Argument wird die reale Existenz Gottes also nicht aus dem Begrifflichen, sondern aus dem Objektiven abgeleitet.

Nun, man könnte gegen diese Antwort von Anselm und Seifert einwenden, sie zeige nur, daß der Narr., der sagt, Gott existiere nicht, falls es einen gibt, einfach unrecht, und falls es keinen gibt, recht hat. Der Mönch Gaunilo konnte meinen, die schönsten Inseln existierten und die Stadt Canterbury existiere nicht, aber in beiden Fällen hätte er sich nur im Imtum befunden. Damit das ontologische Argument klappt, muß man zeigen, daß es einen Schlüsselunterschied zwischen einer Täuschung hinsichtlich Canterbury und der schönsten Inseln und einer Täuschung hinsichtlich Gottes gibt.

Gewisse scholastische und moderne Unterschiede können zur Aufklärung dieses Problems beitragen. Die Scholastiker sprachen gewöhnlich von der seelischen, mündlichen und schriftlichen Sprache und seit dem 16. Jahrhundert vom *conceptus formalis (subjectivus)* und *objectivus*.⁵⁹⁷ Ich nenne die formalen Konzepte (im weiten Sinne, wobei der Verweis auf Einzeldinge eingeschlossen wird) und die aus ihnen gemachten Bildungen *seelisch* im Sinne, daß sie sozusagen das Eigentum eines Einzelmenschen sind. Den Sinn dieser seelischen Begriffe und Bildungen nenne ich *inhaltlich*, so daß man sagen kann, daß die formalen Begriffe mehrerer Menschen manchmal denselben Inhalt bzw. dieselbe „Bedeutung“ haben.

Ich kennzeichne die grundlegende seelische Bildung als *Urteil* und dessen ausgesprochenen, geschriebenen, abgespeicherten usw. Formen als *Sätze*; ich nenne die entsprechende inhaltliche Bildung die *Aussage*. Leugnungen von Aussagen (z. B., daß es keinen Gott gibt) und modale Bestimmungen davon (daß es einen Gott geben kann bzw. muß) sowie Kombinationen davon (durch „und“, „wenn . . . so . . .“ usw.) sind selbst als Aussagen zu betrachten. Man darf sagen, der geschriebene Satz „Canterbury existiert“ drückt die betreffende Aussage aus und das seelische Urteil stellt sie dar.

Allgemein ist eine Aussage wahr, falls sie einem *Sachverhalt* entspricht.⁵⁹⁸ Man darf auch sagen, ein Sachverhalt bezieht Wesen(heiten) im phänomenologischen Sinne mit ein.

⁵⁹⁷ G. Vázquez, S.J., gest.1604.

⁵⁹⁸ Ich setze eine Korrespondenztheorie der Wahrheit (*adequatio intellectus et rei*) voraus, die mit einem phänomenologischen Realismus kompatibel ist, dessen Methode „radikal neu formuliert“ wird, um die Einklammerung der Realexistenz zu überwinden; siehe Seifert, „Schelers Denken des absoluten Ursprungs. Zum Verhältnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosophie zum ontologischen Gottesbeweis“.

Die Sachverhalte sind weder seelisch noch inhaltlich, sondern gehören zum *sachlichen* Gebiert, das mit den phänomenologischen „Sachen“ und vielleicht mit dem Anselmischen „*id ipsum quod res est*“ verwandt ist.⁵⁹⁹

Um zu sagen, daß eine Aussage wahr oder falsch ist, muß man den fraglichen Sachverhalt mit der *modalen* Dimension in Beziehung bringen. Ich werde die modalen Ausdrücke „wirklich“ „möglich“ und „notwendig“ folgendermaßen verwenden. Die Aussage daß Canterbury da ist, ist wirklich und möglich, nicht aber notwendig wahr. Daß die schönsten Inseln da sind, ist möglich, aber weder wirklich noch notwendig wahr. Daß es einen Gott gibt, ist notwendig, wirklich und möglich wahr.

Um diese modale Dimension auszulegen, verwende ich die Semantik der möglichen Welten.⁶⁰⁰ Sachverhalte, die in der realen (*actualis*) Welt bestehen, heißen *wirklich*, Sachverhalte, die in wenigstens einer (nicht unbedingt der realen) Welt bestehen, heißen *möglich* und die in allen Welten bestehenden Sachverhalte heißen *notwendig*.

Eine Aussage ist *wirklich* (*wahr*), wenn sie einem in der realen Welt bestehenden Sachverhalt entspricht, d. h., wenn sie in der realen Welt wahr ist. Eine Aussage ist *möglich* (*wahr*), wenn sie einem Sachverhalt entspricht, der in mindestens einer Welt (die die reale oder eine nichtreale sein mag) besteht, d. h., wenn sie in mindestens einer möglichen Welt wahr ist. Eine Aussage, die einem Sachverhalt entspricht, der in allen Welten besteht, d. h., die in allen möglichen Welten wahr ist, ist *notwendig* (*wahr*). Die Aussage, daß die schönsten Inseln existieren, entspricht vermutlich einem möglichen Sachverhalt, und die Aussage, daß Gott existiert, entspricht einem Sachverhalt, der in allen möglichen Welten besteht, d. h. sie ist in allen Welten wahr.

Eine Aussage ist *unmöglich* (*wahr*) bzw. notwendig falsch, wenn sie keinem Sachverhalt in irgendeiner Welt entspricht, d. h., wenn es keine Welt gibt, in der sie einem Sachverhalt entspricht (man darf von „Konstruktion“ in diesem Sinne sprechen). Daß ein hölzernes Bügeleisen (Brentanos Beispiel) existiert, ist unmöglich. „Ein hölzernes Bügeleisen existiert“ kann natürlich geschrieben werden, und es gibt auch einen darauf bezüglichen seelischen Gedankenvorgang, der eine inhaltliche Aussage darstellt. Was es jedoch nicht gibt – in irgendeiner Welt –, ist ein entsprechender objektiver Sachverhalt, denn die Wesenheiten <hölzern> und <Bügeleisen> kommen hinsichtlich desselben Gegenstands in keinem Sachverhalt zusammen.⁶⁰¹

Folglich konnte Gaunilo natürlich ohne weiteres sagen: „Die schönsten Inseln existieren nicht“, denn die fragliche Aussage entspricht einem in der realen Welt bestehenden

599 Obgleich „sachlich“ und „inhaltlich“ hier einen weiteren Sinn haben, lassen sie an die traditionellen Universalien *ante und post rem* denken (diese Einsicht verdanke ich J. A. Weisheipl).

600 Leibniz hat den Ausdruck gebraucht, und die Problemstellung war den Scholastikern wenigstens seit dem 14. Jahrhundert bekannt (L. Molina, S.J., gest. 1600, hat in diesem Sinn von den *ordines rerum et circumstantialiarum earum* (gesprochen) und ist vor kurzem von S. Kripke u. a. technisch ausgearbeitet worden.

601 Ich gebrauche Winkelklammern „< >“, um auf sachliche Wesenheiten anzuspielden.

Sachverhalt: daß die Inseln nicht da sind. Und es wäre ein Fehler gewesen, wenn er gesagt hätte: „Canterbury existiert nicht“, denn die mit diesem Satz zusammenhängende Aussage entspricht keinem wirklichen Sachverhalt. Und der Narr des Psalms irrt sich, wenn er sagt: „Gott existiert nicht“; die Aussage entspricht nämlich keinem Sachverhalt, nicht nur in der wirklichen, sondern in irgendeiner möglichen Welt.

Und dies ist der Unterschied zwischen den Irrtümern in bezug auf Canterbury und auf Gott. Die Leugnung der Existenz von Canterbury ist zwar in der realen Welt falsch, nicht aber in jeder möglichen Welt, da die Wesenheiten <Canterbury> und <nichtexistierend> in unendlich vielen möglichen Welten in bezug auf denselben Gegenstand zusammenkommen (unter denen sich die wirkliche Welt nicht befindet). Aber der Narr kann nicht „objektiv“ denken, es gibt keinen Gott; sein Urteil stellt nämlich eine unmögliche Aussage dar, die keinem Sachverhalt in irgendeiner möglichen Welt entspricht, denn die sachlichen Wesenheiten <id quo majus cogitatio neuit> und <nichtexistierend> kommen bezüglich desselben Gegenstandes in keiner Welt vor.

Solche Unvereinbarkeiten spiegeln sich in den ontologischen Beweisen. Eine Glosse durch mögliche Welten kann veranschaulichen, wie die Aussage, daß es keinen Gott gibt, mit den Prämissen des obigen modalen Arguments F durch alle Welten in Widerspruch steht. Die folgenden Erläuterungen der Schritte des Arguments sind mit den darauffolgend Schema (wo nur zwei mögliche Welten, die wirkliche und eine bloß mögliche, erscheinen) zu vergleichen.⁶⁰²

- (F'1) Die erste Prämisse (= F1) besagt: Die Aussage, daß das vollkommenste Wesen, falls es existiert, in jeder möglichen Welt existiert, entspricht einem Sachverhalt, der in jeder möglichen Welt besteht – in beiden Welten unten.
- (F'2) Die zweite Prämisse (= F2) besagt: Die Aussage, daß das vollkommenste Wesen existiert, entspricht einem Sachverhalt in wenigstens einer möglichen Welt – sagen wir, in der bloß möglichen (nicht wirklichen) Welt unten.
- (F'a) Diese Prämisse ist die Behauptung des Narren: „Es gibt keinen Gott“, die die Negation des Schlusses (F3) bildet und besagt: Die von diesen Worten ausgedrückte Aussage, daß Gott nicht existiert, entspricht einem in der realen Welt bestehenden Sachverhalt (d. h., die Kombination <das vollkommenste Wesen> und <existieren> bezüglich desselben Gegenstandes in der wirklichen Welt wird ausgeschlossen).

602 Der Beweis F setzt das Modalsystem S5 voraus, dessen Zugänglichkeitsbeziehungen übrigens diese Vereinfachung nicht völlig darstellen können. Zusammenfassung: Aus der Konjunktion der ersten Prämisse F1 und der Negation des Schlusses (nNG) ergibt sich nMG, eine Aussage, die im Widerspruch zur zweiten Prämisse F2 steht. Plantinga hat zwischen den vollkommensten Wesen, das in einer Welt existiert, und dem, das in allen möglichen Welten existiert, unterschieden. Was das obige *free logic* Argument C betrifft, widerspricht die Negation des Schlusses (C5) den Prämissen C1-3.

- (F'1) Aus F'1 und F'2 kann man in der bloß möglichen Welt folgern, daß das vollkommenste Wesen in jeder Welt existiert – d. h., in der bloß möglichen Welt entspricht die Aussage, daß das vollkommenste Wesen in jeder Welt existiert, einem Sachverhalt.
- (F'3) Der Schluß (= F3) wird aus F'1 abgeleitet: Die Aussage, daß das vollkommenste Wesen existiert, entspricht einem Sachverhalt in jeder möglichen Welt – nicht nur in der bloß möglichen Welt, sondern auch in der realen Welt unten.

<i>wirkliche Welt</i>	<i>bloß a mögliche Welt</i>
F'1) Wenn das vollkommenste Wesen existiert	Wenn das vollkommenste Wesen existiert,
So existiert in jeder Welt	So existiert es in jeder Welt.
F'2)	Das vollkommenste Wesen existiert.
F'a) Das vollkommenste Wesen existiert nicht.	
F'b)	Das vollkommenste Wesen existiert jeder Welt.
F'3) Das vollkommenste Wesen existiert.	

Schritte F'a und F'3 bilden in der wirklichen Welt einen Widerspruch. Da das vollkommenste Wesen in jeder Welt existiert, existiert es offenbar notwendig.⁶⁰³ Man bemerke, daß das Argument kein Zirkelschluß ist, denn die Prämissen bedeuten weder die wirkliche noch notwendige Existenz des vollkommensten Wesens (in der zweiten Prämisse F'2 wird nun dessen mögliche Existenz behauptet).

Ist also die Täuschung hinsichtlich der Existenz Gottes und der Existenz von Canterbury letzten Endes mit dem Unterschied zwischen Irrtümern in bezug auf notwendige und nichtnotwendige Aussagen gleichzusetzen? Denn die Wesenheiten <sieben> und <existent>, z. B., bilden einen Sachverhalt, der in jeder möglichen Welt besteht, da die mathematischen (und andere nichtgöttliche) Wahrheiten notwendig sind. Daher scheint der Narr, wenn er „sieben existiert nicht“ behauptet, dieselben „objektiven“ Probleme zu haben, als wenn er die Existenz Gottes leugnet. Das ontologische Argument würde ja damit scheitern; es würde nämlich zuviel beweisen – und einen „Gott“, den es wie eine Zahl gibt, gibt es nicht.

Aber das ist es ja gerade: Um Gott würde es in diesem Fall nicht gehen. Auch wenn man zugesteht, daß die Aussage, daß sieben nicht existiert, keinem Sachverhalt in irgendeiner

603 Der Narr kann natürlich auch nicht ohne „objektive“ Probleme sagen: „Gott existiert notwendig nicht“, denn <das mögliche existierende Wesen, das, wenn es überhaupt existiert, existieren muß und <nicht-notwendig-existieren> stellen keine sachverhaltliche Kombination in irgendeiner möglichen Welt dar.

Welt entspricht, wird das ontologische Argument nicht dabei widerlegt. Man muß augenscheinlich verschiedene Sinne von „existieren“ unterscheiden – und demgemäß verschieden bewerten. Das vollkommenste Wesen muß auf eine höhere Art und Weise existieren als irgendein anderes Wesen; die Seinsart einer Zahl ist nicht die des Wesens, über das hinaus kein vollkommeneres gedacht werden kann. Die Wesenheiten <vollkommenstsein> und <nur als Zahl existieren> kommen als Sachverhalt in keiner möglichen Welt vor.

Drei Gegensätze zwischen dem Seelischen oder Inhaltlichen und dem Sachlichen konvergieren also in der Diskussion des ontologischen Arguments: Anselms Vergleich der Worte des Herzens und deren „Außenbedeutung“ mit der „verstandenen“ Sache; Seiferts Unterschied zwischen dem Begrifflichen, Subjektiven und den Wesentlichen, Objektiven; und meine Anwendung auf diesen Kontext der Beziehung der Aussagen zu den durch die möglichen Welten bestehenden Sachverhalten.

LITERATURVERZEICHNIS

Berg, J., „Definite Descriptions and the Ontological Argument“, in: *Philosophical Applications Of Free Logic*, Hrsg. K. Lambert (New York, University Press, 1991).

Bonhoeffer, D., *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (2. Aufl., München, 1954).

Dore, C., *Theism* (Boston: Reidel, 1984).

C. Hartshorne, *Man's Vision of God* (Chicago: Willet-Clark, 1941).

—, *The Logic of Perfection* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1962).

Leibniz, G. W., *Principia Philosophiae*, ;Monadologie“.

Malcolm, N., „Anselm's Ontological Arguments“, *The Philosophical Review* (1960), 41-62.

Plantinga, A., *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

Seifert, Josef, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. (Heidelberg, 1996, zweite erweiterte Auflage 2000).

—, „Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument“, *Theologia*, Fassung Wiener Jahrbuch, Vortrag Universität Wien, 1985.

—, „Schelers Denken des absoluten Ursprungs. Zum Verhältnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosophie zum ontologischen Gottesbeweis“ (Vortrag, 1997, Jena, im Rahmen der Jahrestagung der Internationalen Max Scheler Gesellschaft).

Thomas von Aquin, *Summa theologiae*.

XIX. Libertad y determinación en el Siglo de Oro

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2001.

Datos de publicación: *Ciencia tomista*, tomo 128, n. 416, Sept.-Dic., 2001 (el artículo ha sido revisado).

0. PLANTEAMIENTO

Los análisis escolásticos en torno al libre albedrío en el Siglo de Oro ibérico e iberoamericano son relevantes para la controversia actual sobre el determinismo, doctrina que reduce la libertad en último término a las leyes físicas. Pero para los escolásticos se desplaza la argumentación a un nivel superior; a saber, a la relación entre la libertad humana y la causalidad divina. Pues si Dios lo causa todo, hasta las decisiones de los hombres, ¿cómo pueden éstas ser libres?

La libertad humana, pues, está amenazada por dos “omnicausalidades”: la *física* y la *divina*, y el indeterminista teísta que defiende tanto el libre albedrío como la existencia del Dios ortodoxo tiene *dos* desafíos: le toca reconciliar el libre albedrío no sólo con la determinación física sino también con la divina. Los dos dilemas evidentemente se vinculan, pues la misma legalidad física postula la actualización divina. El problema más radical, pues, será la distinción, dentro del proceso de decisión humano, entre lo que hace el hombre y lo que hace Dios.

Los escolásticos llamaron *concursum* a esta relación o a este contacto entre la decisión humana y la acción divina. Y su tratamiento del concurso (que se asocia con la controversia *de auxiliis*— cómo Dios “ayuda” la conducta humana) es en efecto una de las discusiones más profundas de la libertad humana en la historia de la filosofía.

Estos debates presuponían la doctrina tomista de la libertad. Primero, pues, resumiré —sin miras a una exégesis— las dos cuestiones sobre la voluntad y el libre albedrío en la *Suma teológica* de santo Tomás (1:82-83). Luego estudiaré, valiéndome del instrumental filosófico actual de la modalidad (“modal” en este contexto significa la posibilidad, necesidad, contingencia...), unas intuiciones fundamentales de esta “segunda” escolástica. En particular, quiero mostrar no sólo que estas intuiciones ya forman parte de la problemática actual de la libertad, sobre todo en la filosofía “analítica”, sino incluso cómo *contribuyen* a la discusión actual. Al final comentaré brevemente un problema acerca de la libertad con relación a la omnisciencia divina.

Mi estudio, pues, no será principalmente histórico sino *temático*. Es en todo caso un proceso recíproco: el historiador debe entender las ideas que investiga, y las investiga, en este caso, para rescatarlas para el uso filosófico. Tal vez una razón por la cual los brillantes avances de los escolásticos en la cuestión de la libertad han caído en el olvido es porque se debilitaron los instrumentos analíticos necesarios, sobre todo en el área de la sintáctica y semántica modales, para captar su pensamiento y apreciar su relevancia. De estos instrumentos, si no me equivoco, disponemos ahora. Pero hay que recordar que los escolásticos desarrollaron la lógica modal y también una semántica de los mundos posibles (L. Molina habló de los *ordines rerum et circumstantiarum earum* aproximadamente en el sentido de “mundos posibles”). En mis estudios seguiré principalmente al filósofo escolástico reciente J. Gredt en su *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, tomo 2, p. 272 ss.

Uso los siguientes símbolos lógicos como abreviaturas (no es necesario saber lógica para entender este ensayo). Las letras p y q hacen las veces de cualquier proposición o situación (estado de cosas, *state of affairs*, *Sachverhalt*). Las siguientes conectivas unen proposiciones: $p \supset q$ (si p entonces q), $p \& q$ (p y q), $p \vee q$ (p y/o q), $p \leftrightarrow q$ (p si y sólo si q). La tilde indica la negación: $\sim p$ (no p). Los operadores modales son $\Box p$ (es necesario que p— p es verdadero en todo mundo posible), $\Diamond p$ (es posible que p— p es verdadero en al menos un mundo posible), y ∇p (es contingente que p, en el sentido de que tanto p como $\sim p$ son posibles: $\Diamond p \& \Diamond \sim p$). El operador epistémico Sfp se lee “Fulano (cualquier persona) sabe que p”. Las abreviaturas extralógicas se introducirán en su lugar.

1. TOMAS DE AQUINO

Hay al menos tres aspectos notables de la concepción de Tomás de Aquino (y de otros colegas suyos) de la libertad: disponían de una *antropología filosófica* capaz de fundamentar la libertad, incluían la *racionalidad* en el proceso de decisión libre, y empleaban la *modalidad* en su análisis. Los dos primeros aspectos frecuentemente faltan en la discusión actual de la libertad. Santo Tomás cita a menudo a Aristóteles en estos lugares.

1.1 NECESIDAD E INNECESIDAD

Lo primero que hace santo Tomás cuando habla de la voluntad es introducir la modalidad en su exposición. Define “necesario” como “lo que no puede no ser (*quod non potest non esse*)”. Evidentemente se trata de la equivalencia familiar de la necesidad y posibilidad: $\Box p \leftrightarrow \sim \Diamond \sim p$ (las otras son: $\sim \Box p \leftrightarrow \Diamond \sim p$, $\Box \sim p \leftrightarrow \sim \Diamond p$, $\sim \Box \sim p \leftrightarrow \Diamond p$).

Tomás reconoce que la necesidad afecta la voluntad. Pues el hombre no puede sino desear la felicidad como su meta y también tiene que tomar un medio al fin si es el único medio. En el caso de otras opciones donde no se verifican estas condiciones, el hombre puede

escoger. En ningún caso hay es la *necessitas coactionis* o fuerza externa que impida que el agente haga de otra manera (*non possit contrarium agere*).

La modalidad será el aspecto clave de la discusión de la libertad en el Siglo de Oro.

1.2 ESTRUCTURA DEL HOMBRE

Los indeterministas actuales, cuando intentan rescatar el libre albedrío del flujo determinado del universo, frecuentemente dicen cosas como que la libertad “no tiene explicación”, que no es “causalidad”, que es “misteriosa” o incluso “divina”; y hay, en efecto, algo de relevancia en todas estas expresiones (3.4). En cambio, santo Tomás y sus colegas y seguidores trabajaban con una antropología en la que tanto la intelección del hombre como su volición se funden con, pero trascienden, la función fisiológica.

El movimiento de la voluntad es una especie de “inclinación”, dice el aquinate, y hay dos clases de inclinación:

- 1) “*natural*” – de la naturaleza física (Aquino contrasta “*natural*” y “*libre*” – pero los dos fenómenos pertenecen a la “*naturaleza*”).
- 2) *voluntaria*– de la voluntad.

Nada puede ser al mismo tiempo obligado (*coactum seu violentum*) y voluntario (*voluntarium*). Pero como dice san Agustín, la necesidad natural –física– no quita la libertad: *non aufert libertatem voluntatis* (1:82:1:ad1). Tenemos pues dos causalidades, las cuales he llamado *física* y *libre*:

- 1) *física*: basada en las leyes físicas: los procesos materiales junto con la fisiología humana. Simbolizo la causalidad física así:

$Fpq,$

“la situación p causa la situación q físicamente”.

- 2) *libre*: basada en la trascendencia humana (entendimiento y voluntad). Para tal causalidad uso la expresión

$Lpq,$

“la situación p causa la situación q libremente”.

1.3 LIBERTAD Y RAZÓN

Tomás es “intelectualista”: el *liberum arbitrium* pertenece a la voluntad no absolutamente sino en *su relación a la razón*. Santo Tomás, con Juan Duns Escoto y otros escolásticos, trata el libre albedrío como una función estrechamente relacionada con la razón (como algunos –pero no todos los– filósofos actuales). La elección, si es libre, es también *racional*. El entendimiento es movido y pasivo, y la voluntad es motriz y activa (1:82:3:ad2). El entendimiento mueve la voluntad en el sentido de que el objeto de la voluntad es el bien entendido– la meta. Pero la voluntad mueve al entendimiento (como mueve otras –pero no todas las– funciones). Hay *interacción*, reciprocidad: la mente “sabe” que la voluntad quiere y la voluntad “quiere” que la mente sepa; el bien es una verdad entendida y la verdad es un bien deseado (1:82:4:ad1). “El conocer” tiene que preceder “el querer” pero “el querer” no tiene que preceder “el conocer” (ad3).

El libre albedrío es un tipo de *función abierta* (*potentia*; no un hábito, el cual restringe la función). Es una función *apetitiva*: le es propio apuntar a algo, *esforzarse por conseguir algo*; el hombre *elige*, escoge una cosa y rechaza otra (1:83:2). Hay, pues, dos elementos en la elección:

- 1) *cognitivo*: la *deliberación* (*consilium*) por la que se juzga que una opción es preferible
- 2) *apetitivo*: la *aceptación* (*acceptatio*) de lo deliberado– éste es el elemento principal (1:83:3).

El libre albedrío, pues, es la función que juzga libremente– pero se trata de la opción decisiva que termina la deliberación.

El santo agrega (ad3) que el apetito no compara nada (es la deliberación lo que compara), pero por escoger una cosa y rechazar otra, su función se parece a un cotejo “por cuanto es movido por la fuerza cognitiva que sí hace comparación”.

Además (1:83:4), hay un paralelismo entre lo aprehensivo y lo apetitivo. La aprehensión incluye tanto la comprensión y el raciocinio como la apatición, la volición, el querer (*velle*) y el elegir (*eligere*).

La raíz de la libertad del hombre, pues, es su racionalidad: “es menester que el hombre tenga el libre albedrío por el mismo hecho de ser racional” (1:83:1). Las cosas carentes de conocimiento funcionan sin juicio, y el juicio mediante el que los animales actúan no es libre, pues su acción es instintiva y se engrana con las “cosas particulares”. En cambio el hombre actúa “a base de una especie de cotejo de la razón (*ex collatione quadam rationis*)”. Cuando se trata de opciones concretas (*particularia operabilia*) *contingentes* (en el sentido de “no necesarias”), la razón no está determinada, pues puede considerar las dos posibilidades alternativas.

2. LIBERTAD

2.1 INDEPENDENCIA DE LA ACCIÓN DIVINA

Santo Tomás apoya el libre albedrío con argumentos muy parecidos a los que se proponen en la discusión actual de la libertad en la filosofía analítica. Si el hombre no fuera libre, dice, carecerían de sentido sus planes y consejos, órdenes y prohibiciones, premios y castigos. Dice que la voluntad *inicia* su propia acción (ST 1:83:1:ad3) y relaciona esta acción con la actualización divina de esta manera:

El libre albedrío es la causa de su propio movimiento, porque es por su libre albedrío que el hombre se mueve a sí mismo a actuar.

Pero no es rasgo necesario de la libertad que lo libre sea la *primera causa* de sí mismo, como tampoco es necesario que algo, para ser la *causa* de otra causa, sea su *primera causa*. Pues Dios es la primera causa que mueve tanto las *causas* naturales como las voluntarias. Y así como no quita de las causas naturales, al moverlas, que sus actos sean naturales, así, cuando mueve las causas voluntarias, tampoco quita que sus acciones sean voluntarias. Más bien *hace esto* en ellas, pues actúa en cada cosa según su índole.

Represento la actualización divina (la “primera causa”) así:

Ap,

“Dios actualiza la situación p”, “Dios hace real la situación p”, “da cuenta existencialmente de la situación p”.

Hay que afirmar, pues, ambas proposiciones:

AFpq

“Dios actualiza la situación de que p cause q físicamente” y

ALpq:

“Dios actualiza la situación de que p cause q libremente”. Así pues, tenemos estas proposiciones:

* Fpq: la causalidad física

* Lpq: la causalidad libre

* AFpq y ALpq: la actualización divina de las dos causalidades naturales.

2.2 CAUSAS INTERNAS

Hoy en día se dice frecuentemente que es el “carácter” o la “personalidad” lo que es la base de las decisiones libres. Pero evidentemente el carácter no explica la libertad si el carácter mismo es determinado por otros factores. Tomás dice que la herencia y el ambiente (diríamos: naturales y “crianza”, genes y estímulos o ambiente) pueden sujetarse a la razón y por ende a la libre elección.

El santo considera esta objeción interesante (1:83:1:0b5): no podemos controlar nuestros procesos naturales porque la naturaleza determina nuestro carácter y por ende nuestras metas. Tomás responde que no hay nada en la estructura humana que sea inconsistente con la libertad. Pues las características de una persona son de dos tipos:

1) *naturales*. Son tanto trascendentes (entendimiento y voluntad) como fisiológicas (instintos, emociones...). Hemos visto que la voluntad no puede sino desear la felicidad. Fisiológicamente el hombre varía en su personalidad (*complexio*) y en sus tendencias, las cuales se deben a causas fisiológicas. Pero estos factores no determinan lo trascendente; más bien las inclinaciones fisiológicas están sometidas al juicio de la razón.

2) *ambientales (supervenientes)*. Son los hábitos y emociones que nos inclinan más a una cosa que a otra. Pero tales inclinaciones también están sujetas al juicio de la razón, por cuanto podemos adquirirlas o eliminarlas.

3. EL SIGLO DE ORO

3.1 LA TRIPLE CAUSALIDAD

3.1.1 La causalidad física

Protagonistas del debate sobre la libertad en el Siglo de Oro fueron el jesuita L. Molina y el dominico D. Bañez. Los jesuitas se inclinaban a la parte de la “izquierda” del dilema *libertad humana – causalidad divina* y los dominicos estaban a la “derecha”. Al mismo tiempo un debate parecido enardecía los ánimos de los protestantes en el contexto de la predestinación; p.ej., los calvinistas estaban a la derecha y los arminios a la izquierda.

El “concurso”, como vimos, es la intersección de la causalidad divina, la actualización (Ap), y la causalidad creada la cual a su vez es física (Fpq) o libre (Lpq). Es importante ver que la palabra “causa” se usa *analógicamente* en los tres casos: F, L y A. Es decir, los tres usos tienen algo en común, pero, como dice Aquino, son más desemejantes que parecidas.

Es fácil confundir lo que hace Dios y lo que hace la naturaleza. Nadie atribuye la acción del viento (V) directamente a Dios sin reconocer que tiene una causa física: la diferencia

en presión atmosférica (P). Pero hay gente religiosa que niega que la configuración genética del hombre, su ADN (ácido desoxirribonucleico), se deba a las leyes de la evolución (mutaciones y la selección natural). Es decir, admite que el viento se debe a causas físicas (FPV) pero no que las tenga la configuración del ADN humano (FEG, donde E indica el proceso evolutivo y G la estructura genética humana).

El teísta que acepta no sólo las leyes de la meteorología sino también las de la evolución sostendrá tanto FPV como FEG— pero insiste en que Dios actualiza *todas* estas situaciones, AP, AV, AE, AG— y también las de la causalidad física: AFPV y AFEG. La “creación especial” del hombre individual será un caso particular de la actualización divina; la “tercera” escolástica, el neotomismo de este siglo, ha expresado esta concepción diciendo que el cuerpo humano puede evolucionarse, pero el alma es creación de Dios.

Si es que surgen eventos sin ser causados físicamente, como alegan algunos científicos, su aparición no prescinde de la actualización divina. Por ejemplo, si el evento subatómico S no tiene ninguna causa física, hay que explicar su origen: AS. Algunos escolásticos —la cuestión fue debatida— habrían dicho que en tal caso hay *más* necesidad de la actualización divina, pues el evento S tendría que ser “premovido (*premotum*)”. La teoría sostenida hoy por todos los físicos, a todas luces, es la del “gran pum”. El desenvolvimiento del universo material a partir de la “explosión” inicial, podría suponerse, sería interrumpible sólo por la libertad humana y un cambio en el proceso de actualización divina. Como santo Tomás notó, este desenvolvimiento, por ser una cadena o “serie *per accidens*” de causas, podría ser eterna; en cambio, la relación de la actualización es *per se* y su “serie” tiene que tener un punto de partida: Dios.

3.1.2 La causalidad libre

Hemos visto (2.31) que para Tomás la causalidad libre postula la actualización divina. Aquí también hay que tener cuidado de la palabra “causar”, pues también es analógica su aplicación a la naturaleza física y a la libertad— el uso es más desemejante que semejante. Richard Taylor sugirió que se usasen otras palabras (“originar”, “iniciar”, “ejecutar”) para distinguir la causalidad libre de la física.

Digamos que César decide libremente cruzar el Rubicón (R: César cruzó el Rubicón) y que el proceso libre de decidir (D: César decide libremente...) hace que tome las medidas para cruzar el río (LDR). Hoy este proceso decididor o “iniciador” D se define a menudo como “no debiéndose al estado previo del universo físico” — y sería algo parecido al supuesto (¿ficticio?) evento físico carente de causa física. Lo importante es que tiene que ser actualizado por Dios (AD), como cualquier otra situación contingente. Por lo tanto, el teísta admitiría:

Estos filósofos recalcaron que el acto volitivo y la actualización divina ocurren *simultáneamente*— a pesar de que nos *parezca* que hay una doble prioridad temporal:

* Cuando pensamos en una implicación $p \supset q$, nos parece que el antecedente (p) ocurre antes del consecuente (q). En el presente caso ($D \supset DC$) nos parece que el antecedente (D) precede el consecuente (AD), es decir, que la decisión de César ocurre antes de la actualización de Dios. Pero, insistían, esta impresión es falsa, pues las dos situaciones, D y AD , ocurren al mismo tiempo.

* Cuando pensamos en un acto causal como AD , por el cual Dios “causa” o actualiza (A) la decisión de César (D), nos parece —falsamente— que la causa (A) ocurre antes del efecto (D).

3.2.2 Los bañecianos

Podemos aislar dos principios modales que los dominicos propusieron; los llamaremos:

1) El principio de la *necesidad*:

$\Box[AD \supset D]$,

“es necesario que si Dios actualiza (y determina) a César para que decida cruzar el Rubicón, entonces César decide cruzar el Rubicón”.

2) El principio de la *posibilidad*, expresado como vale en el mundo real:

$AD \& \diamond \neg D$,

“Dios actualiza la decisión de César de cruzar el Rubicón, pero es posible que César no decida cruzar el Rubicón”.

Nota que los escolásticos (comentados) observaban que hay que tomar este segundo principio “*in sensu diviso*” (*de re*). El “sentido diviso” significa que el operador lógico afecta sólo *una* parte de una expresión— aquí el operador modal \diamond no rige más que la segunda parte de la conjunción ($\neg D$).

Si tomamos el principio de la posibilidad como implicación estricta (necesaria), $\Box[AD \supset \diamond \neg D]$, podemos expresar las dos proposiciones juntas en una proposición “bañeciana”:

$\Box[AD \supset [D \& \diamond \neg D]]$,

“necesariamente: si Dios actualiza que César decida cruzar el Rubicón, entonces César de hecho así decide, pero es posible que no decida cruzar el Rubicón”.

3.2.3 Combinación

Ahora, como reconciliación de las posiciones jesuita y dominica, juntamos los dos principios (tomamos el molinista en su forma necesaria). Agregar el principio molinista a la implicación bañeciana tiene el efecto de convertir ésta en una equivalencia o coimpliación. O sea que la conjunción del principio molinista ($\Box[D \supset AD]$) con el bañeciano ($\Box[AD \supset [D \& \diamond \sim D]]$) es equivalente a

$$\Box[D \leftrightarrow [AD \& \diamond \sim D]],$$

fórmula que podríamos llamar el *principio del concurso*: “necesariamente: César decide cruzar el Rubicón si y sólo si Dios actualiza su decisión y es posible que no decida cruzar el Rubicón”. La expresión general (con la variable p en vez de la constante D) del principio del concurso sería:

$$\Box[p \leftrightarrow [Ap \& \diamond \sim p]].$$

3.3 NECESIDAD LÓGICA Y FÍSICA

Si se objeta que *cualquier situación* que Dios actualiza (no sólo que el hombre actúe libremente) es contingente, pues podría ser de otra manera, (no se dice que Dios “actualice” o “cree” lo meramente posible o lo necesario), se responde con una distinción. Como ejemplo de una situación física (no libre), usemos la mutación en la secuencia de nucleótidos de cierta molécula de adn (M); digamos que la alteración de la molécula es causada por la radiación. Ahora bien, sustituyamos a la variable p en el principio del concurso con M:

$$\Box[M \leftrightarrow [AM \& \diamond \sim M]]$$

“necesariamente: ocurre la mutación de la molécula si y sólo si Dios actualiza que se altere la molécula y es posible que no se altere”.

El núcleo de la distinción entre la causalidad física y libre es que aquélla se debe a las leyes físicas y ésta no se debe a las leyes físicas, si bien es compatible con ellas. Podemos decir que una situación como M es *necesaria físicamente* y que una situación como D no es necesariamente físicamente. Tanto M como D son lógicamente contingentes ($\forall M$ y $\forall D$), pues hay al menos un mundo posible en que cada uno es verdadero y hay al menos un mundo en que cada uno no es verdadero. Ni M ni D son lógicamente necesarios ($\sim \Box M$ y $\sim \Box D$) porque ni uno ni otro es verdadero en todo mundo posible.

Una situación *físicamente necesaria* ha sido definida frecuentemente como *implicada por las leyes físicas del mundo real*. Si N hace las veces de la conjunción de todas las leyes físicas, “p es físicamente necesario” se expresaría así:

$$\Box[N \supset p].$$

La fórmula evidentemente no significa que p sea verdadero en todo mundo posible (es la implicación $N \supset p$ lo que es necesario lógicamente) sino sólo en aquéllos en que valga la legalidad física del mundo real. “Es necesario físicamente que la molécula se mude” sería:

$$\Box[N \supset M].$$

En cambio, una situación *físicamente posible* se ha definido como *consistente con las leyes físicas del mundo real*:

$$\Box[N \& p],$$

y tanto la mutación como la decisión libre de César son físicamente posibles:

$$\Diamond[N \& M]$$

“en al menos un mundo posible valen las leyes físicas reales y ocurre la mutación de la molécula” y

$$\Diamond[N \& D],$$

“en al menos un mundo valen las leyes físicas reales y César decide libremente cruzar el Rubicón”. Pero la decisión de César *no es necesaria físicamente*:

$$\sim \Diamond[N \supset D],$$

“no hay ningún mundo posible en que las leyes físicas del mundo real impliquen que César decida libremente cruzar el Rubicón”.

El siguiente esquema resume la red de relaciones modales de estas proposiciones:

M es contingente	$\nabla M (\Diamond M \& \Diamond \sim M)$
D es contingente	∇D
M es contingente	$\nabla [N \& M]$
D es contingente	$\nabla [N \& D]$
M es físicamente necesario	$\Box[N \supset M]$
D no es físicamente necesario	$\sim \Box[N \supset D]$
M no es lógicamente necesario	$\sim \Box M$
D no es lógicamente necesario	$\sim \Box D$

De la conjunción del principio del concurso, instanciado con D, y la afirmación de que la decisión de César no es físicamente necesaria podemos inferir (entre otras cosas) que Dios puede negarse a actualizar la elección de César ($\Diamond \sim AD$):

1	$\neg\Box[N>D]$	hipót.: la innecesidad física de la libertad
2	$\Box[D<>[AD\&\Diamond\sim D]]$	hipót.: principio del concurso
	}	
3	$\Diamond\sim[N>D]$	1, equivalencia ($\neg\Box$ equivale a $\Diamond\sim$)
4	$\Box \sim[N>D]$	hipótesis (de 3)
	}	
5	$N\&\sim D$	4, equivalencia ($\neg[p>q]<>[p\&\sim q]$)
6	N	5, elim. de la conjunción
7	$\sim D$	5, elim. de la conjunción
8	$D<>[AD\&\Diamond\sim D]$	2, iteración, elim. del oper. de la nec.
9	$\sim[AD\&\Diamond\sim D]$	7, 8, modus tollens en la equivalencia
10	$\sim AD\vee\Diamond\sim D$	9, equivalencias de Ockham (“D.M.”)
11	$\Diamond\sim D$	7, introducción del oper. de la posibilidad
12	$\sim AD$	10,11, silogismo disyuntivo
13	$\Diamond\sim AD$	3, 4-12, elimin. del oper. de la posibilidad

La conclusión se lee: “puede que Dios no actualice la decisión de César.” Y si se supone que César en efecto decide cruzar el Rubicón (D), podemos afirmar:

$$\Diamond AD\&\Diamond\sim AD,$$

“es posible que Dios actualice la decisión y es posible que Dios no la actualice”, o sea que “es contingente que Dios actualice la decisión libre de César de cruzar el Rubicón” – con otros términos, *sucede* que Dios actualiza la decisión de César, puesto que, como afirma la tradición cristiana, es libre. Si a $\Diamond AD$ aplicamos el principio de la necesidad de Bañez ($\Box[AD>D]$), con mp, y a $\Diamond\sim AD$ aplicamos el principio molinista ($\Box[D>AD]$), con mt, obtenemos la contingencia de D: $\Diamond D\&\Diamond\sim D$.

3.4 PARTICIPACIÓN EN LA LIBERTAD DIVINA

Gredt, en una intuición intrigante (p.298 –la disposición y el subrayado son míos), en que habla explícitamente de “mundos”, dice que Dios “domina toda la voluntad” humana y “a la vez reduce al acto todas las potencialidades halladas en la voluntad”. El concurso ilustra la “maravillosa eficacia” de la premoción; siendo el concurso la relación entre el acto libre humano y el acto libre divino “en el que aquél es participación”. Dice:

Como el acto libre divino (inmóvil en sí mismo)

* libremente origina el ser infaliblemente en *este mundo* [*huic mundo*] de tal manera

* que el mismo acto (sin cambiarse en sí mismo) también podría originarlo en *otro* [*alteri*] mundo,

así, la premoción física (una especie de participación pasajera en la causalidad y libertad divinas) comparte con la voluntad creada que ésta desee infaliblemente de una manera libre; es decir, la misma entidad de la premoción [de la voluntad creada]

* ya que ocasiona infaliblemente el efecto deseado por Dios,

* a la vez comparte también el poder [divino] real de resistir y de desear lo contrario.

Dios, como hemos visto, de tal manera causa que César decida cruzar el Rubicón que también causa que decida no cruzarlo en otro mundo (meramente posible). Pues una analogía se aplica a la acción de Dios, cuya mente y voluntad dan cuenta de la posibilidad y de la creación, y la acción humana, la cual es libre y se apoya en Dios. Así se salve, pues, la legalidad física, la libertad humana, y la potencia creadora de Dios.

4. LIBERTAD Y CONOCIMIENTO

Existe otra dificultad en torno a la libertad y su relación a Dios: el conocimiento necesario de Dios parece oponerse al libre albedrío. Pues si Dios sabe necesariamente cómo el hombre actuará, ¿el actuar también no tendrá que ser como Dios sabe qué será? Y en este caso la acción humana será necesaria. Por lo tanto, el teísta tiene que reconciliar la libertad no sólo con las dos causalidades, física y divina, sino también con la omnisciencia de Dios.

Este problema fue tratado en la primera y segunda escolástica y está ampliamente comentado en la filosofía analítica actual. Santo Tomás ofreció varias objeciones que establecerían el determinismo a base del conocimiento divino mostrando que son incompatibles un acto libre como R y el conocimiento divino de R. Una prueba algo simplificada correría:

1 $SdR \supset \Box R$	hipótesis
2 SdR	hipótesis
}	
3 $\Box R$	1,2 modus ponens.

La primera premisa dice que, si Dios sabe que César cruzará el Rubicón, entonces es necesario que cruce el Rubicón, y la segunda que Dios sabe que p (pues lo sabe todo). La conclusión equivale a la afirmación del determinismo, pues Dios sabe *todo*, no sólo lo que hará César (la prueba podría escribirse con una variable: $\Box p$).

Santo Tomás replicó que la primera premisa contiene un error lógico: la primera premisa se toma equivocadamente *in sensu diviso* (*de re*) – y esta vez vemos que la versión correcta es el sentido compuesto. Diríamos que el operador de la necesidad está mal colocado (*in sensu diviso*), pues debe gobernar a la implicación entera (*in sensu composito*):

1 $\Box[Sdp \supset p]$	hipótesis (formalización correcta <i>in sensu composito</i>)
2 Sdp	hipótesis
}	
3 $Sdp \supset p$	1 eliminación del operador de la necesidad
4 p	2,3 modus ponens.

La primera premisa puede leerse así: “es necesario que ocurra lo que Dios sabe que ocurrirá”.

Es importante notar que la segunda premisa no puede ser necesaria ($\Box Sdp$). *Nadie*, ni mucho menos Dios, puede saber cosas contingentes con necesidad ($\forall p \supset \sim \Box Sfp$, donde “f” hace las veces de cualquier persona). La siguiente prueba muestra esto:

1	∇p	hipótesis
	}	
2	$\diamond p \& \diamond \sim p$	1 definición
3	$\diamond \sim p$	2 eliminación de la conjunción
4	$\sim \Box p$	3 equivalencia modal ($\diamond \sim p \leftrightarrow \sim \Box p$)
5	$\Box Sfp$	hipótesis (contradic. de la conclusión, 11)
	}	
6	\Box $\Box Sfp$	5 iteración
7	Sfp	6 elim. del operador de la necesidad
8	p	7 elim. del operador del saber
9	$\Box p$	6-9 introducción del oper. de la necesidad
10	$\sim \Box p$	4 iteración
11	$\sim \Box Sfp$	5-10 introducción de la negación.

Por supuesto que es necesario que Dios (pero no otras personas) sepa que una proposición contingente es verdadera: $\nabla p \supset \Box Sd \nabla p$ (también: $\Box p \supset \sim \Box Sd \Box p$, $\diamond p \supset \sim \Box Sd p$, $\diamond p \supset \Box Sd \diamond p$, $p \supset \Box Sd p$, $\Box [Sd p \supset p]$, etc.).

Así pueden analizarse semejantes problemas del conocimiento divino y de la libertad humana.

XX. Intellectual Upward Mobility in US Christianity: Prestige vs Truth

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2002.

Datos de publicación: Sensus communis (Lateran University, Rome), vol. 3, nos. 1-2, pp. 125-136.

1. ORIGIN OF THE PROBLEM

A few years ago, I was making a retreat in a Trappist monastery. There I met a man who, although a Protestant, would spend a few days at the monastery whenever he had to deal with a problem calling for prayer and advice. On this particular visit, the man's problem was a bitter dispute that was tearing his church apart. Two factions were at odds on abortion and women clergy. He told me the history of the conflict, and I offered him my analysis, which, he said, exactly reflected the situations (in fact, he urged me to write an article about it). Because we have analogous problems in the Catholic Church, I offer these impressions, which are just that – impressions – and, I fear, rather obvious.

2. THE GENERAL POLARIZATION

My chief point is that the conflict in my friend's church is not confined to his church or to religion but parallels a *more general polarization*. We cannot fully understand religious issues that female clergy apart from this secular polarization. We may also expect that when American-style divisions are not as harsh in other countries, religion will not be affected in the same way.

Abortion, euthanasia, experimenting on fetuses, stem-cell research, affirmative action or diversity, immigration, same-sex marriage, pornography, teaching "values" or handing out condoms in public schools, the environment, women's studies, policing the web, gun control, capital punishment, and policy on Cuba are polarizing issues. Religious people are also opposed on ordination of women and homosexuals, inclusive language, womanist theology, the interpretation of Scripture and dogma, and the relation of religion to ethics, politics, and science. Conflict in the Catholic Church also includes birth control, the married clergy, lay power, academic freedom for theologians, ministry to homosexuals, liturgy, wearing habits...

3. STANCES

Positions on any one of these and other (but not all) debated questions will pair off at two poles, which I will call *fashionable* or *upscale* and *unfashionable*. I use the words of the individuals and groups holding the opinions as well as of the opinions themselves. I make no value judgments at this point; I wish only to characterize the groups in a way with which they themselves may to some extent agree. I choose these terms over more loaded and – for my purposes – misleading ones like liberal/restorationist, trendy/outdated, progressive/integralist, liberated/traditional, heterodox/orthodox, moderate/conservative, sophisticated/naïve, enlightened/benighted, respectable/disreputable, in the know/out of it, or left/right. Actually “up” (fashionable) and “down” (unfashionable) picture better what I have in mind.

In particular, these terms imply nothing about intelligence and competence, formal education, economic status – or the knack of producing strong arguments – of the individuals nor about the truth and functionality of their opinions. The point is that some people enjoy more prestige in our society for taking certain stance and that both they and those who oppose their stances recognize this fact, to the chagrin of the latter. In all fairness it should be stressed that the unfashionable – one-down though they are – are often smart, knowledgeable, cogent, socially sensitive, and may have relatively few axes to grind.

Polarizing issues may involve ideology. By “ideology” I mean a cause that while involving an obviously valid ethical or religious principle, is so simplified that it doesn’t quite fit reality. It goes beyond the immediate situation to color all of reality. Ideology divides people into *we’s* and *they’s* with no middle ground for distinction or compromise. Strong ideology is moralistic: opponents are wrong not only as mistaken but as bad. Organized ideology may be supported by a strong advocacy network with a solid economic base. Ideological people typically do not foresee the adverse effects that the success of their cause might have.

Examples will make my distinction clear. In abortion pro-choice is fashionable and pro-life unfashionable. It is fashionable to want to teach children about sex in public elementary schools, to espouse doctor-assisted suicide, same-sex marriage, and inclusive language. It is unfashionable to support prayer in public schools to wish to retain all-male institutions and to oppose “secular humanism”. “Family values” are unfashionable and “politically correct” opinions are upscale. It is fashionable to support feminist and homosexual agendas but the unfashionable are deeply suspicious of them. In religion, fundamentalists, creationists, and Promise Keepers are unfashionable and feminist exegetes and liberation theologians are fashionable. The unfashionable criticized Clinton’s sex life and the upscale criticized his critics.

The church itself is the main object of the criticism of upscale Catholics. They see its structure as patriarchal; they want lay people to help choose bishops and pastors, and they are displeased when the hierarchy chides fashionable theologians. Unfashionable Catholics are upset about Catholic-bashing in the movies and on TV (especially by fashionable Catholics), hanker after lost symbolism, and are hard on bishops who are not towing their line. The unfashionable welcome Vatican intervention in the life of Catholic colleges and universities but the upscale are suspicious of Vatican interference. Fashionable Catholic activism focuses on things like state executions and unfashionable activism is against things like abortion.

Opinions tend to cluster around people. Chances are that a Catholic who is against the death penalty and for ordaining women will also be for liberation theology and affirmative action and against using “man” in the sense of human being and “He” of God. Both the fashionable and unfashionable demand of their own associates acceptance of their whole nine yards; no deviation is brooked. However, there are plenty of *straddlers*, and this is a very important fact. From this viewpoint, the Pope, who is against both abortion and the death penalty and for both the celibate male priesthood and aid to poor countries, holds for “mixed” beliefs. Straddlers are caught in the crossfire.

4. UPWARD MOBILITY

A person’s opinions often shift. Although movement in either direction, up or down, is possible the usual case is where an unfashionable person becomes fashionable. This is what I call intellectual upward mobility. I do not suggest that the desire to be fashionable is a prime or even conscious motive for changing one’s mind, only that this is what is happening on the ground and that it can be a strong factor influencing the choice of belief. For example, a person raised in a conservative Christian home considers abortion sinful, but he changes his mind, usually in contact with an upscale group. The intellectual upward mobility I am referring to, of course, need not coincide with economic or social upward mobility and has nothing to do with intelligence.

The myth that the upwardly mobile necessarily think more for themselves and the unfashionable follow leaders is false. For people also tend to cluster around opinions. We identify with those sharing our belief system and feel more comfortable with them. Changing groups may entail changing opinions and vice versa. Group, fashionable and unfashionable, obviously network, organize, campaign, have conventions, create buzzwords and follow strong linguistic tabus, hype their cause, gather signatures, publish newspapers and journals, and pass out handbills. National and Public TV and newspaper media tends to be fashionable and AM talk radio unfashionable. The ACLU is mostly fashionable and Dr. Laura is a powerful voice of unfashionable ethics in the USA. Where ideology is strong, there may be deadly hostility, not just tension, between factions.

Polarization is felt to be related to time. Fashionable people think of themselves as the wave of the future and look upon the unfashionable as “turning back the clock” or afflicted with “future shock”. Unfashionable people feel they are defending a precious heritage of perennial value and see the fashionable as selling their birthright for a mess of pottage.

Surprisingly perhaps, the fashionable/unfashionable distinction does not coincide with that between young and old. In fact, remarks have often been made about the graying of upwardly mobile Catholic religious communities and advocacy groups as well as some Protestant churches.

5. TRADITION AND FASHION

And that brings us to the next point. The historic doctrine and practices of Christian and Jewish bodies *tend* – and I stress this word – to be unfashionable, especially in matters touching marriage and family. Christian denominations saw homosexuality, abortion, euthanasia, sex outside of marriage, and divorce as wrong, had all-male clergies, and worshipped in old-fashioned ways. My friend’s church had officially opposed abortion in the past and its ministers had been men. But a number of his fellow churchgoers who felt strongly about feminism, he said, began to take a pro-choice position and to recommend hiring a women minister.

Other members of the church were outraged at what they took to be an attack on the integrity of their beliefs and customs, which, they felt deeply, was ultimately coming from outside their religious traditions. What made it particularly galling was that their fashionable opponents looked down on them as intellectually and morally lacking. At the same time the rebellious members identified more and more with their fashionable allies outside the church whose approval they valued and at whom they aimed their apologetic endeavors.

I asked my friend how it would all play out. He thought for a minute and said both factions were so dug in around their positions that compromise was impossible. The fashionable would take control, he predicted, and the others would go away. And unless these others could regroup, he added, the history of their church, as it was at least, would come to an end.

6. CHANGE AND CRITICAL MASS

Bickering over old and new doctrines (the latter often coming from outside pressures) with the resultant fission is of course nothing new in the history of religions. And what is happening in my friend’s church is not an isolated incident; the same sort of thing has been going on in many mainline Protestant denominations and in Judaism as well in the U.S.A., Europe and elsewhere. Where the fashionable group has gotten the upper hand, doctrine (Biblical exegesis, dogmatics, theology) and practice (worship, spirituality,

morality, counseling) have indeed been deeply altered. Faith loses some of its specifically Christian or denominational character and comes to resemble the surrounding fashionable mindset. *Plus ça change, plus ce n'est pas la même chose.*

This broadening out process is at times so advanced that no behavior sanctioned by secular fashion is seen as wrong (let alone sinful), no fashionable belief is rejected as mistaken (let alone heretical). Indeed, it becomes increasingly hard to state exactly what theological and moral stands the denomination should take, what the minimal belief required for membership is, if any. Christians have reversed or hedged on their churches' age-long teachings on sex and other moral issues. One highly placed churchman has urged a new rite for divorce: now the Church should mark not only the marriage of a man and a woman, he suggests, but also the break-up of their family. Mainline churches, over the protests and/or counter-movements of their unfashionable members, sponsor the marriage of homosexuals and admit them to their ordained ministry. Congregations of homosexuals and even atheists ("humanists") have been formed in Judaism, and Orthodox rabbis have recently questioned the Jewishness of Reform and Conservative Jews. The fashionable World Council of Churches at one point came to see converting non-Christians as less urgent than supporting leftist political movements, thus leaving the evangelizing of all nations to unfashionable missionaries.

Fashionable Christians are not absent from the spiritual fringe. As they repudiate the traditional spirituality of the Church (ascetism has a "Neo-Platonic anti-body bias", humility creates "low self-esteem", original sin is "negative", moral exigency is a "Catholic guilt-trip"), they co-opt not only "Eastern" and "Native American" religion – a borrowing often angrily repudiated by the Native American themselves – but witchcraft, goddess worship, and other phenomena on the current American spiritual scene.

The battles, as in my friend's church, are bloody. They rage not only over doctrine but over economic resources and the control of the seminaries. The wars, whoever wins, are not won easily. Witness the recent painful confrontations in the Southern Baptist Convention. One Episcopal bishop has been tried on a charge of heresy for advocating the ordination of active homosexuals, and the question has divided Methodists, Presbyterians, and Lutherans as well.

The clergy are indeed in the forefront of change, often far outstripping the laity in fashionableness and spreading it through their ministry. They often play down their teaching office by telling their members that they have "come of age" and must make up their own minds on the issues.

Unfashionable denominations on the other hand are aggressive in their defense of traditional values. They take to the airwaves, organize demonstrations, and work to acquire political clout – and provoke a vitriolic response from their fashionable opponents, who think the

unfashionable ought not to be political. The typical danger for the unfashionable is a rejection of anything new touching on religion, and they sometimes become anti-scientific and anti-intellectual. Some are quite unmerciful in their judgements. Strangely, perhaps, both may tend toward fideism: downgrading reason in religion. Upscale thinkers routinely praise the “poetic” in the intellectual history of the church and deride the analytic and logical.

So, the battles within Christendom rage with new intensity as the churches line up on the issues. But with a difference: secular opinion affects unfashionable far less than fashionable religious bodies.

7. FASHION AND LEADERSHIP

What is the practical effect of intellectual upward mobility in the churches? Unfashionable churches and religious groups are apparently among the most successful in retaining and increasing their membership. One study shows that several U.S. mainline denominations which have moved toward the fashionable are losing members, not only in “market share” but, in several cases, in absolute numbers as well. There are now more Muslims and Buddhists in the U.S.A. than members of some of these venerable American denominations. To counteract their losses, some churches have recently launched energetic “evangelization” drives, often following the lead of successful unfashionable congregations, e.g., by introducing charismatic features. Admittedly, speculation on the reasons for increasing and declining membership is a murky area and it is risky to predict long-term results. However, I think we can say something about why a church that affirms tradition has a strong appeal.

People want guidance, especially in the deepest part of their belief system and in their most intimate community. But they want what they see as *responsible* guidance, guidance that works. They are frightened by fashionable attitudes that seem to threaten marriage and family. When a husband and wife seek counseling they want solutions, not divorce facilitation. Parents think their children have enough to worry about without pastors or teachers telling them they might turn out to be homosexual. And they want teachers in public school to forget their “values” and concentrate on showing their children how to solve math problems and write correct English sentences. In short, people want proven guidance that will stabilize and strengthen their families; they need, not *anomie*, but a strong belief system able to stand up to the present social entropy: skepticism and relativism.

They often look in vain to their churches for direction. The churches seem to be giving up their leadership as they give in to secular fashions. When their pastors tell them to make up their own minds, they feel they could do that without a church. Churchmen who condone abortion now that it is socially respectable, and say “until death do us part” no longer holds now that marriage is a rescindable “partnership” and serial polygamy is overtaking monogamy (half of U.S. marriages end in divorce), may appear to people in the pews more led than leading.

8. CHRISTENDOM IN REVERSE

Of course, fashionable churchpeople would be the first to recognize the reality of pluralism and, with Kierkegaard, to advocate an “authentic” Christianity over against Christendom, societies where values and structures are supposedly Christian. Yet they seem to envision a *Christendom in reverse*: not a society imbued with Christian principles but a church increasingly changed by incorporating secular values.

No wonder there is a leadership crisis. I think one of the most significant social changes in our time is the abdication of traditional guides – parents and family, priests and nuns, ministers, rabbis –, in favor of the new industry of behavior professionals. As the churches and families relinquish their moral leadership, the vacuum is filled by a host of therapists, sponsors, certified counselors, psychiatrists, pop psychologists, gurus, workshop facilitators, self-help authors and lecturers, experts on 12-step spin-offs, TV talk-show hosts and trot-outs, news commentators and public-school teachers. Their mindsets, which usually ignore or are openly hostile with traditional worldview and morality, range from the responsible to the eccentric. Instead of helping families to stay together marriage counselors, often divorced themselves, instruct them in graceful failure (“I, too, thought my marriage was forever, but it wasn’t, and I survived, so you can too”). The result of this often-unseemly competition among experts is not only more family break-up but also the confirmation and spread of ethical relativism.

The fashionable feel their churches or communities are alienated, but their ways of “going to the people” tend to secularize religion, while statistics suggest that people want *religio* more than the *saeculum*. The remedy seems to be going in the wrong direction.

9. THE CATHOLIC CHURCH

Much of the above commentary, of course, applies to Catholics (clergy, religious, and lay), and the polarization in the Catholic Church is roughly the same as in mainline Protestant denominations, since their fashionable mindset is similar. Fashionable Catholics identify with like-minded groups outside the Church, and toward them they aim their apologetics. The polarization is as bitter. Fashionable Catholics have ridiculed what they call “Catholic fundamentalism” as a “galloping disease”. And in their zeal to adhere firmly to the traditions of the Church, unfashionable Catholics sometimes defend what they take to be Catholic positions with inquisitorial fervor. I say “take to be” since some, more papal than the Pope, take things like Biblical literalism as the Catholic attitude to the Bible, and, again unlike the Pope, lose their respect for reason in secular hands.

The bishops are often in the middle. Like the Pope, they tend to be fashionable on social issues and unfashionable on family issues. For example, they have spoken out against both abortion and the death penalty and defended the rights both of victims and criminals.

Fashionable Catholics welcome division in the hierarchy, habitually repudiate appeals to ecclesiastical authority in line-staff disputes; unfashionable Catholics criticize bishops and priests for going easy on the fashionable. Actually, we have here a profound difference between the two groups: the unfashionable criticize the social concerns of the Church as left wing and the fashionable criticize the familial concerns of the Church as right wing. They use typical ploys: the fashionable say what the unfashionable think is Catholic is not that old and the unfashionable say what the fashionable think is Catholic is an alien agenda. But woe to him who would reconcile them!

The upward mobility I've been describing has profoundly affected religious life in the U.S.A. A secularizing process whereby upscale attitudes and "causes" overshadow traditional religious charism and symbolism has been a factor in the recent precipitous decline in the number of religious.

10. CATHOLIC CATHOLICITY

On the other hand, the Catholic Church differs from other U.S. religious bodies in ways that will affect the outcome of the polarization. First of all, the very international character of the Church relativizes the polarization among U.S. Catholics. In this it is like the Orthodox Churches and unlike Protestant bodies which are not counterbalanced by a large foreign membership or a strong leadership from abroad. Significantly, the worldwide Anglican Communion and the Church of England itself seemed to be more responsive to what was happening in the U.S. Episcopal Church – until the recent Lambeth conference when unfashionable third-world bishops, to the horror of their first-world colleagues, voted down the ordination of practicing homosexuals.

The U.S.A. shares with some countries in Europe a sort of a "developed-world" moral fashion, visible in the United Nations and in international conferences, for example, on family matters. It represents a powerful cultural diffusion and has been attractive to those making policy for the non-developed world. However, this Euro-American morality has met with stubborn resistance in lands with different – and relatively unfashionable – familial, social, religious, and legal traditions, especially in the third world. This is obviously true in Islamic countries, but it is also true in Latin America, where preachers ultimately from American "sects" (an abusive label used by the fashionable) have great appeal to the people.

Citizens of other lands, Catholics among them, may not welcome American fashionable viewpoints – or unfashionable ones for that matter –, and they may even see them as a form of ethnocentric cultural imperialism. My point is that since secular polarization in the U.S.A. does not affect the Church in other counties as much as it does at home, American fashionable groups do not have the same influence with the Catholic Church as a whole as they do on mainline Protestant bodies. Catholic leadership is much more

cosmopolitan. Fashionable U.S. Catholics are vigorous and influential – but they must compete with millions of Ukrainians, Mexicans, Lithuanians, Spaniards, Poles, Italians, etc. – “ethnics”, as it were, from the American point of view. And this catholicity, which favors restraint, is, I believe, a great advantage indeed of the Catholic Church.

11. ETHNICITY

Ethnicity is indeed a factor in the upward mobility I have been describing. In years gone by many American Catholics continued to hold on to the ways of the old country, and their thinking and acting could differ significantly from more general American belief systems and patterns of behavior. In fact, it was to preserve this difference that they erected – at considerable self-sacrifice – a separate school system from kindergarten through college. Ethnicity of course tended to be unfashionable, and the fashionable may call it a ghetto mentality.

Catholic ethnicity is now in decline. Although there are still pockets of ethnic Irish, for example, now over half of Americans with Irish surnames, I understand, do not claim to be Catholic. Especially as they move up the social ladder, Catholics tend to evolve out of their old traditions and acquire a fashionable mindset, move upward intellectually. Some who never had much religious consciousness or have lost their interest in religion, and some who have opposed teachings like the prohibition of artificial birth control, drift away from the Church. Many, not knowing or caring that the Church has its own spiritual traditions, move to Eastern religions. Others, after losing their religiosity, remain nostalgic and become “meta-religious”: studying the religious phenomenon in anthropology, sociology, history, art and literature, philosophy – even theology and Scripture. Still others who acquired fashionable positions – often in the seventies –, remain highly committed to the Church and work to bring about change in accordance with their views.

However, there are Catholics who are unimpressed by the beliefs the fashionable take for granted. They may see the loss of their Catholic identity, their “differentness”, as just that: a loss. And some intend to get back some of this Catholic ethnicity. I believe this sort of recovery is going on not only in the Catholic Church but in other Christian communities (there is now a concerted effort in many denominational colleges and universities to put back into practice the principles upon which they were founded upon but which they lost in the past).

12. THE CHURCH BEFORE CONSTANTINE

Consequently, many Catholics may not feel the pressure to conform to outside norms, and at the same time they may not expect society to reflect their Catholic principles. They know the move toward pluralism means we are living less and less in a Constantinian Christendom. It does not surprise them that opinion or law in their country may favor same-sex “marriage”, partial-birth abortion and infanticide up to 29 days (or whatever the limit they set), decriminalized “intergenerational” love, etc. Indeed, unfashionable Catholics are more like Kierkegaard than are their fashionable pewmates: they do *not* assume they are living in a Christendom nor are they surprised when there is a gap between many of the values reigning outside the Church and important Christian traditions. They may feel the way Christians felt in the first three centuries of the Church’s existence: submerged in what is, in some ways at least, a pagan society.

But often their religious yearning – spiritual, intellectual, and aesthetic – may not be met in the Church. They may have to seek their Catholic symbolism where it is co-opted into secular – and commercial – settings. Witness the extraordinary interest in Gregorian chant at a time when it is hard to find chant actually being done outside sound studios.

13. A FINAL THOUGHT

The chief point I wish to make is the following. The distinction between fashionable and unfashionable views and the people having them is sociological and psychological. It has nothing to do with the truth or falsehood, let alone the functionality, of the opinions themselves. There is no presumption that the ideas which society considers relatively fashionable are correct or, if put into practice, will be socially advantageous. Personally, I have been struck by the weakness of fashionable arguments in favor of abortion, and I think the destructive effect of widespread divorce on education and other aspects of society is admitted even by the fashionable. Teaching sex in public schools was supposed to combat teenage pregnancy and AIDS, but a recent study shows that girls whose mothers take a firm stand against pre-marital sex without bringing up birth control methods are over twelve times more likely to abstain from sex before marriage. The revolution around 1970 advanced social programs that did not solve the problems, while its liberation from traditional family ethics coincides with the huge rise in illegitimacy and crime in the U.S.A., England and Wales.

I have not been neutral, then, in the sense that I have been more critical of fashionable than unfashionable positions. The reason is that I think it is crucial to de-glamorize fashionable opinion precisely because of the irrelevance of its glamour. The truth value and social benefit of a claim is to be decided on its merits. That is why it is important to face squarely this no-so-subtle social manipulation. Obviously, balance is called for between what is traditional and what is current. If the Church remains in the past, it is cut off from the present. But more importantly, it is also cut off from the present if it has lost its own past, since it has nothing at all to say of itself.

XXI. Ser y poder en la Metafísica de José Aguilar

Tipo de publicación: Artículo especializado.

Año de publicación: 2002.

Datos de publicación: *Ideas y valores*, no. 119, pp. 19-34.

SUMILLA

La metafísica de José de Aguilar, S.J., tercera parte de su *Cursus Philosophicus Dictatus Limae* (Sevilla, 1701), elaborada en estrecho contacto con los movimientos contemporáneos de la escolástica europea y americana, cubre cuestiones que siguen siendo importantes en la filosofía reciente, tanto analítica como fenomenológica. Toca el compromiso existencial y la condicionalidad de las proposiciones, y la concepción de la intencionalidad que presupone hace pensar en la fenomenología. La modalidad es un ejemplo de un tema de importancia fundamental que la escolástica comparte con aproximaciones actuales a la filosofía. Cuando Aguilar y sus colegas consideraban los seres *praecisive*, pasaban su existencia por alto para enfocarlos como posibles, así como hacen los fenomenólogos en su reducción o *epoché* y los analíticos en su distinción entre el mundo actual y los meramente posibles. Pero estos escolásticos hacían más: proseguían el análisis preguntando: en sí mismo, ¿qué es el ente posible? Tal es el tema principal del presente artículo (se agrega una traducción del texto comentado).

The Metaphysics of José de Aguilar, S.J., third part of his *Cursus Philosophicus Dictatus Limae* (Seville, 1701) written in close contact with contemporary scholasticism in Europe and America, treats issues that remain important in recent philosophy, both analytic and phenomenological. He touches on the existential import and conditionality of propositions, and an understanding of intentionality that he assumes recalls phenomenological methods. Modality is an example of a theme of basic importance shared by current approaches to philosophy. When Aguilar and his colleagues considered a being *praecisive*, they disregarded their existence to focus on it as possible, just as phenomenologists have done in their reduction or *epoché* and analytic logicians in their distinction of the actual world from merely possible ones. But these schoolmen did more; they asked further: what is the possible in itself? This is the topic of the present article (a Spanish translation of the relevant text is appended).

1. LA METAFÍSICA DE JOSÉ DE AGUILAR

El padre jesuita José de Aguilar (1652-1708) publicó el curso de filosofía que impartió en Lima –*Cursus philosophicus dictatus Limae*– en Sevilla, 1701.⁶⁰⁴ El curso de filosofía, obra típica de los filósofos escolásticos a partir del siglo XVII y sucesor de los *commentaria* del siglo anterior, contenía el núcleo de la enseñanza de la disciplina: lógica, filosofía natural o física, y metafísica.

Si bien algunos tecnicismos que usa Aguilar nos parecerán extrañas, no es así con su procedimiento ni con el contenido de su filosofía. Un simple vistazo al texto revela una ontología –y también una lógica y una filosofía de la religión– que no andan lejos de estas disciplinas hoy. Su método es parecido al de la filosofía analítica actual: aclaración de los términos usados en la discusión y de las posiciones en torno a ella, argumentación explícita –con la lógica a la vista– para defender su propia opinión y exponer las de sus contrincantes y escudriñamiento de las dificultades de su propia tesis sugeridas por los oponentes.

Hasta los detalles de su tratamiento evocan discusiones en la filosofía actual. Son “fenomenológicos” su puesta de la existencia entre paréntesis (*praecisive*) para enfocar la esencia, su uso de “intencional” del ente y del amor en el sentido que tiene hoy,⁶⁰⁵ su interés en las cuestiones de fundamentación. Asimismo, trata de muchos temas de la filosofía analítica de hoy: el compromiso existencial, la condicionalidad en la interpretación de las proposiciones (como en G. Frege), la diferencia entre definición y equivalencia.

Aguilar comienza su metafísica definiendo el ente desde su *posibilidad*; en efecto, es en la modalidad donde su pensamiento toca nuestra filosofía de manera especial. Uno de los vínculos más importantes entre el pensamiento de E. Husserl, fundador de la fenomenología, y la escolástica estaba en el área de la posibilidad.⁶⁰⁶ Es su *praecisio* del “si es” lo que lo lleva a ver el ser como posibilidad. Los debates en que Aguilar toma parte nos recuerdan las disputas recientes acerca de la modalidad en la filosofía analítica; en realidad su lógica modal es básicamente igual a la nuestra. Su análisis del sentido lógico de la posibilidad como auto consistencia compatible con el ser necesario y real y su consideración de los entes concretos posibles (“criaturas posibles”) evocan la semántica de los mundos posibles. Como los filósofos actuales, combina la lógica temporal con la modalidad. Su tesis tradicional de la necesidad de la posibilidad es demostrable en el sistema modal S₅.

604 El tratado de metafísica se encuentra en el tomo. III, páginas 49ff. También publicó *Tractationes posthumae in Primam Partem divi Thomae*, Córdoba, 1731. Cf. Barreda y Laos, Felipe, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, tercera edición, Lima, Universidad de San Marcos, 1964 (segunda, Buenos Aires, 1937; primera, *Vida intelectual de la colonia*, 1909), Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, 1945, segunda edición aumentada, 1966, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, Sucre, 1948, etc. Las monjas carmelitas de Ayacucho han recopilado el texto de la metafísica de Aguilar en la computadora como parte de un proyecto de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

605 Este uso de “intención” entró en la filosofía reciente de la escolástica mediante Franz Brentano.

606 Véase la comparación de Husserl y santo Tomás de Aquino por Edith Stein; textos comparados en *Knowledge and Faith*, traducción de *Erkenntnis und Glaube* por W. Redmond, Washington, 2000, pp. 36-37.

Pese a la coincidencia parcial de técnica y tema entre la filosofía contemporánea y la escolástica de Aguilar, no hay que ver ésta simplemente como anticipación de aquélla, pues lo que decían los escolásticos, pero no decimos nosotros es con frecuencia de más interés para nosotros que lo que todos decimos.

Una breve ojeada al texto de Aguilar también muestra el estrecho contacto entre la filosofía peruana y la europea –y mexicana– del siglo XVII. Su repaso de las teorías, siempre con cierta originalidad, de sus compatriotas peruanos –Alfonso Briceño, Fernando Garabito de León, Leonardo Peñafiel, Juan Perlín (que se marchó a España), Francisco de la Masa...– revela una animada polémica en Lima en torno a estas cuestiones, las cuales siguen siendo tan difíciles para nosotros como lo eran para ellos. Y su mención de los “ataques peruanos” sugiere que incluso hubo un espíritu de cuerpo. Es evidente también que no había consenso entre los jesuitas sobre los puntos discutidos – ni el Doctor Eximio, Francisco Suárez, estaba a salvo de la crítica.

La metafísica tenía fama de ser difícil, y al principio de su tratado Aguilar dice {76}⁶⁰⁷ que estamos dejando las amenidades de la física para pasar a las zarzas de la metafísica. Sin embargo, se apresura a agregar, no somos como Adán que, tras ser expulsado de Edén, jardín de deleites, se encontró en la tierra de abrojos– pues las espinas metafísicas nos estimulan sin sacar sangre. La metafísica, pues, no es maldición sino bendición.

Antes de entrar en la materia misma, Aguilar detalla sus referencias a la *Metafísica* de Aristóteles y señala las tres áreas de su estudio: la esencia, las propiedades y las clases del ente. En un tratado introductorio describe la naturaleza de la metafísica. La disciplina, explica, es una ciencia, al menos en las cuestiones sobre el ser y sus atributos y sobre Dios. Es también sabiduría y –tal vez sus alumnos difícilmente aceptarían esto– contribuye a la beatitud por el gran alcance de sus principios y por su interés por los objetos más nobles. La metafísica trata principalmente del ser real, pero incluye, por su relación a lo real, los seres puramente conceptuales. Sin embargo, lo “real” para Aguilar como para Suárez es más amplio que lo existente, pues incluye lo “meramente posible”: lo que no existe, pero puede que exista.

De las cinco cuestiones proemiales, la que más interesa a Aguilar es la tercera (60% del tratado), en la que defiende (contra la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio, por ejemplo) la tesis de que la metafísica, como la lógica, no goza sino de una unidad suelta, puesto que el estudioso tiene la opción de unir de varias maneras las áreas (*habitus*) de que consta tradicionalmente. Compara {72-3} la opción de un príncipe que funda una sociedad con tres mil hombres, tomándolos, por ejemplo, de la ciudad de Lima, o con seis mil, tomándolos de todo el Perú. Finalmente, dice, otras ciencias no están supeditadas a la metafísica sino sólo en un sentido amplio e impropio.

607 Los números encerrados en llaves {} se refieren a los párrafos en esta sección de la obra de Aguilar.

El objeto de nuestro estudio –breve y somero, por cierto– será la cuestión ¿en qué consiste el ente posible? Se encuentra en la primera sección del primer tratado de la metafísica sobre el ente en general.⁶⁰⁸ El apéndice contiene una traducción del texto en que Aguilar defiende su propia posición.

2. EL ENTE EN EL SENTIDO MÁS GENERAL

Aguilar introduce su investigación del ente “según su concepto más universal” de la siguiente manera:

Primero hay que tratar del objeto primero y principal de la metafísica. Y puesto que el ser precede el concebirse y el ser físico precede el ser intencional, hay que hablar primero del ente en su ser físico.

Define “ente” como

aquello que [es tal que] no es contradictorio que exista.

La expresión negativa “no es contradictorio” significa “no es inconsistente” o, eliminándose la doble negación, “es consistente”. El ente se define, pues, como lo que es lógicamente coherente o “autoconsistente” en el sentido de que sus predicados esenciales no se contradicen. Puesto que Aguilar define el ente como lógicamente coherente, lo enfoca según su *posibilidad*, pues “ser posible” se toma como “autoconsistente”. “Ente”, pues, no significa sólo lo que existe sino lo que *puede* o *podría* existir.

Aguilar roza la controversia que se remonta a Aristóteles de si el ser es un género:

Si admitimos los conceptos supratrascendentes, “aquello” representa el género en esta definición, por lo que significa lo mismo que “concepto objetivo”. Pero si los excluimos, “aquello” no es un concepto genérico, y la definición no es rigurosa, sino que es como cuasi descripción del ente que de tal manera conviene al ente que no puede convenir a nada más que el ente. {76}

Los conceptos trascendentales son los atributos del ser como unidad, verdad, bien. El concepto objetivo, doctrina del jesuita G. Vázquez, (1604) que es vínculo importante entre el pensamiento escolástico y Descartes, es el *contenido* de nuestros conceptos subjetivos o privados, la presencia objetiva de la cosa conocida en la mente. La distinción que hace Aguilar se aproxima a la diferencia entre la definición y equivalencia (“<>” indica la coimplicación o equivalencia):⁶⁰⁹

* ente =_{df} consistente

* ente <> consistente.

Aguilar tiene cuidado de incluir lo existente en su definición de la posibilidad:

608 Párrafos 76-280, pp. 75-108.

609 Los símbolos lógicos tienen el sentido normal en la filosofía actual: **P**p (es posible que p), **N**p (es necesario que p), p>q (si p entonces q), p<>q (p si y sólo si q), p&q (p y q), p=_{df}q (p se define como q).

“No es contradictorio que exista” no significa que falte la existencia, es decir, [no indica] un ente que existe potencialmente, sino que [significa] la aptitud lógica para existir o sea que [indica] un ente apto para existir, lo cual no excluye la existencia real. De manera que la definición presentada concuerda muy bien con Dios. {76}

No hablamos de lo puramente posible constituido por la negación de la existencia real ni de lo posible creado como tal, sino de lo posible en sí mismo tomado en el sentido restrictivo [*praecisive*] y común lógicamente a Dios y creaturas, a lo que existe y a lo que no existe. {77}

Como en la lógica modal actual, pues, Aguilar toma “posible” de tal manera que valen las siguientes implicaciones:⁶¹⁰

* $Np \supset Pp$

* $p \supset Pp$.

Lo necesario es posible (su ejemplo: Dios, el ser necesario, es posible) y lo real es posible (la creatura, la existencia real, es posible).⁶¹¹

2.1. ¿EN QUÉ CONSISTE EL ENTE POSIBLE?

Por definir “ente” en función de la posibilidad, a Aguilar le incumbe explicar lo que es “posibilidad”. La tarea no sólo exige que defina “posible” con exactitud, sino también que indique su sustento ontológico. ¿Lo posible simplemente está ahí o arraiga de alguna manera en Dios? Y si en Dios ¿cómo? Pues si no se identifica con Dios ni tampoco es creado, ¿qué es? Simo Knuuttila, historiador de la modalidad, notó que para algunos medievales como Juan Duns Escoto lo imposible “lo sería aun cuando Dios, asumiéndose lo imposible, no existiera” y lo posible lógicamente

podría estar vigente [*absolute ratione sua posset stare*] absolutamente por virtud propia, aun cuando no hubiera, asumiéndose lo imposible, ninguna omnipotencia para la que fuera un objeto.⁶¹²

Aguilar plantea una cuestión análoga en la primera sección de su obra:

Preguntamos, pues ¿en qué consiste el hecho de ser alguna cosa posible? A saber ¿en algo absoluto o algo condicionado? ¿Positivo o negativo? ¿Creado o increado? {77}

El cuzqueño Juan de Espinosa Medrano, en su libro de lógica publicado trece años antes del *Cursus* de Aguilar (Aguilar no lo cita en este contexto) resume las posiciones de su tiempo sobre la posibilidad:

los tomistas y escotistas han interpretado las esencias, quiddades o los posibles como entes eternos, reales y completamente independientes en su ser de Dios como causa creadora: sean algo positivo o negativo (como dicen los tomistas), sean algo intencional o inteligible... (que Escoto llama “ente diminuto”), sean finalmente algo posible remoto y fundamental que ni depende del entendimiento

610 Expresamos el objeto de la posibilidad aquí en términos de proposiciones.

611 Para una presentación de la lógica simbólica que incluye los aportes escolásticos, véase Redmond *Lógica simbólica para todos*, Universidad Veracruzana, 2000.

612 *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, 1993, pp. 141, 142, 96, con referencias a Juan Duns Escoto.

divino (como enseña Poncio). Pero sea lo que fuere, para estos hombres es un ente real y no Dios.⁶¹³ Aguilar comienza su investigación examinando nueve teorías en detalle antes de exponer su propia opinión y defenderla contra sus oponentes. Las ocho subsecciones de su tratado son:

- 1) Opiniones de los tomistas– 7,5 columnas
- 2) Rechazo de la opinión de Valencia y de los “nuestros” (jesuitas)– 10
- 3) Demostración de la tesis de Aguilar– 9,25
- 4) Refutación de las objeciones contra su tesis– 12
- 5) Refutación de los argumentos en favor de otras opiniones– 4
- 6) Refutación de los argumentos directamente opuestos a su tesis– 9,5
- 7) Refutación de los argumentos contra la tercera parte de su tesis– 4,5
- 8) Notas útiles para la plena comprensión de lo posible– 8.

3. TEORÍAS RECHAZADAS

Ofrecemos a continuación un resumen de las opiniones contrarias y las refutaciones de Aguilar.

3.1 PRIMERA OPINIÓN

Los tomistas “antiguos”, como los dominicos Tomás de Vio, Cayetano (m1534), y Juan Capréolo (m1444), sostuvieron que lo posible consiste en

cierto ser absoluto intrínseco positivo y real [*actualis*], eterno, tan necesario e improductivo como Dios mismo, por razón del cual se verifican las proposiciones de eterna verdad. {78}

Suárez y otros repudiaron, a veces escandalizados, tal opinión. Dieron varias razones, pero básicamente el problema es que el ser positivo y real o es divino o creado, pero lo posible, si se define así, no parece ser ni uno ni otro. Francisco Albertino, S.J. (m1619), dijo {82} que lo posible recibe el ser de Dios como causa ejemplar pero no eficiente, pues “si, asumiéndose lo imposible, Dios dejara de ser, también lo posible dejaría de ser”. Aguilar responde que la llamada “causa” ejemplar no es causa en el sentido estricto; también nos ofrece un rompecabezas lógico: aunque fuera cierto que si Dios no existiera tampoco habría lo posible, no se seguiría que Dios fuera una causa ejemplar,

pues los posibles no son la causa ejemplar de Dios, y si dejaran de ser, Deus también dejaría de ser, una vez admitida la conexión que defiende. {83}

613 La “defensa de Platón”, *Philosophia thomistica*, Roma, 1688, p. 61, párrafo 36; Juan Ponce, O.F.M., *Cursus philosophicus*, 1643; Redmond, *La lógica en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998, “Latin American Colonial Philosophy: The Logic of Espinoza Medrano”, *The Americas* (Academy of American Franciscan History), vol. 30, n.4, p. 497.

3.2 OPINIÓN 2

La segunda opinión es de los tomistas “más recientes”, como Juan de santo Tomás (m1644), que “disculpan”, dice, a sus antiguos colegas. Lo posible consiste en

la esencia objetiva del ente que no tiene ninguna realidad [*actualitas*] ni de esencia ni de existencia, pero, sí, es abeterna, necesaria, inmutable e incorruptible. {86}

Aguilar la rechaza por la misma razón que la primera: estos pensadores otorgan demasiado ser a lo posible. Se acercan a los planteamientos jesuitas, dice {87}, pero

si dicen esto y buscan refugio en nuestro campamento (pues parecen refugiarse al decir que la esencia es abeterna sólo objetiva, pero no positivamente, y sólo como sustantivo, pero no como gerundio, así los obligó a salir

del campamento, y agrega tres cortos ataques. Suárez había distinguido⁶¹⁴ dos sentidos de la palabra *ens* (forma posclásica del verb *esse*, “ser” como infinitivo): como gerundio presente (“siendo”, pero en latín puede usarse como adjetivo) y como sustantivo (“ser” como “ente”, no infinitivo). *Ens* como sustantivo es lo posible y como gerundio es un caso limitado del ser posible: lo que existe realmente.

3.3 OPINIÓN 3

Según la tercera posición, la del jesuita Telles (m1675), lo posible consiste

en la misma esencia y existencia de la criatura realmente identificadas y es abeterno, positivo, intrínseco, absoluto, real [*actuale*], pero no existente, porque la esencia y existencia no son en acto desde la eternidad sino en potencia. {88}

Aguilar cree que esta postura es más peligrosa para la fe que la primera y le recuerda el error de Wycliffe de que la criatura es desde la eternidad con una esencia real (*actuali*) independiente de Dios.

3.4 OPINIÓN 4

Aguilar dice que la cuarta opinión se atribuye a Escoto y a sus cofrades franciscanos Francisco Liqueta da Brescia (m. 1520) y Pedro Tartatero (m. 1522), y también reseña {94} otra interpretación de Escoto por otros escotistas, como Alfonso Briceño, chileno (m. 1667). Lo posible consiste en

cierto ser [*esse*] positivo diminuto e inteligible causado por el entendimiento divino como causa ejemplar. {90}

614 *Disputationes metaphysicae*, 2:4:9.

La segunda de las tres razones que ofrece Aguilar contra esta teoría es intrigante:

Un ente es posible independientemente del conocimiento de Dios, pues *hombre* no es inconsistente porque sea conocido por Dios; de otra manera todo lo que Dios conoce sería consistente, lo cual es falso, pues Dios conoce lo imposible. {92}

3.5 OPINIÓN 5

Aguilar rechaza la opinión de varios jesuitas “recientes”, sobre todo de Gregorio de Valenca (m1603), discípulo de Suárez y Pedro de Fonseca (m1599), y del escolapio Juan Esteban Spinula (m1671). Lo posible consiste en

cierta denominación extrínseca que viene de la omnipotencia [divina].

Aguilar presenta cinco argumentos en contra. A lo más, dice, la definición explica la posibilidad de las criaturas, pero no la que es común entre Dios y criaturas.

3.6 OPINIÓN 6

La sexta opinión es del “muy sabio” padre Fernando Garabito de León, colega de Aguilar en el Colegio de Lima, que para

el bien común de nuestra sociedad derramó riquezas casi sin número tanto de su ingenio como de su tesoro,

seguido por el “muy sabio” padre Leonardo de Peñafiel {101}. Su expresión es breve pero su contenido difícil:

la negación de la existencia “realizada [*exercitae*]” y real. {101}

Los que defienden la teoría dicen que “posible” no es aplicable a lo que existe ($Pp \rightarrow \sim p$: si es posible que p entonces p no es realmente verdadero). Rechazan, pues, la definición que Aguilar acepta, la cual acarrea $p \rightarrow Pp$ (cuya negación es $p \& \sim Pp$). Lo posible, dicen, no se opone a la imposibilidad sino a la existencia real (Pp evidentemente se opone a $\sim Pp$ y $Pp \rightarrow \sim p$ se opone a p , pues su negación es $Pp \& p$). Sin embargo, agregan que la negación que proponen se asemeja más a una carestía “superable (*tollibilis*)” que a la pura negación— al quitarse la carestía, existe la cosa.

Aguilar ofrece cuatro argumentos para refutar esta teoría {102-106}. En primer lugar, una carestía no puede ser el objeto de la “acción productiva de la omnipotencia” divina. Pues “posibilidad”—la consistencia de los predicados esenciales del ente—y “producibilidad” significan lo mismo. Segundo, cuando la producción divina supera tal negación, la producibilidad de la cosa sigue vigente. Además, la posibilidad es necesaria—cosa admitida por los adversarios—, pero la negación de la existencia, por ser superable, es contingente. Finalmente:

Pedro no es posible porque no exista. Pues nadie *puede* ser por *no* ser. Luego su posibilidad no consiste en la negación de la existencia. {106}

3.7 OPINIÓN 7

La séptima opinión es del “muy sabio” padre Juan Perlin:

una vez de nuestra provincia, pero después célebre maestro de muchos en Europa; {107}
la posibilidad consiste no en la negación de la existencia sino

en la negación de la contradicción e imposibilidad.

El sentido es que la negación de la inconsistencia de un ente junto con la carestía de la existencia, señala que el ente se encuentra en el estado de pura posibilidad, pero la eliminación de tal carestía lo pone en el estado de la realidad. Esta acepción de “posible”, si eliminamos la doble negación, parece indicar la mera posibilidad ($Pp \& \sim p$).

Aguilar vuelve a objetar que ninguna negación puede ser objeto de la acción de Dios ni puede sustentar las proposiciones de eterna verdad: no es inconsistente que se produzca, que exista. Su segunda objeción (a la cual se referirá después, 3.8) reza así:

Pues ya se daría la negación de una negación, porque para ti la no inconsistencia es una negación y se opone a la imposibilidad que excluye, la cual igualmente es negación. {109}

3.8 Opinión 8

La octava teoría, dice Aguilar, se avecina con la anterior de Perlín. Distingue dos tipos de posibilidad necesaria que afecta a las criaturas. La primera es “verificativa de las proposiciones” en torno a las criaturas posibles; consiste

en lo positivo y se identifica con las criaturas.

La segunda es “exclusiva de la contradicción” y consiste

en cierta falta necesaria distinta de todo ente positivo. {111}

Aguilar dice que

el padre Peynado⁶¹⁵ cita para esta [opinión] a algunos recientes— omitiendo sus nombres, tal vez para esquivar los ataques peruanos; también el padre Perlín enmendó su teoría en España. {111}

Introduce su crítica de esta manera:

pero no las esquivo, ni mucho menos la segunda [ver 3.7] sobre la negación de la negación, ni las podrá evitar.

Insiste en que la negación está de más porque si algo es tal que no es inconsistente en sí mismo que exista, excluye toda contradicción en sí mismo.

615 Ignacio Francisco Peynado, S.J., m1696.

3.9 OPINIÓN 9

La última opinión emplea una condición para definir la posibilidad; lo posible consiste

en lo positivo, no distinto de lo existente condicionado. {113}

Es común, dice, a todos los doctores jesuitas: Suárez, Gabriel Vázquez, Santiago Grando (m1632), Fonseca, Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga (m1667) y otros, como también a los tomistas recientes cuya opinión sólo difiere en nombre de la de los jesuitas. La teoría varía según las distintas condiciones sugeridas. Aguilar critica tres versiones; veamos la primera, propuesta por Arriaga:

Lo posible es lo que existe si Dios quiere eficazmente [que exista] o si lo produce o es aquello que si es producido por Dios no lo siguen dos predicados contradictorios. {114}

Aguilar rechaza esta opinión porque no atañe la posibilidad como tal, pues no se aplica ni a Dios ni a las criaturas:

pues la esencia divina y sus atributos son posibles, y porque no dependen de su existencia ni de su producción ni de la voluntad de Dios, no puede verificarse de ellos que existan “si Dios quiere” o “si Dios los produce”.

4. TEORÍA DE AGUILAR

En la tercera subsección Aguilar “presenta y demuestra” su propia conclusión (ver la traducción en el apéndice):

lo positivo, no distinto de lo existente, carente [*absoluto*] de toda condición de la existencia real en cuanto a su ser y en cuanto a su explicación [*explicari*]

(“explicar” aquí se aproxima a “analizar”). Como autor de la teoría nombra al “muy sabio” Francisco de la Masa su profesor de teología.

Dice que su refutación de varios pareceres contrarios ya demostró aspectos de su posición. Por ejemplo, las opiniones seis y siete cuyas definiciones de la posibilidad incluyen la negación de la existencia real o de la imposibilidad, se oponen a su tesis de que lo posible es positivo. Pero su defensa principal son los varios argumentos que formula para establecer las cuatro partes de su teoría.

4.1 PRIMERA PARTE: LO POSIBLE ES POSITIVO

Aguilar, como hemos visto, define la posibilidad de tal manera que el ente necesario y el ente existente son posibles. En su primer argumento dice que los dos tipos de seres existentes son positivos: Dios, como perfección infinita, y las cosas creadas, por ser actualizadas por Dios. Su segundo argumento abarca toda clase de ente: lo que existe o lo que no existe, pero puede existir. Lo posible es tal que *cuando* se pone (lo existente) o *si*

se pusiera (lo inexistente), es consistente, es decir no admite propiedades contradictorias. Aguilar asume que lo consistente en este sentido es positivo. {128-9}

4.2 SEGUNDA PARTE: LA POSIBILIDAD ES COMPATIBLE CON LA EXISTENCIA Y LA NO EXISTENCIA

Aguilar enseña aquí que la posibilidad es compatible tanto con la existencia (de Dios y criaturas) como con la inexistencia de las criaturas. Por ejemplo, quiere mostrar que un ente posible que existe es el mismo ente que era y será *meramente posible* antes y después de existir. Combina aquí, pues, la lógica modal y la lógica temporal. Un ente concreto que existe ahora, si bien nunca ha existido en el pasado y nunca existirá en el futuro, podría existir en el pasado y en el futuro. Aguilar dice que es el mismo ente que existe ahora y que podría existir antes o después, pues se trata de la misma coherencia: “no es contradictorio que exista”.⁶¹⁶ {130} Un ente existente, por existir, dice, “no pierde la consistencia” que tenía antes y después de existir {132}. En la semántica de los mundos posibles la doctrina de Aguilar es análoga a la de los “designadores rígidos”.

En un segundo argumento dice que la existencia de Dios es compatible con su posibilidad, pues su esencia es “ser [esse] de sí mismo” y es esta esencia lo que realmente existe. {135}

4.3 TERCERA PARTE: LA EXISTENCIA NO ES CONDICIÓN DE LA POSIBILIDAD

Aguilar dice {138} que cuando Pedro, por ejemplo, existe, no es autoconsistente porque existe sino porque posee la consistencia por sí mismo. También algo que no es, pero será es posible ahora, por lo que su posibilidad no depende de su existencia futura. Aquí tenemos que ver con la diferencia entre dos interpretaciones de la modalidad. Se ha comentado⁶¹⁷ que los griegos suponían una noción diacrónica de la posibilidad: algo es posible antes de que ocurra o no ocurra, pero “desaparece” actualmente si no ocurre su posibilidad. Los filósofos medievales desarrollaron una concepción sincrónica (la misma que generalmente se acepta hoy): la posibilidad de algo que no ocurre “sigue a la vez” como lo que ocurre. Es evidente que Aguilar comparte la idea sincrónica: lo que existirá es posible ahora cuando no existe y también en el futuro cuando existe.

Agrega {138} que la existencia depende más de la posibilidad que al revés, porque es verdadera la implicación

616 Si definimos Ea (el ente concreto “a existe”) como $\exists x(a=x)$, donde Hp : siempre fue verdadero que p , G : siempre será verdadero que p , V : fue verdadero que p , F : será verdadero que p , tenemos: $H-Ea \& Ea \& G-Ea$ y $VPEa \& PEa \& FPEa$ (véase *Lógica simbólica para todos*, 3.1.3 y capítulos 7 y 10).

617 Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, pp. vii, 120, 8, 9, 38, 57, 138 y *Modern Modalities* (ed. Knuuttila; Kluwer, Dordrecht, 1988), pp. vi-ix; véase J. Hintikka, *Time and Necessity/ Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford, 1973), pp. 107-110.

existe realmente luego puede existir

pero no

puede existir luego existe realmente;

o sea: $p \supset Pp$ es un principio válido, pero no $Pp \supset p$.

4.4 CUARTA PARTE: LA DEFINICIÓN DE LA POSIBILIDAD NO ES CONDICIONAL

Aguilar se opone aquí a definiciones como

lo posible, si existiera, no envolvería predicados contradictorios, prefiriendo la forma “absoluta” o sin condición:

lo posible no envuelve predicados contradictorios.

No ofrece más que un argumento para apoyar su aserto aquí, pero lo explica más extensamente que las otras partes de su teoría y considera una serie de problemas especiales.

4.4.1 El argumento

La proposición condicional, dice, es verdadera, pero totalmente inútil para explicar la posibilidad—“una cosa es ser verdadero otra ser útil” {142}. La razón es que la existencia de una cosa es la actualización de sus predicados esenciales, los cuales se presuponen. {141} Ofrece un ejemplo: si queremos definir la esencia de *hombre* mediante sus predicados esenciales *animal* y *racional*, no hay que recurrir a la implicación (verdadera, por cierto):

un hombre, si existiera, sería [erit] un animal racional cuando basta decir:

un hombre es animal racional.

“Si existiera” no añade nada a la esencia de la cosa, pues la esencia no depende de su existencia. {142} Estos comentarios escolásticos evidentemente evocan la discusión en el siglo XX de la proposición general. Para Frege y B. Russell, “todo hombre es animal racional” se interpreta *condicionalmente*: “para todo x , si x es hombre entonces x es animal racional”, y en efecto carece de compromiso existencial. Sin embargo, lo que Aguilar quiere destacar aquí es que la existencia es distinta del contenido—si se nos permite pedir una expresión prestada a W. Quine, la existencia tiene que ver con la cuantificación, no con los predicados.⁶¹⁸

618 *From a Logical Point of View*, Harper Torchbooks, 1953, pp. 103, 131.

4.4.2 El qué-es y el si-es

A continuación, Aguilar, siguiendo una distinción de Suárez, hace hincapié en el quid de la discusión: no pregunta *si* existe o no lo que es posible sino *qué cosa* es lo posible. {145}. Puede, en efecto, hacerse dos preguntas en torno a la esencia de una cosa: ¿qué es la cosa (qué son sus predicados esenciales)? y ¿es la cosa (existe realmente)? La primera pregunta prescinde de la existencia, pero la segunda se basa en ella. {146} ¿Qué es lo posible? y ¿es lo posible? son preguntas muy distintas, y el “es” tiene dos sentidos distintos: adjetivo (si es o no es) y sustantivo (qué es). {147}. Hay aquí el mismo paralelismo entre *ens* como adjetivo o gerundio (si-es, lo existente) y *ens* como sustantivo (qué-es,⁶¹⁹ lo posible).

Por consiguiente, la proposición no condicional

Anticristo es un animal racional

(Anticristo era el ejemplo clásico de lo que no es ahora, pero será en el porvenir) es verdadera en el sentido del qué-es, afirmándose así la consistencia de los predicados. En cambio, si bien en el sentido del si-es es falsa, es verdadera si se formula como condición:

Anticristo, si existe, será un animal racional,

donde “si” no indica una condición sino significa “cuando”.

Lo que Aguilar niega, pues, es que lo posible deba definirse en dependencia del si-es, no que los predicados esenciales dependen del si-es para existir— en todo caso no viene al caso, pues es el qué-es por lo que se pregunta. {149}

4.3.2 “Absoluto”

Hay otro problema con la proposición

el hombre es posible

en el sentido qué-es. Si decimos que es absoluto y no condicionada parece seguirse que podemos inferir la absolutez de todos los hombres, p.ej., que

Anticristo es posible absolutamente ahora. {150}

En primer lugar, la proposición no es ni absoluta (pues no dice que la cosa sea sin más) ni condicionada (pues no contiene ninguna condición), sino que tiene un sentido restrictivo [*praecisive*]: atañe la posibilidad de la cosa sin tocar su existencia. {151} La proposición es “absoluta” en el sentido de “no condicionada”, pero no es “absoluta” si el adverbio connota la realidad, pues sólo el ente existente es “absolutamente”.

619 Hay que tomar “qué” aquí como pronombre interrogativo (“qué cosa”), no como conjunción (“el hecho de que”); “si” (“*an*” en latín, no “*si*”) significa “si es o no es”.

4.3.3 Intencionalidad

Pero dado que afirmamos la posibilidad lógica –de eterna verdad– de algún objeto que de hecho existe o no existe, ¿realmente podemos prescindir de la existencia al hablar de la posibilidad? {153} Sí, pues el si-es sólo se abstrae de la existencia “por fuera” [*extrinsece*] y “en el modo de significar” – como es objeto de una proposición de eterna verdad, que desatiende el tiempo y la duración. Asimismo, podemos hablar del amor que es “intencional”: el amor siempre tiene un objeto, pero podemos ignorar su existencia. Estos pasajes evocan un sentimiento del *déjà vu*– de la fenomenología actual.

5. ENVÍO

Aguilar termina {155} la defensa de su teoría con estas definiciones formales:

lo posible es un concepto objetivo positivo que no envuelve ninguna inconsistencia de predicados
lo imposible es un concepto objetivo que conlleva una conexión de predicados de los que uno contradice otro en su noción formal.

La consistencia en que consiste la posibilidad también conviene a las cosas que existen, pero no depende de su existencia.

XXII. Presentación y defensa de nuestra conclusión (José de Aguilar)

Tipo de publicación: Traducción.

Año de publicación: 2002.

Datos de publicación: Traducción de la tesis *Cursus philosophicus dictatus Limae*, de José Aguilar en “Lecturas ejemplares,” *Ideas y Valores*, 119, 2002, pp. 145-15496.

TRADUCCION⁶²⁰

[T1. TESIS]

{127} Hay que decir que lo posible consiste en lo positivo, no distinto de lo existente, carente [*absoluto*] de toda condición de la existencia real [*exercitae*] en cuanto a su ser y en cuanto a su explicación [*explicari*]⁶²¹. Algunos recientes han seguido de este modo al muy sabio padre Francisco de la Masa de esta provincia, mi profesor de teología.

La conclusión abarca cuatro partes, las cuales, en efecto, ya quedan bastante bien demostradas por nuestra refutación de las otras opiniones:

* que [lo posible] consiste en lo positivo— por la refutación de las opiniones seis y siete

* que lo positivo no es distinto de lo existente— defendido también en la siguiente sección

* que carece de toda condición— queda demostrada en las objeciones contra la octava opinión.

[T2. DEMOSTRACIÓN]

Sin embargo, también [se demuestra con los siguientes argumentos].

[T2.1] {128} Parte 1 de la tesis

Lo posible consiste en lo positivo.

Argumento 1

[1a] De lo posible increado:

620 [El texto es de la tercera subsección (9 columnas, pp. 84-89, párrafos 127-155) en la que Aguilar defiende su propia posición sobre la naturaleza de la posibilidad. Redispongo algunas partes de los argumentos. La numeración corresponde a la de la edición original.]

621 [*Explicari* y *definiri* se usan en paralelo en 149.]

Lo posible increado es el ente de sí mismo que conlleva [*dicit*] positivamente una perfección infinita.

Es así que sólo un ente positivo es así,
como es autoevidente.

Luego, [lo posible increado es positivo].

[1b] De lo posible creado:

Lo posible creado es, por razón de [*ratione*] sí mismo, producible por la omnipotencia [divina] y [es] el término de su poder [*virtus*] definido como “poder productivo de los posibles”.

Es así que sólo un término positivo, pero no negativo, es producible por la omnipotencia por razón de sí mismo, pues sólo un término positivo, pero no negativo, es verdaderamente producido.

Luego, sólo un término positivo es producible verdaderamente y por razón de sí mismo.

Luego, [lo posible creado es positivo].

{129} Argumento 2: De todo lo posible común según sí mismo a lo creado o increado, a lo existente o no existente:

Lo posible es aquello que, cuando se pone o si se pusiere [*ponatur*],⁶²² no se ponen dos predicados contradictorios; también no le es contradictorio en sí mismo que exista ni que se una con una existencia real [*actualis*].

Es así que sólo el ente positivo es así,

pues lo negativo, si se pusiere [*ponatur*], se pondrían [*ponerentur*] dos predicados contradictorios; también le es contradictorio que exista y que se una con una existencia.

Luego [lo posible en el sentido común es positivo].

[T2.2] {130} Parte 2 de la tesis

Lo posible distinto de lo existente como existente,
no envuelve ninguna contradicción en su concepto objetivo

Argumento 1

“Aquello que puede ser o existir es y se llama posible.”

622 [Aguilar no parece distinguir estrictamente entre el subjuntivo presente e imperfecto en latín.]

Esta proposición mayor es cierta.

“Pero este mismo existente que ahora se da, puede ser o existir antes de ser [cuando era] desde la eternidad y después de ser en el tiempo.”

Esta proposición menor es autoevidente por Eclesiastés, cp.1[:9]: “¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que se hizo? Lo mismo que se hará.” Por lo cual dice que lo que se ha hecho –es decir, lo existente– es lo mismo que lo que se hará –es decir, lo posible–. Si se pregunta, pues, qué es lo posible antes de existir, alguien responderá al punto que es lo mismo que lo que existiría si Dios lo produjere. Por lo que este Pedro existente, antes de existir, es lo que pudo existir y lo que ahora existe. Luego [el existente puede existir antes y después de existir].

Luego esto mismo que existe es posible y, al revés, esto mismo que es posible es lo que existe.

{131} Confirmación 1

Lo futuro es el mismo existente que tendrá la existencia en tal espacio de tiempo y asimismo lo pasado es eso mismo que estuvo existiendo en otro espacio de tiempo.

Luego lo posible será el mismo existente en cuanto [*prout*] no es contradictorio que exista.

{132} Confirmación 2

Pedro, por su existencia actual, no perdió su no-contradicción para existir.

Luego después de que existe sigue siendo no-contradictorio.

Luego el mismo existente es posible y esto mismo que existe,

puesto que la misma definición conviene a los dos [existente y posible].

{133} Confirmación 3

Los predicados de lo existente existen⁶²³ como distintos de todo lo demás.

Luego no es contradictorio que exista,

pues del acto puede inferirse la potencia.

Luego son posibles como tales.

{134} Confirmación 4

Si lo posible fuera algo distinto del existente, el existente como distinto de lo [posible] no sería posible.⁶²⁴

623 [Se dice que un predicado “existe” cuando existe la cosa a que conviene.]

624 [Se ha traspuesto la t en las palabras *existentet* y *esse* que terminan dos renglones seguidos; deben leerse: *existente* y *esset*.]

Luego sería imposible, pues no hay medio entre los dos.

{135} Argumento 2

Se demuestra en particular en torno a lo posible increado.

Lo posible increado es esencialmente lo que es de sí mismo [*ens a se*].

Es así que lo que es esencialmente de sí mismo es lo que existe esencialmente,
ya que no tiene la existencia accidentalmente de otra cosa.

Luego [lo posible increado es lo existente].

Se demuestra en particular de lo posible creado.

Lo posible creado es esencialmente producible por otro, es decir, termina la acción productiva.

Es así que eso mismo que existe es lo que termina la acción productiva, así como eso mismo que puede conocerse es lo que termina el conocimiento.

Luego [lo posible creado es lo que existe].

[T2.3] {136} Parte 3 de la tesis

Lo posible, en cuanto a su ser objeto,
carece de toda condición de la existencia real.

Argumento 1

A Pedro, digamos, no le conviene la no-contradicción si existe sino porque existe.
Pero la tiene de sí mismo.

Luego [es] independiente [*independens*] en su ser de la existencia como condición.

{137} Argumento 2

Anticristo⁶²⁵ es posible ahora, sin embargo, no existe.

Luego su posibilidad no depende de su existencia real como de una condición;
de otra manera, si no se satisficiera [*purificata*] la condición, no sería posible.

625 [Ejemplo clásico de un individuo que no existe ahora pero existirá en el futuro.]

{138} Argumento 3

La siguiente inferencia es válida:

“ $[x]$ ⁶²⁶ existe realmente; luego $[x]$ puede existir”

pero no

“ $[x]$ puede existir; luego $[x]$ existe.”

Luego la existencia depende más bien de la posibilidad que la posibilidad de la existencia.

[T2.4] {139} PARTE 4 DE LA TESIS

Lo positivo en que consiste lo posible
carece [*absolutum*] de la condición de la existencia real
incluso en cuanto a su explicación

[T2.4.1 Defensa]

Argumento 1⁶²⁷

Si bien la proposición condicional:

“si existiere [*existat*], lo posible no envolverá [*involvet*] predicados contradictorios”

es completamente verdadera, es totalmente inútil para explicar la esencia de la posibilidad.

Luego la esencia carece de tal condición también en cuanto a su explicación.

{140} Demostración del antecedente [la proposición condicional es verdadera pero inútil para explicar la posibilidad].

Pese a que toda oposición [*oppositio*] real se refiera a [*sit in ordine ad*] la coexistencia en el mismo sujeto y también que sea cierto que si coexistieran [cosas] opuestas, existirían dos [cosas] opuestas, debemos considerar que la condición “[si] existiera [*existeret*]” es completamente inútil para explicar tal contraste; por ejemplo, las oposiciones acuerdo-disensión y amor-odio se refieren a lo mismo.

Pues ¿quién explicará su oposición con la proposición condicional

“si existiera [lo posible, no envolvería predicados contradictorios]”

626 [La variable equis indica la falta de sujeto aquí.]

627 [No parece haber otro argumento principal.]

o dirá que se oponen acuerdo y disensión porque si coexistieran en el mismo sujeto, dos [cosas] opuestas existirían al mismo tiempo? Pues si fuera cierto la proposición [condicional] presupondría la demostración y explicación de su oposición.

Luego, a pesar de que toda oposición de predicados o falta de oposición que constituye lo posible se refiera al existir y que sean verdaderas las proposiciones condicionales

“lo posible, si existiera, no involucraría predicados contradictorios

y

lo imposible si existiera incluiría predicados contradictorios,”

inútilmente se explican los dos [hechos] con la condición “si existiera”.

{141} Confirmación 1

A fuerza de [vi] la existencia real [*actualis*] sólo se ponen en acto los predicados que la cosa [res] envuelve.

Luego, para demostrar a fuerza de la actual existencia que los predicados contradictorios se ponen aquí y ahora o no se ponen, hay que probar primero que la cosa envuelve tales predicados.

Pero que la cosa envuelve predicados contradictorios o no los envuelve es igual a ser la cosa posible o imposible.

Luego antes de llegar a la existencia debería suponerse que lo posible y lo imposible es probado y explicado.

{142} Confirmación 2

Para explicar la esencia del hombre es totalmente inútil recurrir a su existencia diciendo

un hombre es lo que, si existiere [*existat*], será [*erit*] un animal racional,

si bien tal proposición es verdadera (una cosa es ser verdadero otra es ser útil), cuando basta decir

“un hombre es animal racional.”

Luego, aunque sea verdadero decir que

“lo posible es lo que, si existiera [*existeret*], no involucraría [*involveret*] predicados contradictorios,”

sin embargo, será bien inútil recurrir a la existencia, pues basta decir

“lo posible es lo que no envuelve predicados contradictorios”

y la expresión “si existiera” no añade ni resta nada a las esencias [*essentiae*], pues las esencias de las cosas no dependen de sus existencias reales.

[T2.4.1 Solución de dificultades]

{143} Objeción

Pero objetarás:

la condición no sirve para demostrar la esencia de lo posible o imposible –la cual se supone– sino que sirve para inferir que las esencias existen o no existen en acto.

{144} Respuesta 1

Por lo tanto, en toda cuestión en que se pregunte de la esencia de alguna cosa [*rei*], hay que recurrir a la existencia, porque la existencia siempre sirve para inferir que tal esencia existe o no existe, aun cuando [*vel si*] en otras [cuestiones] tal recurso es inútil y nadie, al preguntar de la esencia de una causa instrumental, por ejemplo, dice

“la causa instrumental es lo que, si existiera, necesitaría elevación, etc.,” y así de las demás. Aquí también tal recurso es totalmente inútil.

{145} Respuesta 2

Preguntamos aquí qué es lo posible, no si lo posible existe o no existe en acto.

Luego la existencia real [*exercita*] como tal es totalmente inútil aquí.

Nota

{146} Hay que observar, sin embargo, que en ésta y cuestiones parecidas en las que se discute las esencias de las cosas [*rerum*], dos cuestiones pueden discutirse: una en cuanto al “qué es” de la cosa y otra en cuanto al “si es”. En aquélla se pregunta: ¿qué es la cosa? – o sea ¿de qué predicados esenciales se mantiene [*salvetur*] la esencia de la cosa? En ésta se pregunta ¿es la cosa? – es decir, ¿existen en acto los predicados esenciales de que se mantiene la esencia de la cosa?

La primera cuestión prescinde de la existencia real [*exercita*] y debe mantenerse y explicarse [*explicari*] en total independencia de ella como condición. Así que al preguntar ¿qué es *hombre*? se hace caso omiso de su existencia y para contestar hay que recurrir sólo a los predicados esenciales y se dice que es *animal racional*, sin que la proposición atañe la existencia real.

La segunda cuestión no prescinde de la existencia, sino que depende de ella, y sin ella no puede ser ni explicarse. Por lo tanto, al preguntar si los predicados esenciales de *hombre* son o no son en acto, no se prescinde de su existencia y hay que recurrir a ella y se dice que un hombre es en acto porque los predicados *animal* y *racional* existen.

{147} Por lo tanto, preguntar ¿qué es lo posible? es muy distinto de preguntar ¿es lo posible? En la [primera] pregunta no se pregunta si lo posible es, sino qué lo posible es. Al hacerla no hay que recurrir a la existencia sino hay que desatenderla por completo.

Las dos emplean el verbo “es”, pero se toma en distintos sentidos. En el sentido adjetival, es decir, con la fuerza de [vi] un verbo adjetivo, corresponde a la pregunta si-es, y envuelve la existencia real como tal, la duración y la asociación [*commensurationem*] con el tiempo presente. Si se toma substantivamente, como verbo substantivo, corresponde a la pregunta qué-es, y hace caso omiso de la existencia real como tal.

{148} Corolario 1

Primero, se sigue de esto que la proposición

“Anticristo es un animal racional”

será verdadera si se toma en cuanto al qué-es y por ende la palabra “es” tiene la fuerza de un verbo substantivo, aun cuando actualmente [*actualiter*] Anticristo no existe. Pues la proposición tomada así desatiende la existencia y atañe sólo a los predicados esenciales de la cosa, es decir, la conexión entre el sujeto y el predicado representado. Pero si se toma adjetivamente y en cuanto al si-es, es totalmente falsa, pues los predicados esenciales no existen en acto.

{149} Corolario 2

Inferes en segundo lugar que la proposición en el primer sentido, del qué-es, no es condicional sino independiente de la existencia real como condición. Pues su sentido es que los predicados de Anticristo, *animal* [y] *racional* no se contradicen. En el otro sentido, del si-es, puede llamarse condicionada y al tomarse así será verdadera, pudiendo explicarse así:

“Anticristo, si existiere, será un animal racional”

donde no se toma “si” como condición antecedente sino concomitante, significando lo mismo que “cuando”. Es cierto que, cuando Anticristo existiere, los predicados *animal* y *racional* han de existir. Tampoco negamos esto, ni mucho menos que lo posible e imposible deben explicarse con relación a [*in ordine ad*] la existencia, pues toda contradicción o no contradicción se hace [*fit*] con relación a ella. Pero lo que negamos es que haya que definir [*definiri*] o explicar lo posible o imposible independientemente de la existencia como una condición en el sentido del si-es.

Por consiguiente, si los adversarios dicen que lo posible depende de la existencia como condición en cuanto al si-es, es decir, que depende de la existencia para que los predicados de lo posible existan en acto, dicen la verdad, pero arguyen inútilmente, pues no se pregunta aquí si-es lo posible sino qué-es.

{150} Pregunta

No obstante, preguntará, para mejor explicar la cosa, si es absoluta la proposición

“el hombre es posible”,

la cual corresponde a la pregunta qué-es. Hay razón de dudar, pues si decimos que es condicional caemos en todas las objeciones que hicimos contra la opinión que explica lo posible con ayuda de la condición de la existencia. Si decimos que es absoluta, tendremos que aceptar la conclusión ulterior [*protinus*] de que:

el ser absolutamente posible podrá predicarse de todo hombre incluido bajo la proposición;

por lo tanto, así como es verdad ahora decir que Anticristo es posible, ciertamente diremos con verdad que es absolutamente posible.

Terminología

{151} Muchos problemas de palabras están mezclados en la cuestión. En primer lugar, la proposición ni es absoluta –porque no afirma que la cosa sea absolutamente–, ni condicional –porque no lo afirma con una condición–. La proposición está más bien en medio y atañe a lo posible según sí mismo en un sentido restrictivo [*praecisive*] sin llegar a afirmar si la cosa es o no es objetivamente [*ex parte objecti*].

Por lo tanto, sólo esto puede afirmarse en virtud de aquélla

la posibilidad de todo hombre debajo de ella

y decirse

“Anticristo es posible”,

no absoluta sino restrictivamente, sin afirmar ni negar en virtud de tal proposición que Anticristo exista o no exista en el sentido en que yo digo que lo posible se pone como absoluto. Podemos decir que la proposición es absoluta, como “absoluta” se opone a “condicional”. Pues tal proposición en el sentido del qué-es no envuelve ninguna condición, pero no absoluta como “absoluta” se opone a lo puramente posible y coincide con una proposición que atañe al objeto en cuanto al si-es.

{152} Coliges de esto que lo posible como objeto de tal proposición es absoluto en el sentido de “no condicional” en cuanto al qué-es, pero no es absoluto en el sentido de “existente en acto” y “opuesto a lo puramente posible”, puesto que es indiferente a los puramente posibles y hace caso omiso de ellos. Por esto no hay que decir:

“Anticristo es absolutamente posible”,

pues “absoluto” en el sentido adverbial suena como “actual [*actualitatem*]” y sólo lo que existe se llama “ente” en el sentido absoluto. Pero podemos decir que lo posible es un ente

en el sentido absoluto y a la vez aptitudinal, si prescindimos de la existencia y de la pura posibilidad, por cuanto es el objeto de una proposición de eterna verdad.

{153} Insistencia

Pero si sigues preguntando si la posibilidad lógica realmente [*realiter*] prescinde de la existencia o no existencia porque, por corresponder a una proposición de eterna verdad, ni afirma ni niega que exista realmente [*re ipsa*], responderé que realmente [*realiter*] no se puede desatender el hecho de existir o no existir el sujeto de que se predica y por ende ni de su propia existencia o no existencia; de otra manera prescindiría de una doble contradicción.

{154} Es por eso que decimos que abstrae de la existencia o no existencia sólo extrínsecamente y según el modo de significar, y como es el objeto de una proposición de eterna verdad en la que el verbo “es” abstrae del tiempo y de la duración, porque sólo significa el qué-es de la cosa, pero no su si-es.

Esto puede verse en el ejemplo del amor en el sentido restringido: tender en un objeto abstrayendo de si existe o no existe, si es poseído o no poseído. No abstrae de estos [aspectos] porque el objeto en sí mismo y realmente [*re ipsa*] prescinda de ellos, sino porque decimos que prescinde de ellos intencionalmente, a base del modo de terminar el amor, y extrínsecamente. Pues el amor, como es terminado, no conlleva formalmente –al menos como la noción formal de terminar– su posesión o no posesión, su existencia o no existencia.

T3. RESUMEN

{155} Podemos por fin, siguiendo lo que hemos dicho hasta ahora, definir lo posible así:

“lo posible es un concepto objetivo positivo que no envuelve ninguna contradicción [*repugnantiam*] de predicados”;

y, por otro lado:

“lo imposible es un concepto objetivo que conlleva una conexión de predicados de los que uno en su noción formal contradice [*destruit*] otro”.

Esta contradicción y no-contradicción, las cuales son la posibilidad y la imposibilidad, son las formas que constituyen lo posible y lo imposible y son por lo que los dos se definen [*definitur*] no es sino el hecho de que [para lo posible] los predicados esenciales del ente posible son de tal condición que no se excluyen en cuanto a existir actualmente ni involucran una contradicción o que [para lo imposible] se excluyen e implican una contradicción. Pues por el mismo hecho de contradecirse los predicados esenciales de algún ente, es contradictorio que tal ente exista y es imposible. Y por el mismo hecho de no contradecirse sus predicados, no es contradictorio que exista y es posible.

XXIII. Rubio: Filosofía de la lógica/ Variantes de la «Lógica Mexicana»

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2002.

Datos de publicación: Relaciones (El Colegio de Michoacán), n. 91, vol. 23, pp. 17-35.

Antonio Rubio, jesuita español, escribió su lógica en el último decenio del siglo XVI y la llevó con otros manuscritos a España en 1600. La *lógica* fue impresa en Alcalá (1603) y fue aceptada como el texto oficial de la universidad en aquella ciudad. En su próxima edición de Colonia (1605) el libro fue apodado “la lógica mexicana”. Tras quejas de los alumnos y profesores complutenses, Rubio publicó un compendio de su lógica en Valencia (1606), la cual vio al menos quince ediciones más en España, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia y Polonia. Hizo cambios en la edición de Alcalá, 1610, que no se encuentran en las ediciones posteriores. En este artículo Redmond revisa la historia de la obra, resume la doctrina sobre la índole de la lógica y comenta los cambios que hizo el autor en la versión alcalaína final.

INTRODUCCIÓN

Quiero comentar algunos aspectos de las variantes de las ediciones sucesivas de la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio. Después de esbozar el origen y publicación de la *Lógica mexicana* resumo las “cuestiones proemiales” concernientes a la filosofía de la lógica y de la ciencia y trazo el desarrollo de la opinión del autor sobre la estructura y el objeto de la *Lógica*.⁶²⁸ Al final ofrezco una breve reflexión.

LA LÓGICA MEXICANA

ORIGEN

El jesuita español Antonio Rubio llegó a la Nueva España en 1576 y enseñó filosofía por cuatro años y luego teología por doce. Para sorpresa de sus colegas, cuando ya frisaba en los 45 años, dejó la teología y “volviéndose niño”, decidió “envejecerse” en la filosofía.⁶²⁹ Hace exactamente 400 años comenzó a escribir un curso filosófico, constando de obras de lógica, física y metafísica, para la Universidad de Alcalá, donde había estudiado. Fue sorpresa porque eran los profesores jóvenes entonces los que escribían sobre la filosofía, para pasar luego a otras disciplinas más prestigiosas como la teología y el derecho.

628 Véase W. Redmond, “La Lógica mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica”, *Dianoia*, 1982; y “Lógica y ciencia de la Lógica mexicana de Rubio”, *Quipu*, vol. 1, núm. 1, enero-abril, 1984, 55-82.

629 Usó estas expresiones en su prefacio al lector de la edición larga de la *Lógica*, Alcalá 1603, Colonia 1605.

En 1600 Rubio fue enviado a Europa por la provincia mexicana, en parte para que pudiera publicar sus manuscritos. Su metafísica nunca fue impresa, probablemente porque los jesuitas ya tenían su metafísico “oficial” en Francisco Suárez, quien publicó sus famosas *Disputaciones Metafísicas* antes del fin del siglo XIV. Rubio sí publicó una lógica y comentarios sobre la filosofía natural de Aristóteles: *Física, Generación y corrupción, Sobre el alma* y, después de su muerte (1615) apareció *Cielo y mundo*. Sus obras fueron publicadas más de cincuenta veces en siete países durante la primera mitad del siglo XVII.

El motivo práctico de su proyecto era preparar un curso oficial que librara a los alumnos de la necesidad de apuntar en la clase.⁶³⁰ Además, quería desarrollar una filosofía según la mente de santo Tomás de Aquino que se empalmara con la enseñanza de su teología. También quería criticar varias tesis “modernas” de autores que le parecían tener demasiado “ardor de juventud” y “entusiasmo por los estudios recientes”.

Su lógica fue publicada en Alcalá (1603) y Colonia (1605), donde fue apodada “lógica mexicana”. Rubio fue declarado “autor propio” de la universidad de Alcalá y se impuso el uso de su libro en la clase. Sin embargo, no todos los profesores acataban la orden, y un segundo decreto fue emitido (1605) para confirmar el acuerdo original.

El tipógrafo de la editorial alemana (Birckman) relacionó la *Lógica mexicana* al famoso curso filosófico de los jesuitas conimbricenses, de la Universidad de Coimbra. La lógica “oficial” de la colección fue publicada en Coimbra en 1606, un año después de aparecer la *Lógica mexicana* en Colonia. Pero un año antes (1604), se había hecho una edición no autorizada en Colonia y también en Frankfurt, Hamburgo y Venecia.⁶³¹ La obra consistía en los apuntes de Gaspar Coelho, estudiante de Coimbra hacía 25 años. Los jesuitas descubrieron el fraude y repudiaron el libro.

El tipógrafo de la *Lógica mexicana* asemejó la intromisión de la lógica de Coelho entre las obras conimbricenses al engaño de cierto bastardo en la antigüedad que, con nombre falso, se hizo pasar como miembro de una familia noble cerca del mar Báltico. El bastardo, así como la lógica “adulterina”, fue descubierto. Los jesuitas, dijo, “no la recono[cieron] como su” propia prole. Supuso correctamente que fue escrito rápida y descuidadamente por un “jovencito imperito”. Agregó que su editor era deshonorado al engañar así al comprador, y que los que aprobaron la obra eran entorpecidos por los vapores del norte, donde había aparecido el bastardo. El tipógrafo esperaba que algún día la *Lógica mexicana* de Rubio reemplazaría la lógica espuria de los conimbricenses; mientras tanto, dijo, ofrecía al lector la lógica de Rubio como sustituto, aprobada por expertos, digna de la sociedad de Jesús y ¡legítima! No fue la *Lógica mexicana*, sin embargo, la obra que reemplazó la lógica bastarda.⁶³²

630 Véase en su prólogo de la *Lógica*, Alcalá, 1603.

631 Friedrich Stegmüller, *Filosofía e teología nas universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI*, Coimbra, 1959, pp. 96-98.

632 Stegmüller, p. 96: tomo 5 de los conimbricenses (Coimbra, 1606) “ed. Sebastianus de Couto: Petrus da Fonseca, *In universam dialécticam Aristotelis*”. Fonseca publicó *Institutionum dialecticarum libro octo* (Lisboa, 1564).

VERSIONES Y EDICIONES

Mientras tanto, los profesores y estudiantes de lógica en Alcalá se quejaron de que el libro de Rubio fuese “más largo de lo que pedía la antigua costumbre de la universidad”, y los “hombres muy graves y doctos” pidieron que preparara un compendio. Rubio, pese a que su “espíritu ya se apresurase a otros asuntos”, en efecto produjo una nueva edición que era la quinta parte de la obra original.

La versión compendiada apareció por primera vez en Valencia (1606). Fue publicada al menos dos veces más (Cracovia 1608 y Colonia 1609) antes de que fuera alterada por Rubio en la edición de Alcalá 1610. Estas “breves añadiduras insertadas en sus lugares” no se encuentran en las ediciones posteriores fuera de España.⁶³³ En realidad, la lógica volvió a publicarse una sola vez en España (Alcalá 1613), y ninguna de las obras de Rubio apareció en España después de 1620 (entre 1620 y 1624 casi la mitad de sus obras fueron publicadas al norte de los Pirineos).

Nos referimos a estos tres textos así:

- 1) la versión *larga* (Alcalá 1603 y Colonia 1605): L1.
- 2) la primera versión breve (Valencia 1606, etcétera): L2a
- 3) la versión breve “con añadiduras” (Alcalá 1610): L2b

LAS CUESTIONES PROEMIALES

En aquel tiempo, el curso de lógica “mayor”, impartido después de la lógica formal (“súmulas”) comenzó con una serie de cuestiones “proemiales” sobre la naturaleza de la lógica misma”. En la *Lógica mexicana* constan de seis cuestiones. Rubio tiene un interés especial por las cuatro últimas, en las que demuestra bastante originalidad.

Primera cuestión: la necesidad de la lógica

Rubio pregunta en la primera cuestión si la lógica es necesaria para aprender una ciencia, y responde que sí, con tal que se trate de la ciencia “sistematizada”. Para Rubio, ninguna ciencia, ni objetiva ni subjetivamente, es un montón de ideas sueltas, sino un complejo estructurado de proposiciones interrelacionadas (esta idea de la ciencia a veces se llama

⁶³³ Por ejemplo, las siguientes ediciones siguen la primera edición breve de Valencia de 1606: Colonia de 1615, París de 1615, Lyon de 1620, Colonia de 1621, Colonia de 1634, y Londres de 1641. La edición clave de Alcalá 1610 incorpora dos documentos de la edición valenciana de 1605 que Rubio dirigió a la Universidad de Alcalá que fueron reimpresos varias veces antes y después, pero tiene mucho material prefatorio nuevo que no aparece en las ediciones posteriores fuera de España: (1) una “Provisión real, por la cual su majestad confirma el decreto de la universidad de Alcalá y manda se guarde” (1605) —no menciona la edición breve—, (2) permiso real para imprimir otra (después de la edición valenciana de 1606) “en estos reinos de Castilla” (1610), (3) una tasa (1610), (4) erratas (1610), (5) una aprobación que menciona la edición valenciana 1606 (1609) y (6) la aprobación (*approbatio / jussu*) del “doctor Tribaldos” (1610): “Por orden del consejo real superior he leído estos comentarios a toda la dialéctica de Aristóteles con las breves añadiduras insertadas en sus lugares del padre doctor Antonio Rubio de la sociedad de Jesús[...]”.

hoy “sistematismo”). Una ciencia es un sistema axiomático, una red de teoremas inferidos de otros enunciados, los cuales a la larga descansan sobre axiomas o principios.

Segunda cuestión: científicidad de la lógica

La respuesta de la segunda cuestión, de si la lógica es ella misma una ciencia, es sí, porque tiene la misma estructuración encontrada en cualquier ciencia.

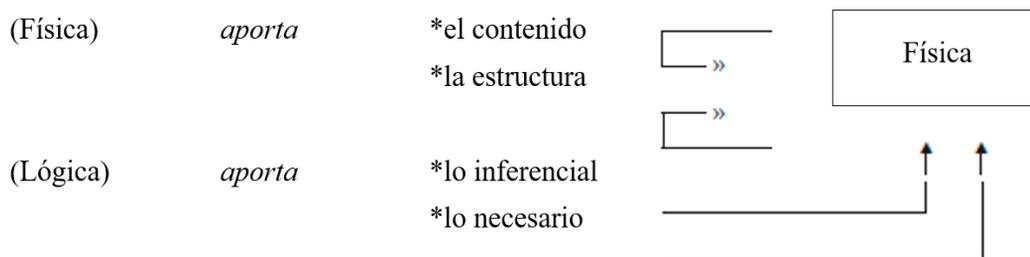
Tercera cuestión: lógica y ciencia

En la tercera cuestión se presupone la doctrina tradicional de que hay una lógica “docente” y “usante”, y se pregunta si la usante es una ciencia. Rubio dice que la lógica es una ciencia con dos funciones:

- a) lógica “pura” (el término es mío), llamada “docente” o la lógica “como ciencia”: el estudio de la lógica en sí misma.
- b) “aplicada” (el término es mío): llamada “usante” o la lógica “como arte”: el uso de la lógica en la estructuración de otras ciencias.⁶³⁴

Aquí Rubio sigue a Aristóteles, quien llamó a la lógica una “herramienta” intelectual.

Al precisar las relaciones entre la lógica y la ciencia, desarrolla en la versión larga⁶³⁵ una interesante filosofía de la ciencia. Dice que una ciencia (tanto lingüísticamente –sistemas de signos- como objetivamente, es decir, las “cosas” a que se refieren) consta no sólo de los aportes de la ciencia misma sino también de la lógica. La física, por ejemplo, proporciona los contenidos (“cuerpo”, etcétera) y la estructura, e.d., las relaciones entre estos contenidos, incorporados en enunciados e inferencias. Pero es la lógica lo que contribuye con los aspectos inferenciales y modales (necesidad).⁶³⁶ Tenemos, pues, este esquema:



634 La cuestión 3 es dos veces más larga que las primeras dos juntas; parece original su combinación de las dos distinciones tradicionales lógica docente/usante y como ciencia/arte.

635 Alcalá 1603, columnas 20-22.

636 A propósito, en las dos ediciones (larga y breve) explica que no todas las ciencias pueden sistematizarse. La razón es que les falta el rasgo de la necesidad. Pero incluso en este caso, puede formarse una estructura axiomática y la lógica es tan válida como en las ciencias en el sentido propio (las que descansan sobre principios necesarios).

Cuestión cuarta: análisis y síntesis

La cuarta cuestión era la tercera parte de la sección en L1, pero sólo la quinta parte en la breve.⁶³⁷ En la cuestión se pregunta si los varios aspectos del quehacer lógico forman una unidad. La lógica trabaja con los procedimientos científicos⁶³⁸ de identificar y clasificar las entidades relevantes, de formar enunciados en torno a ellas, y de organizar éstos en argumentaciones y demostraciones sistemáticas. Concibe la lógica aproximadamente, pues, como lo que hoy se llama a veces una “base” con cuatro componentes (incluimos abreviaturas):

T: términos (vocabulario)

E: Enunciados (reglas de formación)

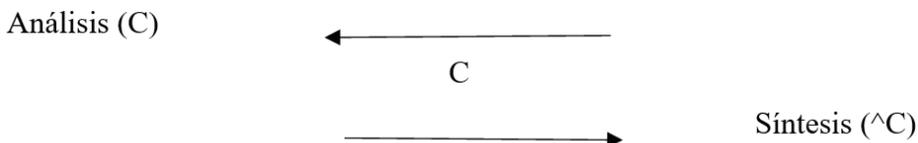
I: “silogismos” o inferencias (reglas de consecuencia)

D: demostraciones (modalidad, definición de teorema...)

Los términos son los constituyentes de los enunciados, éstos de las inferencias, y éstas de una red de demostraciones. La lógica maneja dos “metodologías”⁶³⁹ respecto a los componentes: la una “resolutoria” (analítica), cuando analiza o descompone las unidades en sus constituyentes, y la otra “compositoria” (sintética), cuando construye unidades de sus constituyentes:

		(análisis) <i>resolución</i>	(síntesis) <i>composición</i>
T	(constituyentes para E)		
E	(constituyentes para I)	↑	↓
I	(constituyentes para D)	↑	↓
D		↑	↓

La relación entre estos componentes es “ser constituyente para” o conversamente “constar/ depender de”. Los componentes, pues, se unen a través de tales relaciones y sus conversas (la relación conversa de “padre de” es “hijo de”). Por ejemplo, T “constituyente” E y E “consta de” T. Para representar el meollo de la lógica, Rubio generaliza estas relaciones; en el siguiente esquema, C hace las veces de la relación “constar de” y $\wedge C$ las veces de su relación conversa “ser constituyente de”:



⁶³⁷ L1, 31%; L2a, 21%; L2b, 20%

⁶³⁸ *Modi / instrumenta sciendi*, expresiones que remontan a *tropos epistemes* de Aristóteles (515 A13).

⁶³⁹ *Modi procedendi*, Valencia 1606.

Cuestión quinta: teoría y praxis

Rubio considera como importante contribución su tesis expuesta en la quinta cuestión, de si la lógica es una ciencia práctica o teórica. Dice en la versión breve que sus compañeros jesuitas Suárez y Vázquez la “siguen” pero en la primera edición había escrito: “esta teoría, ideada hace tiempo por nosotros, la avalan últimamente el doctor Francisco Suárez y el doctísimo padre Gabriel Vázquez de nuestra sociedad...”⁶⁴⁰

En efecto, la cuestión crece en tamaño relativo: en L1 representa la quinta parte del conjunto, en L2a un cuarto, y en L2b un tercio; al final ocupa más espacio que cualquier otra cuestión.⁶⁴¹

Al defender su respuesta de que la lógica es tanto práctica como especulativa, sigue desarrollando su tesis original sobre la naturaleza de la lógica. Considera que las metodologías C y $\wedge C$ (presentadas en la cuestión anterior) corresponden a los quehaceres generales de la lógica y a sus finalidades práctica y teórica.⁶⁴²

Las dos tareas de la lógica, dice, son:

- 1) establecer estas reglas por demostración, “resolviendo las tesis hasta sus constituyentes”.⁶⁴³
- 2) entregar o “enseñar” a las (otras) ciencias las reglas de los procedimientos (por ejemplo: de la inferencia) en general, “explicando las partes de que deben estar compuestos”.

A estas tareas corresponden las metodologías:

- 1) tal reducción de las tesis a sus elementos es la metodología resolutoria (análisis – C)
- 2) tal enseñanza de realizar los procedimientos científicos es la metodología compositoria (síntesis – $\wedge C$).

además, las dos metas de las metodologías $\wedge C$ y C corresponden a la distinción tradicional entre la lógica práctica y especulativa:

- 1) teoría: propósito del modo resolutorio: “especular” sobre la índole de los procedimientos científicos y deducir atributos
- 2) praxis: propósito del modo compositorio: organizar los procesos mentales en procedimientos científicos.

Tenemos pues este paralelismo entre los dos aspectos de la lógica:

reducción

metodología resolutoria (análisis – C)

lógica práctica

640 Colonia 1605, cl. 74; respectivamente: *Disputaciones metafísicas*, tm. 2, ds. 44 y comentario a la *Suma Teológica* (parte 1) de Aquino, tm. 1, ds. 9, nm.2.

641 19%, 24% y 31% respectivamente.

642 Véanse las “notas”, Valencia 1606, 8vB-9rB.

643 Literalmente “las conclusiones a sus primeros principios”.

enseñanza

metodología compositoria (síntesis – ^C)

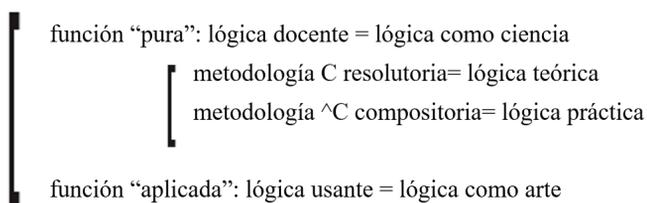
lógica práctica

“Las dos metodologías y los dos fines se corresponden mutuamente y uno se relaciona a otro y al revés”; la lógica:

- 1) estudia la inferencia para componerla “perfectamente”.
- 2) enseña a componer la inferencia (por ejemplo) para especular sobre lo que es.

Pero cada aspecto es parcial; la finalidad total (“adecuada”) de la lógica, consta de los dos juntos, y es el conocimiento perfecto del procedimiento científico.

He aquí un esquema de la lógica de Rubio.



Cuestión sexta: objeto de la lógica

En la sexta cuestión Rubio pregunta si el objeto de la lógica es algo real o racional. Responde que es racional y ofrece una explicación propia.

El capítulo representa la cuarta parte de las cuestiones proemiales en las tres versiones.⁶⁴⁴

“Remotamente”, dice Rubio, la lógica (con analogía a la metafísica) lo estudia todo; e.d., estudia todo lo que las (otras) ciencias estudian. Había una controversia sobre lo que la lógica estudia “próximamente”: los procedimientos científicos, los cuales son procesos mentales en los que se empotran conceptos. Y el enfoque especial de la lógica, como hemos visto, el aspecto de los procesos que sólo la lógica estudia, son las relaciones entre los constituyentes de los procedimientos (como “ser sujeto de”, “ser antecedente de” ...). Generalizando, podemos ver la relación lógica así:

$$x R y$$

donde “R” es sustituible por una relación lógica y “x” y “y” por los entes relacionados. Sería más preciso decir que la lógica estudia las propiedades relacionales entre las “cosas” de los procesos mentales (si un hombre guarda relación “ser padre de”, tiene la propiedad relacional de “ser padre de”).

⁶⁴⁴ L1, 23%; L2a, 24%; L2b, 22%.

Pero, ¿qué son estos procesos y qué son estas propiedades relacionales? Rubio dice que los filósofos estaban de acuerdo en que los procesos no eran palabras (al menos principalmente). Rechaza, pues, lo que llama el nominalismo. Pero dado que no son palabras, ¿exactamente qué son?

Había acuerdo también, dice, en que los procesos son entes de la mente. Pero hay dos tipos de tales entes, los cuales describe así: (1) procesos mentales hechos directamente y adrede por la mente —por eso son reales— y (2) propiedades hechas “indirecta y accidentalmente”.

Había controversia, dice, sobre lo que son estas propiedades indirectas y accidentales:

- 1) Los modernos creían que son un aspecto (por ejemplo, “ser sujeto”) de los procesos mentales convertidos (o convertibles) en procedimientos científicos. Serían, pues, reales, como los procesos mismos. Rubio rechaza esta doctrina, negando que las propiedades sean reales, porque no convienen a las cosas como éstas son en sí mismas.
- 2) Según la posición antigua, dice Rubio aludiendo a Aquino y otros, son relaciones no reales sino racionales (o “segundas intenciones”), porque tales propiedades como “ser sujeto” no convienen a “el hombre” en el enunciado “el hombre es animal racional” como el hombre es real, sino como forma parte del enunciado o proceso mental.

La tesis de Rubio, pues, es que la lógica estudia:

- 1) algo “material”: los procesos mentales reales
- 2) algo “formal”, su enfoque específico: las relaciones racionales que convienen a los procesos (éstos en el sentido o del acto de relacionar que la mente ejerce al formar un enunciado o del estar-relacionados los constituyentes del enunciado).

Tal relacionamiento o estar-relacionado es el enfoque exclusivo de la lógica. Otras ciencias como la psicología, dice, estudian otros aspectos de los procesos mentales.

Pero volvemos a lo mismo: ¿qué son los procesos, los cuales la lógica estudia “materialmente”? Rubio da su respuesta final en las añadiduras de la edición alcaláina de 1610.

LOS CAMBIOS

Las añadiduras de L2b sólo afectan estas dos últimas cuestiones. La última es la más interesante.

Algunas alteraciones

Notemos al pasar que Rubio cortó de la primera edición su discusión interesante en la tercera cuestión sobre cómo la lógica se funda con una ciencia en una sola unidad subjetiva y objetiva. La doctrina seguramente no era imprescindible para sus estudiantes, los cuales en todo caso no se iban a especializar en la lógica. Pero advirtamos que no podemos limitarnos a la versión breve si queremos justipreciar el aporte de Rubio a la lógica.

Rubio deja intacta toda la quinta cuestión en L2a, pero en L2b hace una añadidura (p. 18B) para rechazar una tesis que surgió más tarde en la Compañía.⁶⁴⁵ “Ciertos modernos de los nuestros”, dice, sostuvieron que la lógica es esencialmente teórica en sí misma y práctica sólo accidentalmente, ed., por cuanto su uso depende de la voluntad del lógico.

Rubio dice que esta tesis presupone una falsedad: que la praxis no es más que una cuestión de voluntades. En realidad, dice con bastante sensatez, la lógica es tanto teórica como práctica en sí misma pues el conocimiento de la lógica —si se usa o no se usa— es práctico. Y según su teoría evidentemente, la practicalidad pertenece esencialmente a la lógica, pues no es sino la síntesis, la relación conversa del análisis.

Por lo tanto, rechaza dos definiciones “vulgares” de la lógica teórica;

*si se detiene en el estudio sin pasar a la “operación”

*si el estudio es para sí y no para la “operación”.

Cuestión sexta

En L2b Rubio altera la sexta cuestión más que la quinta; no sólo hizo añadiduras, sino que suprimió varios pasajes.⁶⁴⁶ Los cambios muestran que Rubio llegó a rechazar no sólo el nominalismo, sino también, más resueltamente, el conceptualismo o psicologismo.

Nueva formulación

Hace esta revisión adaptando en la edición complutense de 1610 la doctrina del “concepto objeto”, común hacia finales del siglo XVI:

*el concepto subjetivo (o formal) es un aspecto del proceso mental de una sola persona (es su “propiedad privada”); puede concebirse como perteneciente al “cuerpo” (procesos neurológicos) o a la “mente” (actividades del entendimiento).

*el concepto objetivo es el contenido del concepto subjetivo.⁶⁴⁷

Con la primera añadidura de la cuestión sexta (L2a10, p. 22B) quiere Rubio desambiguar “proceso” (*operatio*). La lógica no estudia conceptos o procesos psíquicos en sí mismos, sino lo que significan “naturalmente”, así como tampoco estudian las palabras “según su entidad real de sonido y articulación”, las cuales sólo significan “convencionalmente” las cosas que la lógica estudia. Esquema:

645 La añadidura del capítulo 5 es de 141 renglones en mi traducción española.

646 En la traducción hay 115 renglones añadidos y 126 cortados

647 Por ejemplo, F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae* (Hildesheim, 1886), p. 64, lo describe así: Dizque el concepto formal es el acto mismo o (viene a ser lo mismo) la palabra por la que el entendimiento concibe alguna cosa o una noción común. Se dice “concepto” porque es como la prole de la mente y “formal” o porque es la última forma de la mente o lo que representa la cosa conocida formalmente a la mente, o porque realmente es el término intrínseco y formal de la concepción mental. En esto difiere del concepto objetivo, por así decirlo. Se dice que el concepto objetivo es la cosa o noción conocida o representada propia e inmediatamente a través del concepto formal”.

<i>signos</i>		<i>lo significado</i>
<i>naturales</i> : conceptos / procesos	}	cosas
<i>convencionales</i> : palabras		

La “materia” de la lógica, pues, no es el lenguaje artificial (nominalismo), ni tampoco el “lenguaje mental” natural, psíquico (conceptualismo, psicologismo).

Su tesis es ahora que la lógica tiene como objeto:

- 1) algo material: no los procesos mentales formados en procedimientos científicos, sino las cosas u objetos significados por estos procesos: los conceptos objetivos o “los procesos por razón de sus significados”.
- 2) algo formal (el enfoque especial de la lógica): la relación o propiedad relacional, la cual es “un ente racional que la mente asigna a las cosas significadas por las palabras y los conceptos”. La propiedad no es real, porque no conviene realmente a la cosa a que la mente lo asigna. Cuando alguien dice que “el hombre” es el sujeto de un enunciado, la propiedad de ser sujeto, dice Rubio, “no pone nada real en el hombre”, sin embargo, dice, tal accidente tiene un “fundamento” en las cosas, “como conocida y ordenada por la mente”. Rubio insertó un tratado especial sobre el ente racional después del capítulo sobre la universalidad.

Argumento

Es interesante el argumento que ofrece Rubio para probar que las relaciones lógicas no tocan los constituyentes del proceso mental sino los contenidos que representan. Utiliza un paralelismo entre los dos sistemas simbólicos los cuales llama el “natural” y el “convencional”. No es del todo claro, pero probablemente el convencional incluye, además del lenguaje escrito y oral, lo que corresponde a las “lenguas” (español, latín...) ⁶⁴⁸ en la mente. La significación que llama “natural” es a todas luces el proceso psíquico que pertenece a un ser humano particular, sin tener su lengua en cuenta.

Al decir (escribir o pensar): el hombre es animal racional, aclara Rubio, no queremos decir:

- 1) “el hombre” es “animal racional”. Las comillas aquí indican las expresiones orales y/o escritas (y/o pensadas); este es el nivel lingüístico convencional. El enunciado es falso, porque las frases tienen letras (sonidos...) distintas.
- 2) <el hombre> es <animal racional>.

Las claves “< >” indican conceptos subjetivos “privados” (de una sola persona); este es el nivel mental o psíquico (lenguaje natural). Este enunciado también es falso, porque las frases entre claves representan distintos procesos psíquicos (dos actividades neurológicas distintas...).

⁶⁴⁸ Hoy, “lenguaje natural” se refiere generalmente a las lenguas históricas: español, latín, etcétera.

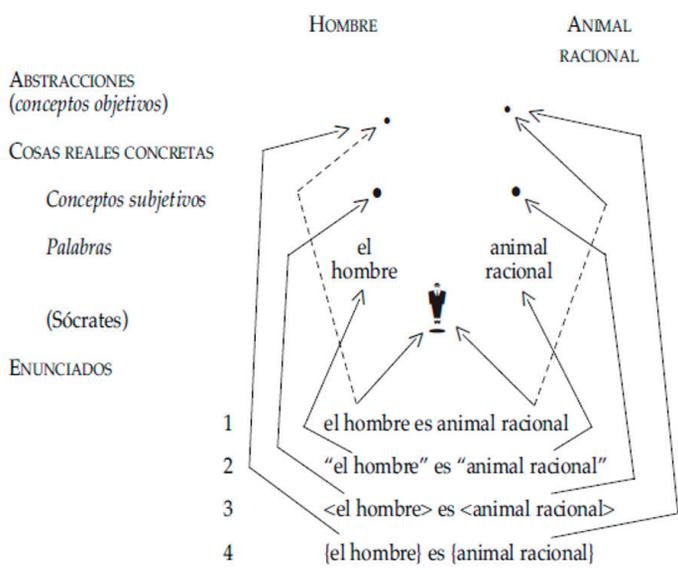
Por tanto, hay que tomar el enunciado “no para palabras... ni conceptos, sino para los significados de los conceptos”; (L2b, p. 26A). esta es la interpretación que Rubio quiere: {el hombre} es {animal racional}. Aquí las claves “{}” indican tales significados, e.d., los conceptos objetivos.

Pero tal enunciado ¿es verdadero? Rubio dijo que sí, y por esto también tenía que sostener que, a diferencia de las primeras dos interpretaciones, los elementos {el hombre} y {animal racional} son lo mismo, es decir que estos conceptos objetivos son uno. Dijo textualmente (p. 16B): “Los conceptos objetivos hombre y animal racional no son realmente distintos. Por lo tanto, ninguna relación entre ellos puede ser real, y por ende cualquier relación que lógica considera entre ellos no será real sino racional”.

Rubio tiene que decir que estos conceptos objetivos no son lo mismo porque si son distintos, el enunciado sería tan falso como los primeros dos.

En realidad, los conceptos objetivos {el hombre} y {animal racional} son distintos, porque evidentemente representan distintos significados o contenidos. Cuando digo “el hombre es un animal racional”, no quiero decir que el sujeto y el predicado tienen el mismo sentido. Rubio no puede sino admitir esto. ¿Cómo interpretar, pues, lo que dice?

Quizás hay que interpretarlo en el siguiente sentido. Cuando dice que los conceptos objetivos “no son realmente distintos”, podemos tomar la palabra “realmente” como la clave. Rubio tiene razón si quiere decir que mientras que tanto las palabras “el hombre” y “animal racional” como los conceptos subjetivos <el hombre> y <animal racional> son signos de los correspondientes conceptos objetivos, su referencia es a las “cosas reales”. Usando, pues, un esquema que representa la semántica escolástica⁶⁴⁹ podemos resumir toda la discusión



649 Véase Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, UNAM, 1985, p. 87.

Las flechas de astil sólidos indican la referencia (denotación; *suppositio* en la escolástica); las flechas de astil quebrado indican el sentido (connotación; *significatio* en la escolástica)⁶⁵⁰. En el enunciado 4, coinciden referencia y sentido. La referencia de 1 (y de 3) se llama “*suppositio* personal”, de 2 “material”, y de 4 “simple”.

REFLEXIÓN

Si penetramos las dificultades de su lenguaje, veremos que Rubio está trabajando en las mismas áreas de filosofía de la lógica y filosofía de la ciencia contemporáneas, y que presupone, en general, una problemática y una metodología no lejos de las nuestras.

En los cambios que hizo en la parte de su lógica que hemos examinado, Rubio se manifiesta sensible tanto a las necesidades de la enseñanza de la lógica (hizo una revisión completa de su lógica a petición de la Universidad de Alcalá) como a las peripecias de la filosofía de su tiempo (tenía afán de incorporar “lo último” en su obra).

650 No se indica el sentido de 2 y 3.

XXIV. The Three-Stranded Cord / Calling A Truce in the War Over God and Human Freedom”

Tipo de publicación: conferencia/ artículo.

Año de publicación: 2003.

Datos de publicación: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 2003, pp. 51-81 y *Tópicos*, n. 32, 2007, 78-117

*This lifted me toward Thy light,
that I knew as well I had a will
as that I had a life*

St. Augustine⁶⁵¹

Some of the most interesting philosophy the scholastics did, they did in theology. I wish to give an example by describing how a Mexican Jesuit, Matías Blanco (c1660-1734) used a nicety of logic to tackle a theological puzzle typical of the Ibero-American “Golden Age”: how can human freedom be reconciled with God’s causality and knowledge? How can we act freely if God causes us to act? And how can we act freely if God knows how we shall act? Three solutions were in play. The *Jesuits* championed “middle knowledge”, the “*Thomists*” (Dominicans mostly) “premotion,” and the *Scotists* (Franciscans) “attendant decision.” Blanco, in his *The Three-Stranded Cord*, offered his own solution, hoping it would be acceptable to all three parties.⁶⁵²

The “battle fronts,” as Blanco says, between the Jesuits (Luis de Molina and Francisco Suárez) and Dominicans (Domingo Báñez) were drawn in the 16th century, but the war went back a thousand years to St. Augustine. At the end of the 16th century Pope Clement VIII set up the “De auxiliis” commission in Rome to settle the often-acrimonious debates. But his successor Paul V closed it after a decade of bickering, decreeing only that the Dominicans must not call the Jesuits “Pelagians” and the Jesuits must not call the Dominicans “Calvinists.”

651 *Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere, Confessiones*, 7:3.

652 *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate et omnipotentia/ Funiculus triplex, Divi Thomae praemotione, Scotico comitante decreto, et scientia media contextus*, Mexico City, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746. Title page, prefaces (39 pp.), errata (1 p.), table of contents (2 pp.), author’s prologue (7 pp.), text (359 pp.), index (15 pp.). See appendix A for translation of prologue and first section. “B” followed by a Roman numeral refers to paragraphs in the prologue (pp. 1-7) and, followed by an Arabic numeral, to paragraphs in the first section (pp. 8-25). A contemporary Mexican Jesuit, Antonio Peralta (1668-1736) contributed to the controversy with *Dissertationes scholasticae de divina scientia media* (Mexico City, 1725 and Antwerp, 1734) and *Dissertationes scholasticae de divinis decretis* (Mexico City, 1727 and Antwerp, 1734). The J.M. Lafragua library in Puebla, Mexico contains copies of these works.

But the controversy raged on, and Blanco, professor in the College of Saint Peter and Saint Paul in Mexico City, called it “bloodless warfare” (Bi) and saw himself as a “peace envoy.” He wanted the warriors to declare a truce and take the time to consider his own theory. We do not know if his efforts had any effect at all; at any rate the war over human freedom goes on today in both philosophy and theology.⁶⁵³ Blanco’s ideas are not irrelevant to current discussions; indeed, his use of logic to formulate his theory seems quite contemporary.

I shall describe Blanco’s peace plan, explain his theory as he summarized it in the prologue and first chapter of his *Cord*, and then offer a modest commentary—modest because much of the historical background is unresearched and the material itself is extremely complex.⁶⁵⁴ A translation of the relevant sections is found in appendix A and a list of symbols in appendix B.

THE TRUCE

For three decades, Blanco fought the war, studying the problem for twelve years and teaching it for seventeen (Bi). He used two metaphors to describe his role: peace envoy (*caduceator*) and flute player (*tibicen*). In ancient times, the *caduceator* was an emissary who proposed peace conditions during a truce, and the *tibicen* accompanied theater performances.⁶⁵⁵ Blanco stressed that he was not an arbiter: “remember that I am not playing the role of a judge here but that of an ambassador whose office it is not to hand down decisions but to propose the conditions of peace” (B16). Nor did he see himself as a player in the intellectual drama, but as a musician providing background music. He asked his readers to hold their criticisms, which “are already occurring to them,” until they finish his book; then, when “war breaks out again,” they may “brand [him] as they please” (B16). Still, he is carrying a spear as well as a *caduceus*, for he has his own solution that he hopes all sides will accept (Bi).

653 In philosophy, libertarians (who reconcile freedom with physical law) clash with determinists (who deny free will in the strict sense). Some recent works in theology: W. Norris Clarke, S.J., “A New Look at the Immutability of God”, chapter 9, *Explorations in Metaphysics* (Notre Dame University, 1994); William Hasker, *God, Time, and Knowledge*, (Cornell University, 1998); William J. Hill, O.P., “Does the World Make a Difference to God?” *The Thomist*, Jan., 1974 and “Does God Know the Future?/ Aquinas and Some Moderns”, *Theological Studies*, 36 (1975), 3-18; Walter Redmond, “*El albedrío, proyección del tema de la libertad desde el siglo de oro español*”, Pamplona: Universidad de Navarra, 2007; Brian Shanley, O.P., “Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), 197-224 (with bibliography) and “Divine Causation and Human Freedom in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), 99-122; John Wright, S.J., “Divine Foreknowledge and Human Freedom”, *Theological Studies*, 38 (1977), 1450-77.

654 It involves philosophical issues like modality (necessary and contingent propositions), tense logic, conditionals (“if...then” propositions), and counterfactuals (what could, but will not, obtain), as well as theological doctrines like grace, predestination, and the origin of evil.

655 The *caduceator* carried a herald’s staff or *caduceus* (*kerykeion* in Greek from *keryx*, “herald”) which originally was an olive branch wrapped with bands as a sign of supplication and later with serpents (as the staff of Hermes or Mercury). The *tibicen* played the flute-like *tibia* (Greek *aulos*) and also performed at funerals and on other occasions.

Blanco (Bii) knows his readers will wonder if he is sending himself out as a peace-maker or if he is representing one of the “camps.” He does indeed assure us that each camp is sending him to the others, and for this he claims precedent, naming the authors who have shared his hope for reconciliation (Biii, vi, vii, B14).

First, his fellow Jesuits have sent him to the Thomist camp (Biii-Biv). For not only teachers like Sebastian Izquierdo and Adam Tanner but even the Jesuit Superior General, Tirso González, have used such key Thomistic terms as “predetermination” and “predefinition.” He had used them himself in his treatise on human acts two years before in Puebla, he said (Bvi),⁶⁵⁶ and his approach was later confirmed in a book by an anonymous Jesuit which he chanced upon in Mexico City (Bv). And he was sent into the Scotist camp by Jesuit Gerolamo Fasolo, who had reconciled the Scotistic position with Jesuit “middle knowledge” (Bvi).

Several Scotists, said Blanco (Bvii), sent him into the Jesuit camp, among whom the Chilean Alfonso Briceño, who accepted Jesuit “middle knowledge”. And Thomists have sent him back into his own Jesuit camp, and into the Scotist camp as well (Bviii).

Finally, pope Clement VIII sent him long ago when he urged the Jesuits and Dominicans to settle their differences according to the mind of St. Thomas and St. Augustine. Blanco believes (Bix) that since all sides are on the same road now is the time for them to “stretch forth their hands and arms to embrace each other.”

Blanco thinks (Bix) the big obstacle to reconciliation is semantics: “the disparity and incompatibility of our words.” He sees common meaning behind the confusing language used by the parties in the discussion, and he appeals (Bix) to St. Augustine to show that meaning is more important than words. In the interests of peace, the Jesuits should be willing to borrow the language of their opponents. He illustrates his point (Bx, B9) with an incident from Virgil’s *Aeneid*. After Troy fell to the Greeks, Aeneas, wandering with fellow Trojans in the flaming ruins of the city, defeated a band of Greek soldiers under Androgeos. Blanco quotes the words of one of the Trojans urging his companions to don the armor of the enemy and use their weapons in order to flee the city safely – this is precisely what the Jesuits should do. And he wonders why his confrères, who wear the attire of the many peoples among whom they work throughout the world, refuse to put on the intellectual garb of the Scotists and Thomists to state a truth they would all accept. The Jesuit, he hopes,

656 This work, *Tractatus de actibus humanis*, is not mentioned in C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (1960), which besides *Funiculus triplex*, lists two manuscripts by Blanco (*Pláticas doctrinales* and *De Deo et attributis tractatus*) as well as two short printed works.

this said, puts on
the plumed helmet of Androgeos and the fair emblem of his shield,
to his side straps the Argive sword.

The strands of “cord” are the three theories Blanco wishes to reconcile: Thomistic premotion, Scotistic attendant decision, and Jesuit middle knowledge (title page and B2o). To distinguish between what he considers St. Thomas’s true position and the false interpretation of Dominican Báñez, he uses (B14) the word “Thomistic” of the latter but coins the word “Thomasian (*Thomasianus*)” for the former.⁶⁵⁷ The strands also refer to the three roads that his “disagreement in agreement” will take (title page and B2o).

LOVE OR HATE

Blanco’s theory is an “axiom system” consisting of six assumptions, which he asks us to accept at least for the sake of argument (B2), and eleven conclusions or theses which, he claims, follow from his suppositions (B3-B7). He lays his plan in the prologue and first chapter and defends it in the subsequent thirteen chapters (B3). In my exposition of his theory, I combine his own formulas and symbols with current logical expressions which seem to capture his intent.

The key to Blanco’s solution is the *disjunction* which forms part of the object of the divine decision. But he does not claim to be completely original here. He points out that his fellow Jesuit Sebastian Izquierdo has reconciled a “disjunctive predetermination” with the Jesuit position (Biv) and that many Jesuits hold for “a similar disjunctive decision” (B12).

THE ASSUMPTIONS

Blanco’s first assumption (B1), the basis of his “disjunctive” theory, is a statement of God’s intent:

I will the help A for Peter and, by Peter, the love B or the hate C.⁶⁵⁸

The symbols “A”, “B” and “C” are Blanco’s, and we may think of them as states of affairs or propositions. “Peter” here is a stand-in for some individual man, rational and free, who chooses or decides on a certain act or course of action (Blanco also refers to the agent as a “created cause,” a “created will,” or “created freedom”). “A” means that God helps Peter to carry out his choice. The “help” here refers especially to *grace*,⁶⁵⁹ but on the philosophical

657 In his *Scholastica commentaria in I partem Angelici Doctoris D. Thomae* (two parts, Salamanca, 1584 and 1588), Domingo Báñez (1528-1604) opposed doctrines in the *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lisbon, 1588; *Appendix ad concordiam*, Lisbon 1589) by Jesuit Luis Molina (1536-1600). Blanco indeed seems to be more interested in reconciling the Jesuits with the Scotists than with the “Báñezians.”

658 *Volo Petro auxilium A, et vel amorem B vel odium C ipsius Petri.*

659 “De auxiliis,” the title of Clement viii’s congregation, means “concerning helps.”

level, the scholastics assumed the need for God to account for any act, free or determined. I shall suppose that “A” includes reference to the content of the disjunction: Peter’s love or hate (B₁₃). I shall use the symbol “Wp” to indicate that God wills that p (the sense of “Wp” will be defined below).

“B” and “C” represent the pair of alternatives facing Peter. “Love” and “hate” are of course examples of any objects of human choice. The important word here is the “or” that joins B and C in a disjunction. There are several types of logical disjunctions, but “B or C” here has the sense “either love or hate but not both,” that is, they exclude one another. I shall use the symbol “‡” to express such an exclusive disjunction:

$$B‡C.^{660}$$

What God wills is the conjunction of “the help A” and “the love or the hate,” that is, God wills both “A” and the disjunction “either B or C.” The object willed by God can then be represented in the formula (where “&” indicates conjunction):

$$W[A\&[B‡C]]$$

“God wills A and (either B or C).” Later (B₁₂₋₁₃) Blanco’s example of B and C will be “Judas repents” and “Judas does not repent.” Here B and -B (“not B,” here taking the place of C) is a contradiction.⁶⁶¹

Blanco’s second assumption expands the notion of the divine willing. God’s decision is identical to His “action that produces the object that He wills”— the object being A&[B‡C]. “W” thus supposes an identity of God’s willing, His deciding, and His bringing about or actualizing (“the exercise of His omnipotence”). “W[A&[B‡C]]” then means “God wills-decides-actualizes His act of helping Peter and either Peter’s loving or his hating.” In his third supposition Blanco clarifies that God’s action is not identical to Peter’s.

The fourth assumption makes the key point that God’s “indifference” to Peter’s choice, which is necessary to make Peter’s freedom possible, is just this disjunctivity. The divine decision W, which must be applied indifferently to free causes, is a *disjunction*:

$$W[B‡C].$$

This is the *disjunctive principle* at the heart of Blanco’s solution that he hopes the warring parties will accept.

The fifth presupposition restricts the use of W. The divine decision W determines the help A (WA) and the *disjunction* B‡C (W[B‡C]), but *without determining either B or C*.

660 “B‡C” implies that the disjunction is false in case B and C are both true or both false. Exclusive disjunction is “nonequivalence,” “B‡C” being an abbreviation of -[B^oC] (“not: B if and only if C”). Blanco considers the case of “freedom of contradiction” where B and C are both false (no choice is made).

661 The logic of the pairs B and C and B and -B is of course different (B‡-B is a truth of logic).

Therefore, the states of affairs WB (God wills Peter's love) and WC (God wills Peter's hate) are not forthcoming; that is, these propositions are false. Blanco lays great stress on this point: God predetermines Peter, to either of the two acts. God does so (B8)

not by a predetermination of this [act] of the disjunction instead of the other [act], but by a predetermination of this [disjunction] rather than of another disjunction, seeing that God, by determining [him] to this disjunction rather than to another disjunction, does not predetermine [him] to this act of the disjunction rather than to the contrary act of the same disjunction.⁶⁶²

In his sixth and final assumption Blanco stresses that it is *Peter* who decides for B or for C. Hence either B or C may be true, but if B is true, it cannot entail WB, nor can C, if true, entail WC.

(Bi) Another way to put this last point is to suppose that if an argument is constructed in this context, B or C may be asserted as true in a step in the proof (depending on whether Peter chooses love or hate), but WB and WC can never be asserted as true. We can capture an essential part of Blanco's thought by adding two rules to ordinary elementary logic.⁶⁶³ The extralogical symbol "W" will range over any proposition or corresponding state of affairs p involving free human decision; "Wp" then expresses that God wills that p and brings it about that p.

The first is "*W-elimination*":

- | | | |
|---|-------------------|-------------------|
| 1 | Wp | hypothesis |
| | <i>therefore:</i> | |
| 2 | p | 1, W-elimination. |

That is, "if Wp then p"; if God decides for (hence brings about) a state of affairs, then the state of affairs obtains. We shall see an instantiation of this procedure in the fourth thesis below. It is important to notice that the opposite implication is *invalid*:

- | | | |
|--|-------------------|----------|
| | B | |
| | <i>therefore:</i> | |
| | WB | INVALID. |

662 *...hoc decreto et actione praemovet Deus Petrum ad utrumlibet actum, praedeterminat ad utrumlibet, praedeterminati-
one non hujus prae alio disjuncti sed praedeterminatione hujus prae alio disjuncto, quatenus Deus praedeterminans ad hoc
disjunctum prae alio disjuncto, non praedeterminat ad hunc actum disjuncti prae contrario actu ipsius disjuncti.* Blanco is
deliberately using "Thomasian" words here. This observation is especially important, because in disjunctive propo-
sitions such as $\neg[p^o-p]$, $p\vee\neg p$, $\neg[p\wedge\neg p]$ are truths of logic (also $\neg[p^oq]$ when $p\dot{E}q$ and $q\dot{E}p$).

663 The lower functional calculus. The W operator functions here in the same way as the necessity operator in the modal system T. For sequents see W. Redmond, *Lógica simbólica para todos* (Xalapa, Mexico, University of Vera-
cruz, 1999), pp. 17, 53, 174ff.

THE THESES

In his first chapter Blanco states his conclusions or theses “in a simple way” (B₃), promising to go into the details later on. His first thesis is that the divine decision continues to affect the disjunction (B \ddagger C) while Peter chooses either of the alternatives (B or C), since, he says, W[B \ddagger C] is the only divine decision in the offing. This claim, following from the fifth assumption, accords with our rules, since WB cannot be derived from B nor WC from C. In the second thesis the divine decision is seen as anterior to Peter’s act— a delicate point in the controversy, involving the prefix “pre-” in “Thomasian” words like “premotion” and “predetermination.”

The third thesis is decisive, and, as Blanco admits (B₂₁) and as we shall see (2.5), problematic: albeit the object of the divine decision is the disjunction B \ddagger C, God also *actualizes* the disjunction. This claim follows from the second assumption since “W” includes not only willing and deciding but bringing about or “producing.” So, the fact that we cannot derive WB from B *does not mean that God does not actualize B*, since He does will and actualize the *disjunction*. The important ontological point here is that the actualization of the disjunction automatically “covers” one of the disjuncts.

The fourth conclusion involves “intentionality”: “no action can exist without some term” (B₄), that is, without having some object. God’s decision must decide and actualize something, which in this case is Peter’s act as *either B or C*. This conclusion suggests the implication (demonstrable by our rules):

$$W[B\ddagger C] \supset [B\ddagger C],$$

that is, if God wills and hence actualizes B or C, then B or C obtains.

The fifth conclusion adds that the divine disjunctive decision W[B \ddagger C] *enables* Peter to carry out either of the two acts, B or C.⁶⁶⁴ Furthermore, when Peter decides for B, he determines B (not C), and if he chooses C, he determines C (not B).⁶⁶⁵ It is well to mention that for Blanco, the intentional relation is not only logical but ontological; he sees (B₆) a human action related “metaphysically or logically” to its object. According to the sixth thesis, although Peter’s act is distinct from the divine decision and although the object of the divine decision is a disjunction, God actualizes B or C *immediately*, not through Peter. The seventh conclusion widens these principles: neither what God does by Himself nor what Peter does by himself is enough for Peter to perform his act. Peter’s choosing B or C needs the divine decision or “concourse,” but the divine decision, since its object is a disjunction, does not suffice to determine Peter’s act. This is the reason why Peter’s act B (in case he chooses love) is attributed “not to God but to Peter.” Blanco sees God’s disjunctive actualization and Peter’s act as one single adequate and total “influence” on Peter’s act— but one which *Peter, not God, determines*. Again, we see God’s “disjunctive indifference” here.

⁶⁶⁴ *Constituatur... proxime potens ad utrumlibet* (B₄).

⁶⁶⁵ Peter also determines the disjunction B \ddagger C in the sense that B \ddagger C follows logically from B&-C or -B&C.

The eighth conclusion is similar. The “influence” relation is asymmetrical: God’s action influences Peter’s action but Peter’s action does not influence God’s action. But again, the divine influence is disjunctive: if Peter decides for B, God “influences” the disjunction $B \dot{\vee} C$. The same divine decision is both “previous” to Peter’s act (it comes before Peter chooses actually, when he is only “in first act”) and simultaneous (as Peter carries out his choice “in second act”), as Blanco pointed out more generally in the first two theses. Hence the divine decision, as theses nine and ten imply, is both “attendant” or “accompanying” and “antecedent” with respect to Peter’s act. Blanco’s eleventh thesis includes a rather unclear example: he compares the divine decision to the journey of two people who set out from Mexico City at different times. The one who leaves first precedes the other who accompanies him— but he insists that God’s decision is from all eternity and, once again, that its object is a disjunction.

THE KEY TO RECONCILIATION

Blanco insists (B₁₁) on the key importance of understanding the Jesuit position on middle knowledge correctly, for not only “outsiders” but even some Jesuits misinterpret it. The theory of the Company, he says, does not completely rule out the Thomasian view on premotion, that God knows free futures (that is, future events dependent upon the free choice of creatures) in His decision. Izquierdo, for example, admits (B₁₂) that although God knows free futures through “middle knowledge,” He knows them in “some” of His decisions. “Coming at last to the point of this first section,” Blanco recapitulates (B₁₃) his claim, now in terms of the repentance of Judas (“J” here symbolizes “Judas repents”):

$$W[[J \dot{\vee} \sim J] \& A],^{666}$$

but adding another variable to the “help” A: “efficacious” or not. Blanco opts for “inefficacious help,” as it seems he must, since the help is conjoined to a disjunction requiring Judas’s action.⁶⁶⁷ He uses the Jesuit doctrine to explain how God knows how Judas will react to the divine help: God knows through middle knowledge the truth of the entailment “if God granted the help A to Judas, then Judas would repent,” where “A” includes whatever constitutes Judas’s freedom. The Jesuits placed middle knowledge between the other types of divine knowledge: “simple understanding” and “seeing” (3.2).⁶⁶⁸

666 $W[[J \dot{\vee} \sim J] \& A] \supset W[A \& [J \dot{\vee} \sim J]]$ follows from our rules. $W[J \dot{\vee} \sim J]$, $W[J | \sim J]$, and $W[J \vee \sim J]$ are also provable, since here W governs logical truths; God’s “indifference” here would be logical.

667 For Molina, “efficacious” grace, unlike (merely) “sufficient” grace, involves human consent; Francisco Suárez, S.J. (1548-1617), preferred to speak of grace “congruous” with the circumstances that obtain human consent. Báñez believed that this claim implies that the divine decision depends on the human decision, but the Jesuits thought that Báñez’s position suppresses human freedom.

668 Molina used middle knowledge to explain how God knows in any one case whether grace is efficacious (not merely sufficient), and Suárez used it to explain how God knows whether grace is congruous. Báñez rejected middle knowledge, believing that the two basic types of divine knowledge (seeing and simple understanding) suffice to explain all the objects of the divine knowledge.

Blanco then shows (B14) the “road” he will follow to reconcile middle knowledge with Thomasian premotion and with Scotistic attendant decision. The road is “the decision that we set forth at the beginning” (B15): God’s disjunctive decision.

PROBLEMS

“As the three fronts stand ready to do battle,” Blanco foresees (B21) four difficulties that “seem to stand in the way and block the agreement” that he is hoping to achieve. He is following here the scholastic custom of stating “objections” at the beginning of the exposition to solve them later.

The first problem is that the person may simply fail to choose. Up until now Blanco has related God’s disjunctive decision to human “freedom of specification”: the choice between two alternatives such as loving or hating, repenting or not repenting. But Blanco knows his readers will wonder how God’s decision is related to “freedom of contradiction,” that is, the freedom to choose or not choose, to exercise freedom or not to exercise it.

The logical status of the two types of choice is indeed different. Let us use the expression “Dp” to indicate that a human being, say Peter or Judas, decides to perform an action or course of action (designated by “p”).⁶⁶⁹ The various relations of deciding can be expressed in a scholastic “square of opposition”:

Dp	D~p
~D~p	~Dp
~D~p&~Dp,	

Peter:

decides that p	decides that not p
does not decide that not p	does not decide that p
neither decides that not p nor decides that p.	

The usual logical relations of the square apply here; for example, if Peter decides that not p then he does not decide that p (D~p>~Dp), but the converse implication is not valid.

We have seen that the disjunction between love and hate is exclusive (B≠C), implying that it is false if neither love nor hate is chosen. This would apply only to freedom of specification: DB≠DC. But when we consider freedom of contradiction, that is,

⁶⁶⁹ And we may restrict the universe of discourse to such actions.

when Peter neither decides for love nor for hate ($\neg DB \& \neg DC$), we need a different type of propositional relation where DB and DC would be false *only* if both are true. Such is the relation of non-conjunction, “not true together,” often symbolized by the vertical stroke “|”; thus $DB|DC$ would allow three cases where one or the other is true and both are false.⁶⁷⁰ Both the logic and ontology of God’s willing is different in freedom of specification ($W[DB\#DC]$) and contradiction ($W[DB|DC]$).⁶⁷¹

The second problem, I believe, is crucial. It touches the content of the divine decision. Decisions have definite objects; they are intentional. So, a reader may well ask how the object of the divine decision can be a disjunction, which by very definition is *undetermined*. How can God actualize *either* love or hate, and, in the case of freedom of contradiction, *either* choosing or not choosing?

The third problem regards a possible discrepancy between the ordinary Jesuit position and Blanco’s interpretation. For the Jesuits suppose that there is but a single act of God and man; but Blanco seems (contrary to his seventh thesis) to suppose two actions, one by God and the other by man. The fourth problem is a warning that the very “war cries” of the troops could preclude agreement.

A COMMENT

In the passages we have summarized Blanco is interested both in God’s omnipotence and His omniscience. Any position on how human freedom is related to the divine actualization forms the basis of the position on how it is related to the divine knowledge. Let us consider both.

God’s WILLING

The problem, as we have seen, is that God is not almighty if man is free and if God is almighty man is not free – or so it seems. Blanco’s solution attempts to escape the dilemma in the following way.

* WB is disallowed; that is, it is not true that God wills and actualizes Peter’s love “exclusively” that is, not in disjunction with hate. If WB were true, Peter’s love would follow automatically since what God actualizes comes about (cf. our rule: $WB \supset B$). But in this case Peter’s freedom would be threatened since God’s decision would be the sufficient condition for Peter’s loving. Neither is the reverse implication true (nor does it follow by our rules), that if Peter loves, then God wills his love (invalid: $B \supset WB$).

670 $DB \& \neg DC$, $\neg DB \& DC$, $\neg DC \& \neg DC$.

671 Other truths of logic in the square are $Dp|D\neg p$, $Dp\# \neg Dp$, $Dp|D\neg p$, and so $W[Dp|D\neg p]$, etc.; God is “logically indifferent” here, but for Blanco He chooses the particular disjunction, not one of the disjuncts (see passage in B8 quoted above, 2.1). $Dp\# Dq$ is not a truth of logic. We shall not discuss the problem of regress ($D\neg[Dp \vee D\neg p]$, $\neg D[\neg Dp \& \neg D\neg p]$).

* Peter's love does not even follow from God's willing the *disjunction* of Peter's love and hate (notices that our rules do not allow $W[B\neq C] > B$). If it did follow, Peter would again seem not to be free, because God's disjunctive decision would be a sufficient condition for Peter's loving. However, Blanco would allow that Peter's love implies that God wills his, Peter's, love or hate ($B > W[B\neq C]$), where God's disjunctive will is a necessary but not a sufficient condition of Peter's loving.

* Peter's love does not follow from his own decision to love ($DB > B$ does not hold). If it did, Peter's decision would be the sufficient condition for his act and God's action would be superfluous. But Blanco would allow that Peter's love implies that he decides to love ($B > DB$), since his decision is a necessary if not the sufficient condition of his loving.

* For Peter to love, both conditions are necessary, that God wills the disjunction of his love and hate and that he, Peter, decides to love. Indeed, it seems to be an essential part of Blanco's position that if Peter freely loves, then God wills (and actualizes) that Peter loves or hates and Peter decides to love:

$$B > [W[DB \neq DC] \& DB].$$

Blanco insists that God actualizes Peter's act of love directly, not "through" Peter. For Peter does not "influence" God but God Peter, nor does God act only "while," but also "before," Peter acts. But what He actualizes is the *disjunction*: Peter's love or hate; God's actualization "covers" both Peter's loving and his hating. Peter's act is distinct from God's act, but there is a single *influence* on Peter's act, $W[B\neq C]$ and DB . The act is Peter's and not God's properly speaking, since Peter, not God, determines the truth of one disjunct, that there be love instead of hate; hence Peter's freedom is preserved, and he is accountable for what he does.

Perhaps it is not too fanciful to imagine two positions in this controversy: one on the "left" and on the "right," parallel to those of the Jesuits and Dominicans.⁶⁷² The left (supposedly in the spirit of the renaissance) starts with man's freedom and must reconcile it with God's omnipotence and omniscience. The right (in a more old-fashioned spirit) starts from these divine attributes and must reconcile them with human freedom. A leftist position could be construed as $B > [WB \& DB]$: if Peter loves, then God actualizes his loving and Peter chooses to love, and a rightist position as $[WB \& DB] > B$, if God actualizes Peter's loving and Peter chooses to love, then Peter loves. Blanco would probably reject both, because he would be suspicious of WB in conjunction with DB , for the two decisions seem to collide ontologically. His above position ($B > [W[DB \neq DC] \& DB]$) is leftist, but he might also accept a rightist version ($[W[DB \neq DC] \& DB] > B$), combining them in an equivalence

672 I omit the Scotist position here.

B<>[W[DB≠DC]&DB].

That is, the conjunction of God actualizing the disjunction and Peter deciding to love is the necessary and sufficient condition of Peter's freely loving.

Blanco's way out, then, is his interpretation of the object of God's decision as a disjunction. But he must deal with his second objection: how can God actualize a disjunction? The choice of B≠C implies two sets of possible worlds, as we have seen,⁶⁷³ and the choice of DB|DC implies three sets. However, God may actualize the *disjunction* in the *actual* world.

God's KNOWING

Christian philosophers have recognized two kinds of objects in relation to God, called *ideatio* and *creatio*. God must "ideate" the "divine ideas" (identified in some way with the divine essence) through His mind. These objects are necessary and obtain across all possible worlds. They include the necessary *possibility* of the states of affairs that He could bring about in the actual world.⁶⁷⁴ On the other hand, God freely, through His will, has chosen to create or bring about certain of these possible states of affairs of the actual world, the realm of contingent things, which exist without being bound to exist.

The scholastics admitted two related types of divine knowledge: simple understanding (*simplex intelligentia*) and seeing (*visio*). God "understands" what is true across all possible worlds and "sees" what obtains in the actual world. God "understands" necessarily, since the object of His understanding, which involves only His mind, is necessary. But what God "sees" must be related somehow to His will, since actual existence depends upon His will. Moreover, His "seeing" is contingent since the object of His seeing is contingent.

How, then, does God know man's free decisions? It seems that God neither "understands" Peter's love (since his love, like all created things and events, is contingent), nor "sees" it (since Peter's love, unlike purely "natural" happenings, does not depend solely on God's will). The Jesuits therefore proposed a "middle knowledge" between God's understanding and seeing for such objects, but the Dominicans thought understanding and seeing were enough to explain the facts.

In regard to Blanco's example, we may first say that God "understands" necessarily that there are exactly three sets of possible worlds: where Peter chooses to love, where he chooses to hate, and where he chooses neither (God also "understands" that the conjunction B&C is impossible). But He does not "understand" in which set the real world is located because that depends upon His will: His disjunctive actualizing and His "helping" (A).

673 I assume here "transworld identity" (B≠C presupposes worlds wherein Peter exists). Blanco says (B11, pp.13-14) that it is not certain whether God is "connected" with "still possible" creatures. Molina used *ordines rerum et circumstantiarum earum* approximately as "possible worlds."

674 In the modal system S₅, often considered basic by philosophers, whatever is possible is necessarily possible.

God does not “understand” Peter’s love, assuming that such is Peter’s choice, since Peter’s love is not necessary. But how can God “see” Peter’s love when He does not will or actualize it directly (WB is disallowed)? When God brings it about that Peter either decides to love or hate or neither (W[DB|DC]), He “sees” that Peter either loves or hates or neither. On the other hand, how can He “see” DB|DC when DB|DC is true in three sets of possible worlds, without knowing which contains the actual world? This, it seems, is where Peter’s decision to love comes in, placing the actual world in the DB&~DC set, and God “sees” this state of affairs since it is “covered” by his disjunctive willing.

But here is where the angels –and I– fear to tread. I hope that my brief introduction to the *Three-Stranded Cord* shows not only how theology wrestled with difficult philosophical problems but also the profundity of Father Blanco’s solution.⁶⁷⁵

APPENDIX A– TEXT

{Title page}

TREATISE
ON CREATED FREEDOM
UNDER DIVINE KNOWLEDGE, WILL, AND OMNIPOTENCE
THE THREE-STRANDED CORD
PLAITED OF
SAINT THOMAS’S PREMOTION,
SCOTUS’S ATTENDANT DECISION
AND MIDDLE KNOWLEDGE
DISAGREEMENT IN AGREEMENT

By the peace envoy [*caduceatore*], most wise author, Father Matías Blanco, of the Society of Jesus, of Durango, Nueva Cantabria, renowned, primary professor of sacred theology in the Major College of the Holy Apostles Peter and Paul in Mexico City, then illustrious prefect of major studies and more recently of the Sodalitium of the purest Mother of God.

⁶⁷⁵ Blanco’s “disjunctive” solution is not unlike that recently offered by Norris Clarke, S.J., in “A New Look at the Immutability,” *Explorations in Metaphysics*, op. cit., p. 206.

Published posthumously at care and cost of Miguel Buenaventura de Luna, honored with the royal robe of opposition in the Royal College of Saint Aloysius, Mexican doctor of Theology, confessor of Capuchin nuns, former canon of the Metropolitan Cathedral, now distinguished by the rank of choir director, and among the author's most sincerely devoted disciples.

Dedicated to the angelic youth, most holy Aloysius Gonzaga of the Society of Jesus, patron of the same Royal College and of the Pontifical and royal University of Mexico, newly⁶⁷⁶ solemnly canonized, to be honored and promoted.

With the permission of superiors.

Mexico City, Widow of José Bernardo de Hogal.

In the year of Our Lord 1746

{p.1}

Δ

TREATISE

ON CREATED FREEDOM

UNDER DIVINE KNOWLEDGE, WILL AND OMNIPOTENCE

THE THREE-STRANDED CORD

PLAITED OF

SAINT THOMAS'S PREMOTION,

SCOTUS'S ATTENDANT DECISION

AND MIDDLE KNOWLEDGE

PROLOGUE

IN DEFENSE OF THE WORK

[THE TRUCE]

{i} Here am I at last, after almost thirty years in this war –bloodless, to be sure, but no less noble or passionate for that– if to my seventeen long years of teaching theology you add the previous years {p.2} I devoted to learning and pondering it– actually after over a thousand years if you count those our forerunners spent fighting the war, here I am, I say, a peace-maker [*caduceatorem*], or if you prefer, a flute player [*tibicinem*].⁶⁷⁷

676 [In 1726. Translator's notes in brackets.]

677 [See note 5.]

For I am saddened when I survey the fierce battle fronts –there the Thomists and Scotists, here the Jesuits– ever opposed, ever fighting over how to reconcile created freedom with the divine decision and knowledge, a problem pondered throughout all these past centuries, a solution pursued by so many scholars with such effort, offering so many theories. What else should I do, unimportant as I am, but play the part of a peace envoy or flute player– albeit I also carry a spear with my peace-maker’s staff?

[THE COMMISSION]

{ii} Now, since I am setting out as an envoy to discuss peace conditions and endeavoring to get agreement among antagonists who are obviously as opposed as they can be, I will be asked if I am taking this office upon myself or if I am being sent as an envoy by others. And if I am sent, one will wonder if I have accepted the staff from the defenders of middle knowledge –soldiers in the camp of our Society of Jesus–, or from the Thomists advocating their famous premotion, or from the Scotists who profess their attendant [*comitantis*] decision. For I would at once be accused of rashness and arrogance if I tried to get these warring {p.3} parties of so many great scholars to agree, if I had not been sent by one of them or at least tacitly commissioned to represent them all.

[AN ENVOY OF THE JESUITS]

{iii} My warrant to accept this ambassadorial office will emerge in the course of my treatise. However, so that heads may not be wanting at its very threshold wherewith to protect my own as I venture forth as peace-maker among the warriors, I claim first to have been called to seek agreement by Father Tanner, a master of our Society. He said:

many Thomists holding for the theory that places premotion in God’s will do not disagree from the third,⁶⁷⁸

that is, from the Society’s opinion, and

it may be rightly admitted in some sense that the second cause is moved, determined, and applied to act by the first cause, that is, by the action of the first cause.⁶⁷⁹

He cited our *Doctor Eximius*⁶⁸⁰ as well as other Jesuits from among us along with St. Thomas⁶⁸¹ and the holy fathers, who often use the words “predefinition” and “predetermination” for

678 (a) Vol. 1, q. 11, *dubium* 1, n. 6. [Blanco uses letters to refer to his marginal notes. Adam Tanner, S.J., 1572-1632, Austrian. Blanco twice (here and B15) quotes the first volume *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomae* (4 vols., 1626-7).]

679 (b) N. 27.

680 [Francisco Suárez, S.J.; he treated the question of free will in his *Opusculum de scientia Dei futurorum contingentium*.]
681 [St. Thomas Aquinas, O.P., 1225-1274. There was enough leeway in his treatment of these “de auxiliis” questions to give rise to different interpretations.]

the same thing and explain “pre-” in the sense of concurrence [*concurso*] that is still “previous,” a claim which the teachers of our Society do not deny when used in a proper sense.

{iv} Father Izquierdo, who served as Assistant [to the General] of the entire Society, sends me as legate.⁶⁸² The word “predetermination” so little fazes him that he has no difficulty in reconciling the disjunctive predetermination, said either of the decision or of anything else, with {p.4} the Society’s position. Our Father General himself, the Very Reverend Tirso González,⁶⁸³ sends me, together with our Cardinal Sforza, who derives

the “previous motion indifferent to both” from St. Thomas⁶⁸⁴— hence none of our own should find fault with a word they hear spoken in our school by the Father Assistant and the Father General of our entire Society.

{v} The doctors of our Society have indeed used the word “predetermination.” So much so that after thinking about this matter a good deal and then accepting it two years ago in Puebla in my *Tractatus de actibus humanis*, a short time ago in Mexico City I chanced upon a little book by a certain anonymous author of our Society published in Augsburg and Dillingen under the title *Litterae ad R. P. Alexandrum, Dominicanum*, wherein the doctrine of the Thomists is compared to that of the theologians of the Society of Jesus, and the point of the tenth letter is to interpret physical premotion derived from St. Thomas in the sense found in the theory of the scholars of the Society, which we shall develop extensively in the *Cord*.

[AS ENVOY OF THOMISTS AND SCOTISTS]

{vi} Father Fasolo sends me from the camp of the Thomists and Scotists.⁶⁸⁵ He is careful to cite their texts and explain the words of St. Thomas and Scotus in favor of {p.5} the view of our Society on middle knowledge and the consequences of such a view. The distinguished Scotist, Professor Mastroio, actually praises Fasolo’s interpretation⁶⁸⁶ of Scotus’s theory in favor of the Society, so much so that he boasts⁶⁸⁷ of finding the mind of

682 (c) *De Deo*, vol. 2, tract. 10, disp. 30, q. 11, for four entire pages. [Sebastian Izquierdo, S.J., 1601-1681, Spanish, assistant to the General for Spain and the West Indies; *Opus... de Deo uno* (vol. 1, 1664, vol. 2, 1670). Blanco also mentions him in Bvii, 10, 11, 15.]

683 (d) Vol. 1, disp. 27, sect. 7, n. 38. [Tirso González de Santalla, S.J., 1624-1705, Spaniard, 13th General of the Society of Jesus (1687). Blanco seems to refer to the first volume of his *Selectae disputationes ex universa theologia scholastica* (1680-86, 4 vols.).]

684 [Sforza, S.J., †1667.]

685 (e) Vol. 2 passim but especially q. 14, a. 13, *dubium* 17, n. 129 and n. 316. [Gerolamo Fasolo, S.J., 1583-1639, Italian. *In Primam Partem Summae S. Thomae Commentaria* (three vols., 1623, 1629, and 1636). See Bviii, 9, 16, 17.]

686 (f) *Op. cit.* n. 316.

687 (g) Vol. 1, disp. 3, q. 3, a. 5, n. 140. [Bartolomeo Mastroio, O.F.M., 1602-1673, Italian. Blanco quotes from his

Scotus accurately explained by Fasolo, as we shall pursue it carefully below, after leading the Scotists and Mastrio himself along with their Scotus into the camp of the Society.

{vii} We shall not, however, do anything new, but only what has been done before. For Fasolo as well as many of our own and Izquierdo himself⁶⁸⁸ already mentioned that the Scotists Filippo Fabri, Hugh McCaughwell, Jerónimo Tammarit, Mauricius, Luis Caspensis, Alfonso Briceño, Félix Teodoro Smising, Angelo de Montepeloso,⁶⁸⁹ support middle knowledge, besides more recent authors, even in our time, in many places who, as we see, are sending me from their camp into that of the Society. I will explain practically all their texts in the proper places if I have time, even reconciling a good part of the debates and controversies among the Scotists themselves.

{viii.} Besides the Thomists whom Tanner mentioned without naming them and those whom Fasolo cited, I shall refer in the *Cord* to many through whose names and views {p.6} I have been sent into the camp of the Scotists as well as into that of the Jesuits. Yet, were all lacking, the Angelic Doctor himself would be more than sufficient. I shall be pleased to take all his passages as they are, and with their help *reconfirm* more extensively what I sought in my *Tractatus de actibus humanis*: to bring our own opinion and that of the Thomists to that accord which I eagerly desire all to reach and which I hope to achieve here.

[THE POPE AND ST. AUGUSTINE]

{ix} Why further detain my reader? Lastly, I am sent as an envoy by the Supreme Pontiff himself,⁶⁹⁰ who once bade us all to put an end to the controversy in accordance with the mind of saints Augustine and Thomas. And since we who follow the same path have all been given the same light and pillar to guide us,⁶⁹¹ is it not high time that we also stretch forth our hands and arms to embrace one other and work toward our common goal and accord?

There is but one obstacle to bringing this accord about: the disparity and incompatibility of our words. But since we have our great Father Augustine to encourage us, we quote

Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer (1637ff). See 17, 19.]

688 (h) *De Deo*, vol. 2, tracc. 11, disp. 38, q. 3, n. 63.

689 [Fabri, O.F.M., Filippo, 1564-1630, Italian (works 1601, 1637). McCaughwell (Cavellus), O.F.M., Hugh †1626, Irish; works Venice, 1625. Tamarit, O.F.M., Jerónimo, Spanish; *Flores theologiae in totum primum librum Magistri Sententiarum* (1622). Mauricius de Portu, Fildaeus O.F.M., †1514, Irish (works 1500-1520, 1603). Caspensis, Luis (vii), Spanish Capuchin; *Cursus theologicus* (1641, 2 vols). Briceño, O.F.M., Alfonso, †1667, Chilean (work 1638). Smising, O.F.M., Theodor 1580-1626, German; *De Deo uno* (1624, 1626, 2 vols.). Montepeloso, O.F.M., Angelo Vulpes de, Italian; *Summa sacrae theologiae Scoti and Commentaria* (1622-45, 9 vols.)]

690 [Clement XIII, who convoked the *De auxiliis* commission.]

691 [*Exodus* 13:21.]

his word and counsel. He is advising his disciple:

Call it what you will; words, when the reality is clear, ought not to be our concern.

And shortly afterwards:

I not only agree but also commend you to be pleased to care more for things than words.

This from St. Augustine, when speaking of the line.⁶⁹² {p.7}

[Borrowing weapons and the raiment of the mind]

{x} In regard to our own approach, let us even speak the tongue of our adversaries, if necessary, use their own idiom, their own terms. And thus

Change we the shields of the Greeks and their devices bear....

They themselves will give us our arms.⁶⁹³

{xi} Now, if our Society everywhere wears all manner of dress to teach the full truth of the Gospel more easily and secure it against its adversaries, why are we holding so fast to our own words –the raiment of the mind as it were–, when with the language and garb of the Scotists and Thomists, too, we could guard and defend well enough the truth that we agree upon in this matter– our own truth as theirs and their own as ours.

May He who clothed Himself with our flesh in the Virgin’s purest chamber that He might clothe us with the unclothed truth in Himself, the truth that, reconciling us all, He publicly professed, as master at His podium, on the cross.

{p.8}

SECTION I

PROPOSAL OF THE WAY TO RECONCILE MIDDLE KNOWLEDGE

WITH ST. THOMAS’S PREMOTION

AND SCOTUS’S ATTENDANT DECISION,

ACCOUNT OF THE PURPOSE OF THE ENTIRE TREATISE

692 (i) *Liber unicus de animae quantitate*, ch. 6. [Pericopes 10 and 11. Augustine’s friend Evodius speaks the first quotation and Augustine the second.]

693 [*Aeneid*, 2:389-390, 391; the quote is continued in B9, p.14. Aeneas is addressing Dido, queen of Carthage, who warmly received him and his companions after their escape from Troy.]

[PROCEDURE]

{1} I need neither many nor sundry arguments, since by summarizing the sections, it will be easier to show my intent more quickly, clearly, and directly as well as to bring together more handily the claims that will achieve my purpose, borrowing them from various places. Come, then, and allow me briefly to explain once and for all and at the very threshold what I am about.

[ASSUMPTIONS]

[Assumption 1]

{2} First, maintain and ponder often the range [*tendentiam*] of the divine decision [*decreti*]:
I will the help A for Peter and, by Peter, the love B or the hate C.

[Assumption 2]

Second, maintain that this decision is really identical to God's action which outwardly produces the object that He in fact [*exercite*] wills. In the present case the object is thus:
the aid A and the love or the hate.

[Assumption 3]

Third, maintain that the divine action and the action of a creature like Peter are really distinct.

[Assumption 4]

Fourth, maintain that the divine {p.9} omnipotence can be indifferently applied to free causes through such a disjunctive decision among these terms of the created will.

[Assumption 5]

Fifth, maintain that the aforesaid divine action, identical to the decision, is in itself determined in regard to the help A, but not in regard to a determined love or hate; it is rather disjunctively indifferent to either, as the decision is seen to be.

[Assumption 6]

Sixth and last, maintain that there are two actions by Peter: the one determinedly connected or identified with love and the other determinately connected or identified with hate.

{}

[THESES]

Having thus baldly assumed for now these points that we are later to demonstrate, I shall draw the following inferences:

[Thesis 1]

First. Owing to the divine decision, the omnipotence continues to be indifferently applied to one or the other act by Peter, since there is no other, more relevant, decision indifferently applied by the omnipotence to the free causes.

We shall see this later when demonstrating these and the following inferences. For now, we are merely introducing everything in a simple way in keeping with the intention that we proposed for this section and for the entire treatise.

[Thesis 2]

Second. This decision is understood to be prior to Peter's freedom, among other [things] constituting his created power which is indifferent to either [alternative].

[Thesis 3]

Third. The decision, albeit a disjunctive action, is a performance of the divine will and omnipotence. For by His decision {p.10} God not only wills either, but also produces either act of the creature in the way we shall explain and demonstrate below.

[Thesis 4]

{4} Fourth. Just as the disjunctive decision connected with either cannot occur [*dari*] without one or the other willed act, so the divine action, identical to the decision, cannot occur without Peter's love or hate. And [the principle that] no action can exist without some term is thus verified, as the effective divine decision cannot exist without the object that [God] wills and in the way He wills it.

[Thesis 5]

Fifth. Since by God's decision Peter is constituted as proximately able to [do] either, for this very reason he will be able to carry out either love or hate by calling forth either his action regarding love or his other action regarding hate. One of these actions of Peter is determinedly connected with love and the other with the contrary hate.

[Thesis 6]

Sixth. Neither of these actions of Peter exists without being immediately produced at the same time by God. For although either is really distinct from that disjunctive action of God, nevertheless by the same divine disjunctive action God produces immediately at the same time with Peter any one of Peter's actions that here and now issues from Peter, in such wise that God produces whichever [of Peter's actions] by His divine action, albeit God does not produce it by the creature's action but by His own divine action.

[Thesis 7]

{5} Seventh. The same decision, identical to the divine {p.11} action, is the divine con-course both in first act and in second act with respect to the creature. It is so in first act inasmuch as both the decision and the divine action in itself is disjunctively indifferent, undetermined, and as it were pending. It is so in second act as far as the divine action, when this action of the creature ensues instead of that one, is determined by this created action of Peter (for example, of love instead of hate).

And at the same time as Peter's action [the divine action] produces the love instead of the hate by a determination that should not be attributed to God but to Peter, because God, owing to His action considered in itself, does not produce the love instead of the hate, but either the love or the hate. But owing to his action connected determinately with love, Peter produces love instead of hate. For, having the power to call forth either of his actions, he here and now calls forth that connected with love and he does not call forth the one connected with hate, even though he produces his action at the same time as God. A single total adequate influence on the act, determined by Peter's, not God's, determination is made up of and results from this disjunctive act of God, inadequate for an influence in being and from Peter's inadequate act.

[Thesis 8]

{6} Eighth. Next, according to the foregoing claim and explanation, God's decision is the previous divine concurrence indifferent in first act to Peter's freedom, and this very decision is the simultaneous {p.12} concurrence determined in second act by Peter's action. Peter's action indeed does not influence God or the divine action, since it is rather God and God's action that influences Peter's action. But Peter's action influences his love at the same time as the divine action influences his love, and by His action God influences both Peter's love and his action, which is connected either metaphysically or logically with love rather than with hate. For God's action in itself, by not requiring love rather than hate, is no more connected with the love than with the hate, but with love or hate, since it is toward either act.

[Thesis 9]

{7} Ninth. For this very reason, such a decision and action by God is attendant, inasmuch as it accompanies the action of a creature, say, Peter, by producing Peter's act at the same time as Peter's action.

[Thesis 10]

Tenth. Nevertheless, the divine decision and action is antecedent with respect to Peter's action, which God's action and decision precedes in some way and in some sign.

[Thesis 11]

Eleventh. Therefore, such a decision, identical to the divine action, is antecedent and attendant; antecedent in one sign and attendant in another. It is like someone who sets out earlier from Mexico City and precedes his companion on the road who leaves later and catches up with him. However, the parallelism is not complete here, because God's decision not only precedes Peter's action eternally, but it also precedes Peter's {p.13} action as the divine action ranges over [*tendente*] either of Peter's acts which will be produced at instant A, inasmuch as it is indifferent at the previous sign of Peter's freedom. And God's decision, inasmuch as it is already determined by Peter's action, accompanies Peter's action, which as it were travels the philosophical road to its end, meaning, to love.

[TERMINOLOGY]

{8} Now, why are we tarrying over words that are indifferent in themselves and apt by themselves to signify anything? Let us call the decision to help, and let us also call the help itself that is at least compatible with the decision, "premotion" or "predetermination,"

adding “indifferent,” in accordance with our own doctors named in the prologue; or if you prefer, “disjunctive premotion” and “predetermination”, either “physical” or “moral” or “mixed”, in accordance with what we are to explain below.

What prevents us from calling them thus? For, besides the expressions of our own [scholars] and of others whom we shall see later, God, by this decision and action pre-moves Peter to either act, He predetermines him to either not by a predetermination of this [act] of the disjunction [*disjuncti*] instead of the other [act] but by a predetermination of this [disjunction] instead of another disjunction, seeing that God, by determining him to this disjunction rather than to another disjunction, does not predetermine him to this act of the disjunction rather than to the contrary act of the same disjunction.

Furthermore, besides the consistency {p.14} of the terms, there are other points that will be more conveniently presented later in regard to the decision as bestowing the helps, according to the way of speaking both of St. Thomas and the scholars of the Society, who do not refuse to call at least this sort of premotion “physical” because of its identity with God’s physical decision and physical action, although we do not admit another sense of “physical” which we shall discuss later.

{9} So having settled on this term between ourselves and the very learned Thomists, what prevents us from also calling the decision “*attendant*,” the word used by our own Fasolo, who will be more fittingly introduced in its proper place? Whatever be the case with Father Rivadeneyra, whose opinion and understanding of “attendant decision” we totally reject as at odds with and foreign to the mind of our Society, as we shall see in its proper place.⁶⁹⁴ But let us agree with the best teachers of our family, and, for now at least in name, with the Scotists.

And what our goal is will soon be clear, both here and especially in the course of the entire treatise. The Jesuit now,

this said, puts on
the plumed helmet of Androgeos and the fair emblem of his shield,
to his side straps the Argive sword.⁶⁹⁵ {p.15}

694 [Rivadeneira, S.]— Antonio de, 1619-1663, Mexican, or Gaspar †1675?

695 [Blanco continues the passage from the *Aeneid* (here 2:391-393) that he began to quote in the prologue (Bx). The “Jesuit”, then, is parallel to Coroebus, the Trojan leader.]

[A MISUNDERSTANDING]

{10} However, before we come to blows – or rather before we come to mutual embraces –, we must completely remove a quite common mistake wherein not only outsiders but not a few of our own as well have been caught more than once. Content with the mere appearance of the words, they have not delved to the heart of our position. Hence whereas the teachers of the Society deny that God knows free futures, conditioned or not, in any decision, they always speak in such way as to exclude the antecedent decision connected in itself intrinsically and determinedly with the future love, say, of the creature rather than with his hate. However, our own do not deny that God knows such futures in some way in His decision, or in His omnipotence, or in His essence, or in His Word, or in other attributes. Neither does Father Izquierdo, who is to be especially heeded here, nor others assert the contrary.⁶⁹⁶

{11} He states, citing many of our own, that the knowledge of creatures, even future, and existent creatures, even free, as in God, does not depend on God's connection with them. For it is certain from the teaching of the holy Fathers and of theologians that God knows all creatures in Himself, although it is not certain that God is connected {p.16} with creatures still possible. And Izquierdo concludes that God's comprehensive knowledge knows futures in God's omnipotence and in some of God's decisions as in the object to which the futures somehow belong supposing that they are futures [will obtain]. Although futures in themselves are known in another way as the doctors of our Society hold from the teaching of St. Thomas, Scotus, and other holy Fathers and theologians.

{12} Indeed, whereas the whole Society of Jesus asserts that God knows by middle knowledge all free conditioned futures in themselves – for example, Judas's repentance – under the conditionally future help A, we do not say that such knowledge is completely independent of any divine decision yet to exist conditionally in God Himself. For although we do say that such knowledge does not depend on the divine decision existing now absolutely, subjectively, in God, we say nevertheless that middle knowledge itself depends on the decision about to exist when Judas's repentance under the help A would occur. For then, in that hypothesis that [the decision is] prior to Judas's freedom, the divine decision is conceived both as applying the omnipotence indifferently to Judas's repentance or non-repentance {p.17} and as bestowing the help A under which there would be repentance.

And although we do say that the absolute existence of such decisions is subsequent to middle knowledge which is supposed by every absolute existence of any divine decision, as it supposes the knowledge of simple understanding, nevertheless according

696 (j) In the *De Deo*, vol. 2, disp. 25, q. 2, especially n. 17, and disp. 27, q. 8, nn. 113 and 114, as well as in other works.

to all our own doctors, middle knowledge supposes objectively –of course on the part of the object in the conditioned sign – the decisions given on the part of the creature’s free potency as at least obliquely constituting created freedom, which is also constituted by the omnipotence as indifferently applied by the indifferent decision of the type that is, according to many of our own, a similar disjunctive decision.

[OUR CLAIM]

{13} Now, coming at last to the point of this first section, we are saying –now with regard to Judas– that God did not have the following decision from eternity in its entire range I will Judas’s repentance or his non-repentance and the help A, which is efficacious, but [He did have] this other decision:

I will Judas’s repentance or his non-repentance and the help B, which is inefficacious. We do, however, claim that God nevertheless has known from eternity by middle knowledge Judas’s future repentance if instead of this second decision God had had, or in case he had, the first decision. And since we do in fact place in God this {p.18} middle knowledge:

Judas’s repentance would be given if the help A would have been bestowed on him; under the condition

if the help A would have been bestowed on him,

we include with the help A all the other [things] and only the [things] that constitute Judas’s freedom, among which is doubtless found the decision applying the omnipotence and producing both the help and all the other [things] without which Judas’s freedom could neither exist nor be conceived.

[THE ROAD TO TRAVEL]

{14} Now, supposing all of this to be true, and since nothing else, according to what will be said below, persuades us to the contrary, here, then, is the road leading to the reconciliation of middle knowledge not only with premotion, meaning “indifferent” –duly inferred from texts of St. Thomas to be explained below (for brevity’s sake I will call it “Thomasian” from now on to distinguish it from Bañezian or “Thomistic” premotion⁶⁹⁷)–, but also with Scotistic attendant decision– as duly inferred from the principles and words of Scotus himself, according to his texts that we shall present in their proper place, concerning which even many heads (I mean “doctors”) of the Scotists who disagree among themselves will come to agreement.

697 [Blanco applies the adjective “Banetianus” or “Thomisticus” to the interpretation of Bañez, which he rejects as unrepresentative of St. Thomas Aquinas (“Bañezianism” was used by Bañez’ opponents to imply his views were his own, not St. Thomas’s). Blanco reserves the word “Thomasianus” for what he considers St. Thomas true position.]

{15} The road is that decision that we set forth at the beginning. For since many Thomists identify premotion with the divine decision or with the divine action, as we saw {p.19} in the prologue when citing Tanner and will again see further on, and moreover since the decision is in a certain way antecedent and in a certain way attendant, and also the concourse is previous in its own way and simultaneous in its own way (as that decision precedes objectively, conditionally on the part of the prior created freedom as one of the things constituting the created free potency when the conditioned existence of the help willed by such a decision is joined to it), by this very fact the middle knowledge of our Society results or issues in God's supreme cognitive power.

In our Jesuit opinion, God knows by middle knowledge the conditioned future in the future itself in such wise that (again, in our opinion cited in Izquierdo) He knows such a future while it is future. He knows it, I say, in His very decision; not as in one connected determinedly in itself with the future, as for example Peter's love, but in His decision as the object to which Peter's future love belongs, supposing that this love is future determinatively from Peter, when God co-produces the love at the same time, and in the words of Tanner, in some way "as it were co-determining" the love with Peter.

[A TRUCE BEFORE THE RESUMPTION OF HOSTILITIES]

{16} When you hear "God as it were co-determining" –the phrase comes from the Scotists – remember that I am not playing the role of a judge here but that of an ambassador whose office it is not to hand down decisions but to propose the conditions of peace {p.20}. I do this during the time the truce has been declared, especially in this [first] section, and until, after studying the matter at greater length and more maturely in the course of the treatise, it will finally be clear what should be said after the war breaks out again and the many reasons for misgivings (that are already occurring to some mind when he reads or hears what I have said) come up again for scrutiny and discussion.

May you hold off your criticism, I beg you, while St. Thomas speaks, Scotus speaks, Fasolo and other doctors of the Society speak– practically with the same words, indeed with the attitude and in the meaning of the Scotists. And then let the critics brand me with any stigma they please.

[MIDDLE KNOWLEDGE]

{17} On the road of the decision we described, then, middle knowledge, Thomasian premotion and Scotistic attendant decision will travel together. For as middle knowledge precedes in an objective, conditioned manner the decision on the part of an indifferent potency, say, of Peter, which determines God and himself by his action (as I have just de-

scribed it and shall explain further and demonstrate later), the supreme cognitive power of God requires nothing else in order to know at once the future love, say, of Peter, and indeed to know such love both in the love itself and in the divine decision and determined action. God's action is not indeed determined previously in itself and by itself; but determined attendantly or consequentially.

Our {p.21} Fasolo uses these two terms, which we are to present later within the Scotist camp, omitting for now other expressions that we shall save for a better place to defend our rapprochement, not without the surprise and joy of Mastrio himself, and adding the expression of our own and of St. Thomas himself, as well as those of the Thomists and Scotists.

[THOMASIAN PREMOTION]

{18} Thomasian premotion or predetermination will also travel on the road of this decision, as that decision identified with the divine disjunctive action for love or hate and determined to the corresponding help A. It is understood as the previous concurrence in the same way that God pre-moves Peter to either [act] and also predetermines him to either in such a way that God's predetermination continues to be further determinable in another way by the free creature.

“Determinable”, I say, not because of any poverty or insufficiency of God considered in Himself, but rather because of the divine condescension that constitutes the second free cause by His decision which wills to determine Peter in one direction owing to His role as first cause and first free [being] by ceasing to be determined [*se determinari*] in the other direction by the free creature, in order to save Peter's freedom. God wills and constitutes Peter's freedom in fact by such a decision.

Now, by that very decision, where {p.22} God's will is terminated and determined as by its own immediate term seeing that it is in His own second act, there begins the first act of the created freedom about to issue into second act, ever attended by God's decision and concurrence. His concurrence is also simultaneous while in a posteriority of nature it is as it were drawn by the creature's action into love, say, rather than hate.

[SCOTISTIC ATTENDANT DECISION]

{19} Finally, Scotistic attendant decision travels the same road. For according to Scotus himself God (in Mastrio's words)⁶⁹⁸ by one and the same act decides from eternity and works in time:

698 (k) Vol. 1, disp. 3, q. 3, a. 8, n. 171.

since it is the selfsame act whereby He decides from eternity what things are going to be and through which He afterwards produces them in time,

according to Scotus⁶⁹⁹—and others say the same thing—:

God's external concurrence, that is, the concurrence that passes in time, is the same as His inner, immanent concurrence whereby from eternity He decides to concur with us.

Mastrio states:⁷⁰⁰

According to Scotus, God does not work at the working of the created will except when the latter determines itself in time to act. Nor has He decided for free created actions from eternity without the determination of the created will whose determination God's concurrence attends without the simultaneity "wherein" (that is, the simultaneity of time), that is, of the same real instant, obstructing the priority "wherefrom."

This is seen in our decision by virtue of which God causes the creature's very determination wherewith in a certain way {p.23} He co-determines the love by a co-determination at least of co-producer, that is of concurrence, or of co-efficacy. Later we shall also present the expressions, arguments and, ways of speaking commonly used by ourselves and by Scotistic scholars.

[THE "CORD"]

{20} These and other points that we shall make below led me to name my treatise *The Three-Stranded Cord*. My first reason is that it happens to be like a rope, firmly planted of the three strands of middle knowledge, Thomasian premotion, and attendant decision. The second is that it is distinguished by several sorts of adornment and, if you will, of three colors, that is, the three schools I am calling to accord: Thomists, Scotists, and Jesuits. My final reason is that the disagreement in full agreement travels this hidden, truly threefold, road. For it advances by the disjunctive decision as it were along a branching of three roads leading to love, hate, and help. God so to speak walks this road, the creatures walk it, and grace, too, walks it. Besides other lesser threesomes that each one will easily detect in my title, while we hasten to more important concerns.

[PROBLEMS]

{21} As the three fronts stand ready to do battle, several issues come up that seem to stand in the way and block the rapprochement we are proposing.

699 (l) 2, dist. 37, v.

700 (m) In the cited article.

[Problem 1]

The first obstacle regards the possibility of a disjunctive decision between one or the other of the creature's acts, especially if what we call {p.24} "freedom of contradiction" is to be brought in.

[Problem 2]

The second is our identifying the action of the divine omnipotence with God's decision, in particular with a disjunctive decision, because such disjunctive and undetermined action appears beset with more difficulties since the concept of action entails that there be a determination of the cause to act.

[Problem 3]

The third problem is our distinguishing created action from God's action, since the common opinion of our own implies that the creature and God produce by the same action, lest either we fall in with Durandus⁷⁰¹ or we attribute an action to an action.

[Problem 4]

The fourth obstacle is the very war-cry of our own as well as of the Thomists and Scotists. We must pay careful attention to it lest no agreement be reached, if an agreement is asked of those who, after being invited reasonably, flatly reject it.

[RECONCILIATION]

{22} However, to examine these and many other points involved in our claims with suitable reflection, we have stretched out our cord into several sections, as it were, into several strands, or chapters. But we have not done so in such a way that in the end we claim to play the role of a judge. For by ever discharging the office of ambassador of peace, we shall in such wise display everything that after offering from each side the best conditions for the accord that we desire, each will embrace willingly what he deems most acceptable. For I am not campaigning {p.25} for [*ambio*] an agreement that any reasonable person would believe to be at odds with the truth, but one that so concords with the truth that no one will fail to embrace it out of an exaggerated bias toward his own. Let us see, then, what they have that would prevent the accord that we here have so simply described and proposed.

701 [Durandus de Saint-Pourçain, 1275-1332; although a Dominican bishop, he opposed teachings of St. Thomas. He did not recognize the universal causality of God's efficacious grace in human actions (God "is the cause of free actions only insofar as He creates and conserves free will," *In 2 Sent.* 37:1).]

APPENDIX B- SYMBOLS

A	(Blanco's symbol) <i>(God) helps</i>
B	(Blanco's symbol) <i>(Peter) decides for love</i>
C	(Blanco's symbol) <i>(Peter) decides for hate</i>
J	<i>Judas repents</i>
p	(any proposition)
$\sim p$	not p
q	(any proposition)
Dp	<i>(Peter, Judas...) decides that p</i>
Wp	<i>God wills (decides, actualizes) that p</i>
$p \& q$	p and q
$p \vee q$	p or q
$p > q$	if p then q
$p \equiv q$	p if and only if q
$p \nabla q$	($\sim [p \equiv q]$) either p or q (not both)
$p q$	($\sim [p \& q]$) not p and q

XXV. Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo

Tipo de publicación: Artículo.

Año de publicación: 2003.

Datos de publicación: Acta fenomenológica latinoamericana (CLAFEN), vol. 1, 2003

RESUMEN

Después de repasar la vida y producción filosófica de Edith Stein (santa Teresa Benedicta de la Cruz), se describirá su concisa defensa del realismo dentro del marco fenomenológico, el interesante “Exkurs über den transzendentalen Idealismus” contenido en *Potenz und Akt*. Stein acepta hasta cierto punto la investigación trascendental-constitutiva, pero esquivada una interpretación idealista. Pues si bien puede decirse que “el mundo como se nos aparece debe depender de los sujetos..., no es absurdo decir que el ser del mundo no es lo mismo que tal aparecerse, ni que es concebible otra manera de conocer el mundo”. El “otro camino” incluye los dos lados: la apariencia de lo que puede sentirse “es un hecho totalmente irracional para la reflexión inmanente” y la subjetividad misma se remite a un principio originario e incondicionado.

Quiero agradecer a los miembros del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y a los organizadores de su II Encuentro, en particular al padre Miguel Ángel Builes, por el honor y privilegio de poderme dirigir a ustedes.

1. INTRODUCCION

Quiero comentar la defensa del realismo, o lo que viene a ser lo mismo, la crítica del idealismo, en el “excurso sobre el idealismo trascendental” por Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. El escrito se encuentra en el último capítulo de *Potenz und Akt/ Studien zu einer Philosophie des Seins* (Potencia y acto/ Estudios para una filosofía del ser), su análisis fenomenológico de los fundamentos de la filosofía de santo Tomás de Aquino.⁷⁰² He agregado una traducción española del excurso en un apéndice al final. Hablaré de la vida de sor Teresa Benedicta (2) y del origen de *Potenz und Akt* (3), expondré el contenido del excurso (4) y haré un resumen de su argumentación (5).

El excurso es interesante —así como el proyecto filosófico general del que forma parte— por varias razones. Una es que el idealismo representa, a mi parecer, la última fase de ciertas

⁷⁰² Escrito en 1931 como *Habilitationsschrift* y publicado póstumamente como el tomo xviii de *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg, 1998. Walter Redmond está traduciendo esta obra al inglés.

corrientes subjetivistas de la filosofía moderna, corrientes cuya última etapa escéptica vemos ahora en lo que –paradójicamente– se llama “pos” modernidad. Una vuelta a un objetivismo, o “*Sachlichkeit*”, el término preferido de sor Teresa Benedicta, no puede ser sino saludable para una reanudación de la filosofía.

Otra razón es que es significativo que sor Teresa Benedicta emplee una metodología fenomenológica sobre un fondo premoderno, la escolástica. Permítanme explicar. Dos maneras de filosofar corrían paralelas a lo largo de la modernidad, una al lado de la otra y, al parecer, cada vez con menos contacto entre ellas. Al principio los filósofos trabajaban entre los dos polos del racionalismo y el empirismo. Entonces Kant inició una revolución que ha continuado, en sus varias modalidades, hasta la filosofía “fenomenológica” (en el sentido amplio) del siglo XX. Pero a su lado seguía un filosofar no revolucionario (tampoco “contrarrevolucionario” pues no le hacía mucho caso a la revolución) que en el siglo XX desembocó en las corrientes “analíticas”.

Si comparamos la problemática y metodología (es decir: lo que se admite como problema respetable y la manera decorosa de resolverlo) y el vocabulario convenido de la filosofía escolástica con las dos corrientes recientes, encontramos que las varias escuelas escolásticas se asemejan no sólo a la fenomenología sino sobre todo a la analítica. Pero los tres filosofares, fenomenología, análisis, y escolástica, han quedado, en general, aislados uno de otro.

Ahora bien, sor Teresa Benedicta consideró como el programa filosófico de su vida la fusión de las filosofías de sus dos maestros: la fenomenológica de Edmund Husserl y la escolástica de santo Tomás de Aquino. Al realizar su proyecto, asoció una filosofía contemporánea (fenomenología) con una filosofía premoderna (tomismo)– e hizo un enlace entre la fenomenología y otra tradición que también sigue vigente en la actualidad.

Mi experiencia filosófica personal ha incluido los tres filosofares. Y este cosmopolitismo intelectual lo considero un privilegio, porque he podido apreciar un poco la profundidad y la potencia de los tres– y las verdades que comparten. Creo que la “tritomía” es empobrecedora para la filosofía en su conjunto. Lo que hace falta, me parece, es precisamente un mutuo enriquecimiento. Sor Teresa Benedicta es una de las pocas personas que hayan emprendido tal acercamiento.

Una tercera razón por la cual su tentativa es interesante es que, como dijo el editor alemán de *Potenz und Akt*, si tiene éxito, ella mostraría que Husserl y Tomás van sobre caminos paralelos hacia una “sistemática objetiva”, que el método fenomenológico es una manera legítima y fructuosa de estudiar la misma tradición filosófica, y que la escolástica y la fenomenología pueden estar en comunicación– con miras a una “filosofía perenne”.⁷⁰³ El camino hacia “objetividad” que sor Teresa Benedicta abre en su excursión puede verse como un importante momento en esta esperanza.

703 Ver Sepp, Hans Rainer, en: *Potenz und Akt*, y la carta 152 de sor Teresa Benedicta a Ingarden, en *Briefe an Roman Ingarden*, ESW 14, Freiburg-Basel-Viena: Herder, 1991.

2. VIDA

Edith Stein nació en Breslavia, ahora parte de Polonia, pero entonces de Alemania. A los catorce años interrumpió sus estudios para pasar un año en Hamburgo con su hermana y su cuñado, y al volver a casa dijo que había abandonado “adrede y a sabiendas” la fe judía de su familia.

Cursó psicología por cuatro semestres en la universidad de Breslavia (1911), pero se decepcionó porque a su parecer carecía de fundamentos y sus conceptos básicos eran confusos. Pero cuando dio con las *Investigaciones lógicas* publicadas por Husserl unos diez años antes le pareció que el profesor de Gotinga estaba realizando precisamente “este trabajo de aclaración”.⁷⁰⁴ Su método fenomenológico de explorar las “cosas mismas” más bien que el “sujeto” prometía *Sachlichkeit* a Edith Stein.

Así pues, en 1913 fue a Gotinga para pasar el verano con Husserl, y acabó aceptándolo como su *Doktorvater*. También se inspiró en la “Sociedad filosófica” fundada por Adolf Reinach y Theodor Conrad y frecuentada por Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand y otros miembros del temprano círculo fenomenológico.

Al estallar la guerra en 1914, Fräulein Stein interrumpió sus estudios para trabajar en un hospital militar para víctimas de la tifoidea. Después de cerrarse el hospital acompañó a Husserl a Friburgo cuando éste aceptó una cátedra en la universidad. Después de recibir su doctorado *summa cum laude* en 1916, la doctora Stein comenzó a trabajar como su asistente. Durante este tiempo conducía un “kínder filosófico” para personas que encontraban difícil el seguir las conferencias de Husserl.

Renunció su asociación con Husserl en 1918 y volvió a Breslavia, donde daba conferencias, enseñaba en un colegio y preparaba un trabajo sobre la psicología. En 1919 compuso un estudio del estado que presentó como *Habilitationsschrift* para solicitar un puesto en la Universidad de Gotinga, el cual, a pesar de la efusiva recomendación de Husserl, no logró obtener.⁷⁰⁵

Entretanto la doctora Stein había padecido una segunda decepción en su búsqueda intelectual. Pues lo que encontró en la obra *Ideas* de Husserl (1913) no fueron las “cosas mismas” sino que su filosofía le parecía encerrada en la conciencia.⁷⁰⁶ La doctora Stein entró en crisis filosófica y personal. En 1921, mientras se quedaba en la casa campestre de sus amigos, el matrimonio de los filósofos Theodor and Hedwig Conrad-Martius, encontró por casualidad la autobiografía de santa Teresa de Ávila, fundadora de la orden carmelita descalza— y la leyó en una sola noche. “Esto,” declaró cuando la hubo terminado, “es la verdad,” y al poco tiempo pidió el bautismo.

Por casi diez años la doctora Stein enseñó en la escuela normal de las dominicas en Speier, y con su acostumbrada pasión logró absorber su nueva cultura católica: la filosofía y teolo-

704 *Logische Untersuchungen/ Prolegomena zur reinen Logik*, 1900-1901.

705 *Untersuchung über den Staat*, publicado en el *Jahrbuch* en 1922 (reeditado en 1970).

706 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a. d. S., 1913; edición crítica, *Husserliana*, t. III/1, K. Schuhmann, La Haya, 1976.

gía de santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, san Agustín y el Pseudo-Dionisio, la liturgia (visitaba frecuentemente la abadía benedictina de Beuron) y la espiritualidad de santa Teresa y de su “ayudante”, san Juan de la Cruz. Tradujo las *Quaestiones disputatae de veritate* de santo Tomás y las cartas y el diario de la primera época del cardenal Newman.⁷⁰⁷ De 1928 a 1932 dio conferencias sobre la educación y sobre cuestiones de mujeres en Alemania, Austria, Francia, Checoslovaquia y Suiza.

Fue durante este tiempo, en 1931, cuando compuso *Potenz und Akt*, obra que presentó como *Habilitationsschrift* cuando solicitaba un puesto en la universidad de Friburgo. Tampoco tuvo éxito en este intento, pero ganó una posición en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica en Münster. Sin embargo, perdió su cátedra en 1932 a consecuencia de una ley nazi que prohibía la actividad docente a los judíos. Al año siguiente entró en la orden carmelita que santa Teresa había fundado.

Al principio se resignó a renunciar a sus intereses intelectuales en la clausura, pero sus superiores de la orden le pidieron que preparara *Potenz und Akt* para la prensa. En poco tiempo, pues, ya estaba filosofando como antes. En vez de terminar *Potenz und Akt*, se decidió comenzar una obra nueva, *El ser finito y el ser eterno*.⁷⁰⁸ Se interrumpió la impresión de este libro a consecuencia de una ley nazi que prohibía la publicación a los judíos. Dedicó su último escrito, *La ciencia de la cruz*, al pensamiento de san Juan de la Cruz.⁷⁰⁹

Por temor a la persecución antisemita, sor Teresa Benedicta fue enviada a un convento en los Países Bajos en 1938. Pero allí fue detenida en 1942 y llevada al campo de concentración Auschwitz, donde murió en una cámara de gas. Fue canonizada santa en 1998.

La filosofía de sor Teresa Benedicta revela una continuidad a través de su vida, sobre todo en su antropología, pero naturalmente tomó otro rumbo después de su conversión al catolicismo y su inmersión en el pensamiento escolástico. Puede notarse un cambio no sólo en el contenido de su trabajo sino también en su método y estilo. Parece que ella misma es el “discípulo” en este pasaje (la palabra entrecomillada), que hace pronunciar a santo Tomás:

Quien estudie mis obras encontrará respuestas claras y concretas a sus preguntas, tal vez a más preguntas que él mismo podría hacer. Además, el *organon* que llevaba dentro y que me permitió resolver muchísimos problemas con un firme y sereno “*respondeo dicendum* [hay que responder que...]”, deja sus huellas en mi “discípulo” y le da la capacidad de responder en mi espíritu cuestiones que yo nunca haya planteado y que quizás no pudieran ser planteados en aquellos tiempos.⁷¹⁰

707 *Des heiligen Thomas von Aquino “Untersuchungen über die Wahrheit” in deutscher Übertragung*, Breslau, dos tomos, t. 1, 1931 y t. 2, 1932 (glosario latino-alemán, 1934), tomos III y IV de *Edith Steins Werke*, ed. L. Gelber y R. Leuven, t. 1 (III), Lovaina, 1952 y t. 2 (IV) más glosario, Freiburg, 1955; *J. H. Kardinal Newman/ Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, 1801-1845*, Theatiner Verlag, Munich, 1928.

708 *Endliches und ewiges Sein/ Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, vol. 2 of *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1950, 1986.

709 *Kreuzeswissenschaft/ Studie über Joannes a Cruce*, vol. 1, Louvain, Nauwelaerts, Freiburg, Herder, 1954.

710 *Erkenntnis und Glaube*, tomo 15 de los *Werke*, p.27; ver “Husserl and Aquinas: A Comparison,” *Knowledge and Faith*, tomo 8 de *Edith Stein’s Complete Works* (Washington, ICS publications, 2000, translation by W. Redmond).

Su filosofía, pues, se divide en dos etapas: antes y después de su conversión. El lector tiene la impresión de que, en su etapa madura, sor Teresa Benedicta es una “intelectual católico”, completamente “en casa” en el emergente movimiento católico alemán de su tiempo, y una de las figuras más importantes –ahora se reconoce– del renacimiento católico internacional durante la primera mitad del siglo XX.

3. POTENZ UND AKT

En el verano de 1925, tres años y medio después de su conversión, sor Teresa Benedicta volvió a la filosofía y comenzó su estudio de santo Tomás. Desde este tiempo vio como su “propia misión comparar y contrastar la filosofía escolástica y la reciente”.⁷¹¹ El primer fruto de su proyecto de relacionar tomismo y fenomenología fue su traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* de santo Tomás.

Compuso tres obras en las que cotejó fenomenología y escolástica. La primera fue una pequeña “obra de teatro” que escribió para celebrar el 70 cumpleaños de Husserl. Es un diálogo en que Husserl y Aquino conversan sobre lo que es la filosofía. A instancias de Martín Heidegger, revisó el escrito y lo publicó en una *Festschrift*, o suplemento en honor de Husserl, del anual de la fenomenología, en 1929.⁷¹² *Potenz und Akt* fue el segundo cotejo de sus dos maestros y el primer escrito en que intentó una fusión. El tercero fue su obra principal, *El ser finito y el ser eterno* que apareció póstumamente en 1950.

Edith Stein fue a Breslavia a vivir con su madre para escribir *Potenz und Akt*, la tesis con que esperaba conseguir un puesto en la universidad de Friburgo. Comenzó a trabajar el 27 de enero de 1931 y a las seis semanas ya tenía “un manuscrito bastante abultado”; la terminó para fines del verano. Sin embargo, se le desaconsejó que entregara su solicitud debido a la lamentable situación económica de la universidad. Pudo hacer uso de su escrito en su curso en el Instituto de Pedagogía en Münster en 1932-3.

Una reseña de *Ser y tiempo* de Heidegger (1927) que la madrina de su bautismo, Hedwig Conrad-Martius, había publicado en 1933 impresionó la doctora Stein, y le pidió que leyera el manuscrito de *Potenz und Akt*. Una razón especial por la cual quiso que Conrad-Martius lo examinara fue porque el último capítulo contiene una crítica de sus *Metaphysische Gespräche* (1921). A propósito, dice que el lector puede divisar el influjo que *Ser y tiempo* ha ejercido en los planteamientos de *Potenz und Akt*, pero que no tenía la oportunidad de formular una crítica.⁷¹³

711 Carta a Finke, 6 de enero de 1931, en H. Ott, “Edith Stein (1891-1942) in Freiburg” (*Freiburger Diözesan-Archiv*, 107 [1987]).

712 “Was ist Philosophie?/ Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino”, *Erkenntnis und Glaube* (*Edith Steins Werke*, t. xv) y “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino/ Versuch einer Gegenüberstellung”, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, suplemento del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929 (reeditado, 1974). Las dos versiones aparecen en columnas opuestas, *Knowledge and Faith*, traducción por W. Redmond de *Erkenntnis und Glaube* (*The Collected Works of Edith Stein*, t. 8).

713 P. 5.

Sor Teresa Benedicta volvió a decepcionarse con la posición de Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* (1931), pues la “intersubjetividad” que propuso no representaba la objetividad que buscaba.⁷¹⁴ Desarrolló su crítica de este “idealismo trascendental” en el excurso que examinaremos.

La doctora Stein puso *Potenz und Akt* aparte cuando comenzó a componer *El ser finito y el ser eterno*. *Potenz und Akt* apareció impreso en 1998 como tomo xviii de las obras completas.

Sor Teresa Benedicta dice de la obra:⁷¹⁵

...Edmund Husserl formó mi pensar filosófico. En su escuela gané la madurez para hacer trabajo independiente antes de que conociera el mundo intelectual de santo Tomás de Aquino. Mientras traducía sus *Quaestiones de veritate*, llegué a absorberme tanto en su pensamiento que era inevitable que fuera a producirse un choque interior entre su pensamiento y la manera fenomenológica de filosofar. Una primera expresión de este choque –apenas más que un proyecto de estudio– fue un modesto aporte a la *Festschrift* para el cumpleaños setenta de Husserl. El presente estudio representa un segundo intento, más amplio y profundo.

En su prefacio final escribe:⁷¹⁶

La siguiente investigación es el resultado de mis esfuerzos por ganar acceso a la comprensión del método de santo Tomás de Aquino. Desde que comencé a ocuparme de sus escritos una pregunta me inquietaba constantemente: ¿cuál es en realidad el método que sigue aquí?

Yo estaba acostumbrada a la manera fenomenológica de pensar, que no emplea doctrinas tradicionales y examina *ab ovo* lo que necesite para resolver una cuestión. Así que me quedé perpleja ante un procedimiento que recurre a los pasajes de la Escritura, las citas de los Padres, las sentencias de los filósofos antiguos para sacar conclusiones de ellos.

Y en cuanto a su propia aproximación, dice que su investigación misma dará cuenta del método que emplea en su análisis de los conceptos básicos de santo Tomás.

Es interesante que sor Teresa Benedicta se sirva más de la fenomenología en *Potenz und Akt* que en *El ser finito y el ser eterno*. Y un buen ejemplo de su empleo del método fenomenológico es el excurso sobre el idealismo trascendental. Se opina que su empleo de santo Tomás, no sólo en su método sino hasta en su contenido, “libera la fenomenología misma de sus limitaciones, cuestionando y revocando su fijación en una posición metafísica concreta: el idealismo trascendental.”⁷¹⁷

714 *Méditations Cartésiennes*, Paris, 1931; edición crítica, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, tomo I, St. Strasser, The Hague, 1951; *Potenz und Akt*, p. 254.

715 Prefacio de *Potenz und Akt*, publicado en *Erkenntnis und Glaube*, pp. 63-4 (atribuido por error a *Endliches und ewiges Sein*).

716 P. 3.

717 Sepp, p. xxxiii

4. EXPOSICION

4.1 LA DECEPCIÓN DE SOR TERESA BENEDICTA

Lo que distingue al realismo y al idealismo –así comienza sor Teresa Benedicta su curso sobre el idealismo trascendental– es su manera de interpretar la transformación (*Umwandlung*) del *phantasma* en una *species sensibilis* en términos tomistas– o en términos más “fenomenológicos”, la transformación del dato sensible en un “motivo” o “estímulo” que activa movimientos del sujeto, cuando la mente “*anima*” el dato según leyes fijas, es decir, lo hace entendible. La *species* no es meramente *sensibilis* para sor Teresa Benedicta; es también *intelligibilis* (p. 258), porque la mente ya está de alguna manera presente en la sensación. Es decisiva, pues, la interpretación de los dos “lados” del proceso: del dato y de la actividad conocedora, objeto y sujeto.

El realismo, explica sor Teresa Benedicta, supone que lo que cae en los sentidos se debe a una cosa más allá de los sentidos. Kant supuso que había tales cosas como la base (*Grundlage*) del mundo que se aparece, pero creyó que en sí mismas son incognoscibles. Para él, las sensaciones se encajan en las formas de la sensibilidad y del entendimiento y a través de este proceso la mente construye el mundo que se le aparece al sujeto.

Pero Husserl acabó con la cosa: el último vestigio del realismo “ingenuo”, dice sor Teresa Benedicta. El admite los dos lados presentes “de antemano”: un material de sensación dado previamente, el cual, sin embargo, carece de todo sentido, y un aporte del sujeto que a partir de este material construye el mundo según ciertas leyes *a priori* que regulan la vida consciente.⁷¹⁸ La actividad del sujeto presupone el material sensible y le da sentido. O sea que –si perdonan el ejemplo– hay una entrada de datos y un dispositivo cableado duramente que los procesa– pero no se explica la procedencia ni de los datos ni de los cables. La “cosa” de la que algo cae en los sentidos y “el mundo” son un *façon de parler* – no son sino etiquetas de complejos de actos del sujeto. Husserl también incluye una dimensión intersubjetiva en su explicación: el mundo se relaciona con la comunidad de sujetos o “mónadas” que se entienden mutuamente.

La psicología enseñada en Breslavia había decepcionado a sor Teresa Benedicta porque a su parecer no podía aclarar sus propias bases. Husserl le despertó la esperanza de “volver a las cosas” – la esperanza de volver a ver la percepción “como recepción”, como dijo, y aceptar la “derivación de las leyes a partir de los objetos” en vez de “la imposición de las leyes” a ellos.

Esta esperanza fue defraudada. Quien estudie cuidadosamente la reducción fenomenológica de Husserl, dijo sor Teresa Benedicta, refiriéndose en particular a sus *Meditaciones cartesianas* –la obra que ella llamó el mejor resumen de su teoría de la constitución– verá que se trata del “idealismo trascendental”, un idealismo que se queda dentro de la inmanencia.⁷¹⁹

718 *Ibid.* P. 253.

719 *Ibid.* Pp. 246 y 254.

Es contra este idealismo que Teresa Benedicta argumenta en su excurso. Se propone, a todas luces para evitar un *petitio principii*, desarrollar su crítica de “la argumentación trascendental-fenomenológica” dentro de la misma reducción fenomenológica— pero añada una salvedad importante: *soweit es sachlich zulässig ist* (hasta donde esto sea de hecho admisible).⁷²⁰ Pues se trata precisamente de ver si es realmente posible resolver la cuestión filosófica quedándose dentro de la conciencia.

4.2 DUDAS

Sor Teresa Benedicta destaca dos dudas de la posición de Husserl al principio del excurso. El lenguaje fuerte que emplea es sorprendente en vista de su afecto y respeto a su “querido maestro”. El idealismo queda con un resto “irresuelto e irresoluble— y totalmente irracional (*ungelösten und unlösbaren, völlig irrationalen Rest*)”, porque no puede aclarar “lo de antemano”: precisamente el objeto (el material de la sensación, los datos sensibles) y el sujeto (las leyes que regulan la constitución del “mundo”).

La otra duda atañe la misma concepción de “cosa” y “ser” detrás del proyecto filosófico de Husserl. Pues si no se explican los dos lados de la teoría, objeto y sujeto, material sensible y aporte de la mente, toda la vida mental —todo el *ser* en efecto, porque para Husserl la vida mental es el único ser absoluto— se disuelve en un “juego sin sentido (*sinnloses Spiel*)”.

Sor Teresa Benedicta no niega la teoría de la constitución del mundo; más bien la critica por insuficiente— y por ende inútil. En su análisis quiere mostrar que no basta la explicación porque excluye interpretaciones que serían necesarias para llevar la explicación a cabo. Como base de su análisis, hace una descripción fenomenológica de tres maneras en que se da el mundo de la intuición: percepción, memoria e imaginación; después las examinará para determinar si cabe una interpretación “ingenua”.

4.3 LAS TRES FUNCIONES

4.3.1 Percepción

Sor Teresa Benedicta comienza con un ejemplo. La súbita iluminación de un farol hace que levante los ojos. En estas reacciones instintivas, yo no soy consciente de la conexión entre el estímulo y mi respuesta ni soy libre frente a la experiencia. Esta falta de conciencia y libertad es característica de la percepción, en que los datos se presentan como independientes de mí, como acosándome “desde fuera”. Pero “desde fuera” no significa “fuera de mí” a estas alturas, sino fuera de lo más mío, aparte del sujeto, del yo.

⁷²⁰ *Ibid.* P. 246.

Es por esta dualidad que llama los datos sensibles “inmanentes-trascendentes”.

Por tales experiencias llego a darme cuenta de la conexión entre el estímulo y mi reacción, entre el dato y mi movimiento, y reconozco mi capacidad de controlar el movimiento de mi cuerpo y hasta cierto punto las mismas sensaciones que padece mi cuerpo. Al conocer mi cuerpo conozco también el espacio y los datos sensibles adquieren localización para mí, pues me afectan dentro del cuerpo, al ras del cuerpo y “fuera” del cuerpo. La luz es un ejemplo de los estímulos que siempre dan la impresión de venir desde fuera.

Para los animales tal sentir-y-reaccionar no es consciente ni libre. Pero en el ser humano los datos despiertan intenciones que el yo interpreta “objetivamente [*gegenständlich*]” refiriéndolas al cuerpo o al mundo exterior. El tipo de material, la índole de los datos sensibles, es lo que determina esta referencia. Una intención que manifiesta nitidez y coherencia se impone como referida al mundo, y otras interpretaciones de ella no parecen más que un “juego [*bloßes Spiel*]”.

Las intenciones que parten de un material sensible concreto se especifican, formándose como referida a una cosa particular. Por tales secuencias de actos se va construyendo o “constituyendo” el mundo de los objetos para el sujeto en un proceso gobernado por una legalidad dada de antemano.

4.3.2 Memoria

Yo no domino el mundo de la percepción; las cosas que “caen en mis sentidos” dan la impresión de existir antes de que las perciba y de seguir existiendo después. Pero hay otros mundos sobre los que tengo más control: los de la memoria y de la fantasía. Sor Teresa Benedicta, dando un ejemplo, se acuerda de sí misma cuando era joven, sentada a su escritorio en una ciudad lejana. Puede “hacer presentes” los artículos de su cuarto que cayeron en sus sentidos en aquel tiempo y cuyo recuerdo retiene en la memoria. Su autoimagen “flota” delante de su mente, pero en la rememoración su intención apunta no tanto a la imagen sino a través de ella a la cosa: a sí misma en aquel momento.

Soy mucho más libre, pues, cuando me acuerdo de las cosas que cuando las percibo. Sin embargo, en la memoria mi libertad no es completa. Tengo la opción de pensar en la cosa que se me ocurre, pero la ocurrencia misma está fuera de mi control. También mi recuerdo sigue ligado a los rasgos de la cosa que antes conocí.

4.3.3 Imaginación

En mi fantasía soy aún más libre. Puedo “crear” cosas sin que éstas sean repeticiones de lo que percibí anteriormente. Pero mi libertad tampoco es completa en la imaginación. En primer lugar, como en la memoria, mi libertad siempre funciona sobre una corriente subterránea de procesos espontáneos. Teresa Benedicta ofrece otro ejemplo. Cuando una ocurrencia fantástica me distrae mientras estoy tratando de solucionar un problema difícil, puedo optar por atenderla o suprimirla, y en este caso la distracción puede desaparecer o seguir en el fondo mientras sigo trabajando.

Con todo, hay límites de los productos de la fantasía. Puedo fingirme árboles azules, experiencias novedosas y leyes físicas que no valgan para la naturaleza actual. Pero no puedo pintarme un árbol desprovisto de color, si trato de idear una cosa carente de forma ya no será una cosa, y si me imagino un león muy poco leonino dejará de ser un león.

4.4 EL IDEALISMO

4.4.1 Dos objetividades

De su análisis de estas tres funciones, Sor Teresa Benedicta concluye que toda la vida intencional está restringida en la construcción del mundo. Hay leyes que regulan esta construcción, y no tenemos la opción de desviarnos de ellas. Nosotros no las creamos, sino que sólo las seguimos. Vivimos según ellas y topamos con ellas cuando reflexionamos sobre este vivir. Son, pues, objetivos en el sentido de independientes de mí en cierto sentido, *a priori*.

El mismo proceso mental conlleva otra objetividad, la de las cosas. Este sentido varía según si la cosa es percibida, recordada o fingida:

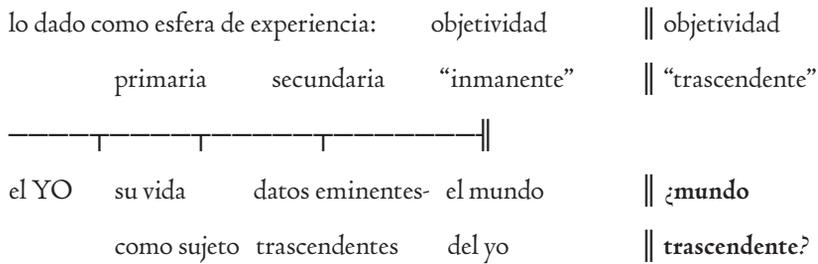
* la cosa percibida o recordada reclama el ser *objetivo* en el sentido de *independiente del sujeto y de sus actos*; es decir, la cosa existe antes y después de caer en los sentidos (esté guardada en la memoria o no)

- los distintivos de la cosa percibida son: *caer ahora en los sentidos / existir independientemente de mí mismo*

- los distintivos de la cosa recordada son: *pertenecerme / ser asequible por mi experiencia / existir independientemente de mí mismo*

* en la imaginación el ser significa sólo: *ser constituido / estar suspendido en la mente / ser creado por mí*.

La objetividad, pues, se aplica a las cosas que caen o han caído en los sentidos; constituyen un mundo que da la impresión de existir en sí mismo fuera del sujeto— “fuera” ahora tiene un sentido espacial. El esquema ilustra su planteamiento:



Sor Teresa Benedicta pregunta si esta aparente objetividad del mundo, esta independencia de mi vida actual, puede reducirse a la objetividad de las leyes. El filósofo puede reaccionar de dos maneras. Puede ofrecer argumentos para justificar la conciencia “ingenua”, es decir, admitir que así es: las cosas existen fuera del sujeto. En este caso, si vale la creencia “ingenua”, la objetividad de las leyes en efecto *no* da cuenta de la objetividad del mundo exterior. La otra alternativa del filósofo es que puede *revisar* esta conciencia “ingenua”, cambiando su sentido [*Umdeutung*].

4.4.2 El revisionismo idealista

Según el idealismo trascendental, la objetividad del mundo puede explicarse a base de la objetividad de las leyes. Es decir, el ser objetivo del mundo de la experiencia significa que en nosotros –los seres “de cierta estructura” –, al presentársenos los datos inmanentes-trascendentes, se activan actos que colocan ante nuestros ojos un objeto con el distintivo de *bastarse a sí mismo*. Por supuesto el idealismo no dice que el mundo dependa del sujeto individual, sólo que es relativo a los sujetos.

¿Por qué este distintivo conviene a lo percibido y lo recordado, pero no a lo ficticio? El idealismo responde que la diferencia arraiga en el material mismo de la percepción: a los productos de la imaginación los caracteriza una vaguedad que permite que se manejen arbitrariamente. En efecto, en el caso de la ilusión y la alucinación, se borra la línea divisoria entre percepción e imaginación, y para distinguir las no hay más remedio que esperar más experiencia y comunicarse con otros seres humanos. ¿Cómo se distinguen fantasía y memoria? Según el idealismo, la diferencia radica en que los productos desaparecen cuando termina su representación, pero los recuerdos quedan atrás después de la rememoración.

El único ser absoluto en esta cosmovisión husserliana (descrita en las *Meditaciones Cartesianas*) son las “mónadas”, los sujetos, los seres humanos, el yo. Lo que me está dado es en primer lugar mi propia vida y luego las cosas de “mi” mundo. Entre ellas se presentan objetos que poseen un cuerpo parecido al mío que presumiblemente viven una vida como la mía y construyen un mundo análogo al mío. Así, al comunicarme con estos objetos se

me evidencia un mundo intersubjetivo. Esta “intersubjetividad”, sin embargo, no es la “objetividad” de la creencia “ingenua” según la cual lo que percibimos es el mismo mundo que existe en sí mismo. Para el idealismo no son sino reglas que van más allá del sujeto individual hasta la comunidad.

5. RETO AL IDEALISMO

5.1 CONSTITUCIÓN E INDEPENDENCIA

El idealismo trascendental, pues, puede ofrecer una explicación del mundo de la intuición sólo a base de las leyes de la conciencia. Pero, pregunta Teresa Benedicta, ¿es tan contundente su argumentación que no puede impugnarse? O bien, ¿los que no la aceptan esgrimen argumentos objetivos?

Ahora bien, sor Teresa Benedicta acepta que el mundo objetivo está constituido intersubjetivamente, pero rechaza el sesgo idealista de que el único sentido que tiene el “ser” de un objeto sea intersubjetivo, que no sea sino un ser constituido por una comunidad de mónadas. Insistió, sin embargo, en que la posición idealista de la constitución del mundo por la mente es compatible con la tesis de que el mundo es independiente de la mente; o sea que la teoría constitutiva *no implica* que el realismo sea falso.

Sor Teresa Benedicta explica con otro ejemplo: una flor se me aparece, cayendo de un árbol “sin yo tener nada que ver” y hace que levante los ojos. En tales movimientos “involuntarios” se forma un saber experimental que envuelve mi cuerpo en sus varias posiciones y acciones como también las cosas dadas en la sensación. Mi cuerpo, como sede de mi vida sensible, es distinto de las cosas del mundo, pero también es parecido a ellas, está “entretelado en ellas y viene entretelándose a mí en ellas”. La emergencia de los datos sensibles, inexplicable por teorías inmanentes, indica que la *physis* me afecta, me afecta la naturaleza de la corporeidad y del mundo exterior. Algunas de las afecciones no son sino estimulaciones del cuerpo, pero otras actualizan la función propiamente cognoscitiva de los sentidos. Puedo vacilar entre estos dos tipos de afección o incluso engañarme en torno a ellos, pero, insiste sor Teresa Benedicta, es tan razonable aceptar la creencia en la concepción idealista como la creencia en la existencia independiente de un mundo exterior. En otras palabras, el hecho de que pueda equivocarme, tomando gato por liebre, no significa que no haya gatos.

5.2 EL SER ABSOLUTO

Para Husserl, dice sor Teresa Benedicta, el único ser absoluto, incondicional, es el ser del sujeto. Ella duda de este supuesto si se refiere a *otros* sujetos. Comienza aclarando el sentido de “absoluto” e “incondicional”. Como un hecho, sólo mi propia existencia es absoluta, no la de otros objetos— *ni siquiera* de otros sujetos.

Defiende de la siguiente manera su tesis de que sólo el hecho –y el hecho continuo– de la existencia del yo es absoluto. De algo que percibo puedo separar el hecho de que exista, puesto que puedo equivocarme, por ejemplo, tomando un muñeco por un hombre. Pero el yo, tras despertarse, se halla ya existiendo. Y si bien yo puedo imaginarme a mí mismo como inexistente, de mí yo no puedo separar el hecho de que yo exista. Mi experiencia ulterior puede corregir mi creencia de que el muñeco fuese un hombre, pero no puede demostrar que yo –después de todo– no haya existido.

Es evidente que mi ser no es “absoluto” en otro sentido. La libertad que me permite determinar mi actualidad y mi porvenir está basada en un fundamento no libre– me hallo a mí mismo “puesto en la existencia” y constreñido por los dos lados: por las leyes de mi conciencia y por lo que me está dado a conocer.

Pero mi yo, con sus leyes cableadas directamente y con lo que les está dado, “apunta (*hinweisen*)” hacia algo que sí es absoluto en este otro sentido: es “original (*ursprünglich*)” e “incondicionado (*unbedingt*)”. El sujeto, así, se “trasciende” a sí mismo, va más allá hacia un “principio” que es el fundamento de su propio ser.

Yo miro en “el mundo de las cosas” como algo que tengo delante y en el que me hallo actuando y padeciendo. El sujeto también se “trasciende” yendo más allá de sí mismo hacia las cosas del mundo. Pero el mundo no es absoluto como lo es mi propia existencia ni mucho menos como la de lo original e incondicionado.

La existencia de otros sujetos, pues –y esto es importante para sor Teresa Benedicta en su crítica de Husserl–, tampoco es absoluta. No importa que yo perciba su cuerpo y que me convenza de que su vida es como la mía– incluso que su existencia es un hecho absoluto para ellos como la mía lo es para mí. La existencia de otros sujetos no es un hecho absoluto para mí, por la posibilidad de equivocarme; ni siquiera la comunicación es una garantía absoluta, pues puedo estar soñando o delirando. Ni la existencia de los objetos, pues ni la de sujetos es absoluta en ninguno de los dos sentidos.

5.3 CONCLUSIÓN

Si bien el sujeto depende de las apariencias de la cosa que se le aparece para que ésta se le identifique, insiste Teresa Benedicta, no es absurdo negar que el mundo se identifique con estas apariencias. Y si es razonable creer en la existencia de otros sujetos independientes de la mía, también es razonable creer en todos los objetos que caen en mis sentidos. Pues coinciden: ni los sujetos ni los objetos “no subjetivos” son absolutos– en ninguno de los dos sentidos. Esta aceptación de la objetividad trascendente de ambos, sujetos y objetos, es la creencia “ingenua”.

No es desatinado, agrega sor Teresa Benedicta, decir que podemos imaginarnos una existencia del mundo material antes de que hubiese hombres en cuyos sentidos cayese –conocida sólo por Dios–. Y tampoco es un sinsentido decir que podemos concebir *otra manera de conocer el mundo*, distinta de la que el idealismo trascendental supone.

Sor Teresa Benedicta propone, pues, que en la vida consciente y libre nos trascendemos de dos maneras: hacia una objetividad del mundo más allá de nuestra subjetividad y hacia el principio tanto de la objetividad del mundo como de la subjetividad misma. Se trata de dos absolutos: el yo (en comparación a los objetos y sujetos conocidos) y Dios.

Y ahora contesta las dos preguntas que hizo arriba: ¿el análisis idealista es irrefutable? ¿Hay argumentos “objetivos” con que se lo pueda contrariar? A la primera dice que no y a la segunda dice que sí.

Sor Teresa Benedicta recapitula su investigación de los aportes de la vida intencional así. (1) Mucho de lo que la creencia “ingenua” toma por absoluto es relativo a nosotros. (2) Podemos retener la creencia “ingenua”, específicamente aquella concepción del ser de las cosas que encontramos en el relato de la creación y en la enseñanza de la Iglesia.

6. REFLEXION

Pueden resumirse de la siguiente manera algunos de los razonamientos centrales de sor Teresa Benedicta.

6.1 INSUFICIENCIA DE LA ARGUMENTACIÓN TRASCENDENTAL

Las dos dudas que expresó al principio del excurso constituyen una crítica general de la “argumentación trascendental-fenomenológica” (T). Una atañe a la noción misma de *cosa* y *ser* detrás de todo el planteamiento trascendental-fenomenológico (*die in der ursprünglichen Geistesrichtung liegende Auffassung von Ding und Sein*). Podríamos entenderlo así (“P...” = premisa o hipótesis... y “C” = conclusión):

P₁ si nociones fundamentales de la T no son adecuadas, la T no alcanza su fin explicativo

P₂ las nociones de *cosa* y *ser* son fundamentales en la T

P₃ estas nociones son inadecuadas

C la T no alcanza su fin explicativo.

Cosa y *ser* son importantes en la teoría (P₂) porque son precisamente lo que se quiere aclarar, y sus nociones son inadecuadas (P₃) porque no corresponden a las realidades de las que se propone dar cuenta.

El siguiente argumento, que corresponde a la segunda duda, explicita esta insuficiencia: le sobra un resto que por su metodología no puede explicar:

P₁ si la T no da cuenta de aspectos fundamentales de la vida consciente, la cual pretende explicar, la T no basta para explicarla

P₂ la T no puede dar cuenta ni (1) del material de la sensación ni (2) del aporte constitutivo de la mente

P₃ el material de la sensación y el aporte de la mente son aspectos fundamentales de la vida consciente

C la T no basta para explicar la vida consciente.

Se podría responder a la primera premisa (P₁) que no puede explicarse lo inexplicable. Sin embargo, si una teoría pretende explicar algo y no lo explica, tiene que ser deficiente en un sentido importante. Por la restricción de su metodología, la T no puede dar cuenta del origen del material de la sensación, y las leyes mismas que regulan el proceso cognoscitivo quedan sin aclaración (P₂). El material de la sensación y la legalidad mental son fundamentales; pues representan los dos lados, presentes “de antemano”, de lo que hay que elucidar: el objeto y el sujeto (P₃).

6.2 COMPATIBILIDAD

Sor Teresa Benedicta niega que la teoría constitutiva, así como la expone, excluya la creencia “ingenua” en la existencia del mundo, ni yo tampoco veo argumentos que apoyen tal exclusión— sólo que el filósofo se decide por mantener su especulación dentro de la conciencia. El punto de partida de una noética (o filosofía) depende no sólo de la razón sino también de la *voluntad*. Esto no indica necesariamente un error ni una deficiencia (además, el mismo sistema axiomático puede expresarse de varias maneras). Pero existe un problema cuando la elección de lo que será el arranque limita el alcance del sistema, perjudicando así su eficacia. Si el filósofo tiene la libertad de presuponer la reducción fenomenológica, presumiblemente tiene también la libertad de no presuponerla y admitir la realidad independiente.

Es claro que si la argumentación trascendental no acarrea la negación del realismo ingenuo (I), entonces las dos aproximaciones son compatibles.⁷²¹ Sin embargo, sor Teresa Benedicta no tiene que admitir que la explicación realista incluya la idealista, pues si ésta fuera falsa también lo sería aquélla. Pues si bien no rechaza la teoría constitutiva, no consta que la acepte en toda su envergadura.

721 $\neg[T \supset \neg I] \equiv [T \& I]$.

6.3 LA RELATIVIDAD DEL SUJETO

Sor Teresa Benedicta refuta así la tesis que atribuye a Husserl de que los otros sujetos sean fácticamente “absolutos”.

- P₁ sólo aquello que es absoluto puede separarse de la existencia en la conciencia.
- P₂ puede equivocarse de la identidad de algo si y sólo si puede separarse de su existencia.
- P₃ puede equivocarse respecto a otros sujetos y objetos pero no del propio yo
- C sólo el yo es absoluto, no los otros sujetos y objetos.

También arguye que ni el yo (ni los objetos y sujetos del mundo) son absolutos en el sentido de “original e incondicionado”:

- P₁ lo que ya se halla a sí mismo puesto en la existencia no es original ni incondicionado
- P₂ el propio yo se halla a sí mismo ya existente
- C el yo no es absoluto.

6.4 LA CREENCIA “INGENUA”

A primera vista sor Teresa Benedicta parece hablar en contra de sí misma cuando asevera que el sujeto no es más absoluto que el objeto— pues cierra la única puerta que Husserl, según ella, deja entreabierta al realismo: la “mónada”. Pero así es su argumento:

- P₁ si ni el sujeto ni el objeto son absolutos, entonces si se puede aceptar la existencia del sujeto, se puede aceptar la existencia del objeto
- P₂ ni el sujeto ni el objeto son absolutos
- ¿P₃ se puede aceptar la existencia del sujeto?
- C se puede aceptar la existencia del objeto.

La segunda premisa queda apoyada en el argumento de arriba. Sor Teresa Benedicta supone que el idealista abogaría por la tercera premisa, y si lo hace se caería en la creencia “ingenua” (C). Pero es más sugestiva otra conclusión que saca. Si no nos está prohibido admitir la existencia de todo lo que cae en los sentidos, se nos abre la posibilidad de conocer el mundo de “otra manera”. Está pensando en una aproximación realista a las cuestiones epistemológicas que podríamos encontrar, por ejemplo, en la escolástica, o si vamos a eso, en el Génesis.

En efecto, su idea de que el sujeto se trasciende más allá de sí mismo hacia un principio absoluto e incondicionado es una especie de argumento cosmológico de la existencia de Dios, basado en el hecho de que el ser del mundo (del yo y de todas los objetos y sujetos) es “menesteroso (*bedürftig*)”.⁷²² Sor Teresa Benedicta desarrolla este hilo de pensamiento en otros lugares.

Dije que la crisis personal y filosófica de sor Teresa Benedicta se resolvió en un plano espiritual. Para ella “lo original e incondicionado” está detrás tanto del aparato mental como de las cosas que le están dadas. Y es el “principio” hacia el que el sujeto va más allá de sí mismo. Fue este reconocimiento –podemos suponer– lo que la puso en condiciones para salir de la reducción, romper la barrera de su propio yo. Y creo que esta ruptura –*Durchbruch* diría su compatriota, el maestro Eckhardt–, tanto espiritual como epistemológica, fue la meta de su vida personal y filosófica, y seguramente lo que la sustentaba durante su suplicio en Auschwitz.

⁷²² *Potenz und Akt*, p. 51.

Obras filosóficas III,
de Walter Redmond
fue impreso en Puebla
en noviembre de 2024.