

SUJETO, IDENTIDAD Y CAUSALIDAD EN EL MEDIOEVO

Dra. Susana B. Violante¹

1.- Introducción

Numerosos ámbitos académico-filosóficos continúan utilizando la expresión “medieval” en un sentido peyorativo para expresar todo aquello que es autoritario, rígido y lo consideran oscuro por falta de dedicación comprensiva. El presente escrito intenta colaborar en el esclarecimiento de la influencia de este periodo del desarrollo del pensamiento, que ocupó los siglos III a J.C-XV d J.C., hacia los periodos posteriores y que, debido a su complejidad, ha sido blanco de justos e injustos pre-juicios, hasta el punto de negar sus logros como antecedentes, sin tener en cuenta la riqueza y diversidad de pensamientos que contiene. Una acción que repite la actitud de aquellos centros de poder medievales que negaron la cultura griega, latina y judía.

Este rechazo redujo, prácticamente, dieciocho siglos de pensamiento divergente a una mentalidad cristiana negativa que tuvo su auge, sobre todo, a partir del siglo XII. Con esos conceptos negativos, se catalogó a todo el periodo de oscuro e irracional, de misógino, hereje e inquisidor cuando, la inquisición, extendió su furor desde finales del siglo XIII hasta el XVIII, sin negar que aun convivimos con acciones inquisitoriales, como podemos advertir en los distintos modos de violencia desde la callejera, la política, la de género, y todas las formas abusivas en nombre de una inteligencia superior que “sabe” lo que el resto de las personas necesita.

Todas las épocas y todos los pensamientos tienen sus logros y sus desaciertos. En los siglos que nos ocupan, no todo fue autoritario, rígido y oscuro, muchos pensadores “medievales” han propiciado un importante desarrollo científico. Encontramos, solo como ejemplos: en medicina, a partir del siglo IX, instrumentos que aún hoy se utilizan en el quirófano como el escalpelo, tijeras, pinzas de disección, separadores; el estudio de hierbas para la curación de múltiples enfermedades que ante la ignorancia posterior

¹ Susana Violante, violantesb10@gmail.com es Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Es Directora de Grupo y Proyectos de Investigación radicados en la UNMDP e investigadora externa en Argentina y el extranjero. Ha asistido como expositora a múltiples Congresos Nacionales e Internacionales. Ha dictado más de una veintena de Seminarios y Conferencias en Argentina y en el extranjero. Posee publicaciones de artículos en revistas especializadas indexadas, en Argentina y en el exterior. Es evaluadora de Revistas especializadas nacionales e internacionales y ha publicado tres libros.

se la tomó como “brujería”; en óptica se trabajó el vidrio y, además de los vitrales, se comenzaron a fabricar anteojos de aumento; la iniciación científica a través de la “alquimia”; las técnicas desarrolladas en la arquitectura, la agricultura, la industria; en lo político-económico, encontramos el surgimiento de la burguesía, el dinero como bien de cambio, los Bancos y los estafadores y, en el ámbito filosófico el giro lingüístico, la semiótica, la gramática, la modificación del concepto metafísica; cambios epistemológicos de representantes de las tres religiones monoteístas con base mosaica: judíos, cristianos y musulmanes, realizaron el esfuerzo de racionalizar la fe y, en este esfuerzo, dieron lugar al laicismo y a ciertas formas de ateísmo que condujeron a cambios en la política hasta llegar al contrato social y a la búsqueda de otros modos de gobierno.

Fue en este periodo y, sobre todo en el s. XI, donde se ha comenzado a dudar acerca de los fundamentos impuestos desde el principio de autoridad religiosa; siendo la duda uno de los ejercicios fundamentales del ser humano que le conduce a filosofar. Si bien hace poco más de un siglo que se comenzó, falsamente, a considerar erradicado el analfabetismo, existieron monjes y monjas cristianas, mujeres judías y musulmanas que, junto a los hombres se dedicaron a impulsar el conocimiento y la utilización de la lecto-escritura comprensiva. No todos los monjes que en el monasterio se dedicaban a copiar las importantes obras del mundo griego, árabe y cristiano, eran ignorantes de lo que copiaban, de lo que sí fueron ignorantes ha sido, sin dudas, del importante trabajo que realizaron para el cuidado y guarda de la cultura, los “guardianes de la fe” fueron “guardianes de libros” gracias a esos monasterios tenemos acceso hoy a importantes obras de la cultura universal. A partir de este momento se intensificó el esfuerzo para que, en este caso los monjes, pudieran interpretar por sí mismos la multiplicidad de signos con que hablan las Escrituras y poder debatir con los doctos sobre ellas, lo que dio lugar a uno de los más importantes desarrollos lingüístico-semiótico. En algunos casos, estas personas, descubrieron un mundo simbólico cargado de misterios que les condujo a pensar que el sentido verdadero no se elimina por la fe, llegaron a entrever la verdad como producto de la “apariencia”, entendiendo este último término como el aparecerse, mostrarse de algo cuya comprensión absoluta les era negada. En consecuencia, no había lugar para llamar insensato a quienes no aceptaran alguno de los significados impuestos incluso sobre los modos de demostrar la existencia de Dios.

Es así que comienzan las luchas por imponer la verdad interpretativa y la inquisición se implementa de la mano de las Cruzadas contra sí mismos, que son los primeros infieles. Algunos de estos hombres en su afán por alcanzar la verdad desde “la luz natural de la razón”, han contradicho y desobedecido el mandato de la autoridad al leer lo “prohibido” que se encontraba en las bibliotecas de los monasterios. No podemos negar que estas acciones, de leer lo prohibido, de dudar de la autoridad, no son privativas de personas de una determinada época y geografía, sino que, gracias a ello, son el motor que lleva a la acción, a la satisfacción del deseo y a modificar lo establecido.

¿Qué buscamos mostrar? que no se puede negar un periodo del desarrollo del pensamiento, como tampoco se puede negar que haya habido filosofía. Como antaño, buscamos la verdad en la propia imposibilidad de hallarla y tal vez, como enunciara Bernardo Silvestre (o de Chartres, neoplatónico del s. XII), “somos como enanos subidos en hombros de gigantes y por eso vemos más lejos”. Las verdades están “dichas de otro modo” *allo agorein*, que el monje, el musulmán, el judío, el insipiente ateo, así como nosotros en nuestra época, intentan señalar a dónde condujeron estas “verdades dichas de otro modo”.

2.- Cómo llegamos a Descartes

Uno de los caminos que nos conducen a este pensador del siglo XVI-XVII son los dualismos que encontramos en algunos filósofos de los siglos III, IV y V, reforzados en las contiendas de lucha de poder a partir del siglo XI. Para ello, baste analizar el programa de estudios de La Flèche. El dualismo “fe-razón” es netamente un problema de implementación del poder: laico o eclesial. El mismo conflicto conduce a la tan defendida por el pensador francés, dicotomía “alma - cuerpo”. Para mantener el poder religioso cristiano, era necesario mantener separados el cuerpo, los placeres corporales, del espíritu y sus placeres divinos. Estas dicotomías político-espirituales permiten sostener el poder político religioso. En la primera y segunda *Meditación Metafísica* y en el *Discurso del Método*, cuarta parte, Descartes señala con suma elocuencia que busca desmontar el escepticismo y por eso su duda es “metódica”, o sea, sólo un método para mostrar que la verdad está en el entendimiento humano y no nos es dada por percepción empírica. Baste señalar que, en el célebre ejemplo de la cera, nos remite a desechar lo que aportan los ojos del cuerpo y quedarnos con la intelección del espíritu.

Como vemos, estamos frente a un uso de la razón cargado de fe, por esto es importante discriminar el tipo de uso que se dé a la razón ya que es ella la que construye conceptos, establece palabras y significaciones, cosifica y elabora paradojas.

Ahora bien, hay un enunciado que se le adjudica a Descartes omitiendo sus similitudes con el pensador del Siglo V, Agustín de Hipona. El enunciado en cuestión es el célebre *Pienso, luego existo*, cuyas diversas interpretaciones trataremos de exponer sucintamente. A decir de Étienne Gilson, estudioso del siglo XX, es evidente que:

“antes aún que las *Meditaciones* se imprimieran, los amigos de Descartes se lo habían señalado. Tan pronto como leyó el *Discurso del método*, Mersenne llamó la atención de su amigo sobre la similitud de su argumento con el de San Agustín: *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 26; y otro corresponsal, cuyo nombre ignoramos, le hizo la misma observación². A partir de ese momento, la actitud de Descartes se manifiesta claramente: la comparación no le interesa, porque -dice- San Agustín ‘no parece utilizarlo del mismo modo que yo’. Más tarde, refiriéndose a las *Meditaciones*, es Arnauld quien atrae la atención de Descartes sobre la similitud de su argumento con el de San Agustín, *De Trinitate*, libro X, cap. 10, n. 12. Admirador de San Agustín y de Descartes, Arnauld se alegra al constatar su coincidencia y al encontrar más o menos lo mismo en ambos textos, por el hecho de que no hay nada más antiguo que la verdad³. Ya en sus *Objeciones a las Meditaciones*, Arnauld había comparado el *Cogito* cartesiano con un pasaje famoso del *De libero arbitrio* de San Agustín, libro II, cap. 3, n. 7, de modo que, en vida de Descartes y con su conocimiento, ya se habían reunido todas las piezas del proceso. Aunque otros textos, de importancia secundaria, hayan sido tomados en consideración a partir de esa época, nada esencial se agregó a los hechos ya conocidos⁴.

Desconocer la obra agustiniana permite señalar como filósofo instaurador de la Modernidad a Descartes y no a Agustín. La disputa continúa en labios de aquellos que, en lugar de señalar la importancia de la recuperación por Descartes de un enunciado de Agustín, buscan paternidades, “autores” originales, en detrimento del desarrollo del pensamiento en torno a dicha recuperación en un momento histórico-político muy cruel en persecuciones ideológicas. Pensemos en lo que viene aconteciendo a filósofos como Giordano Bruno, Galileo Galilei, Descartes, que se va a Holanda, como también lo hará Baruch Spinoza. De este modo podría valorarse mejor la negada recuperación que

² Gilson, Étienne: *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967. Carta a Mersenne, 25 de mayo de 1637. M. Adam conjetura, con verosimilitud, que se trata aquí de *De civitate Dei*. Descartes reenviará más tarde a Mersenne el texto que éste último parece entre tanto, haber extraviado: a Mersenne, diciembre de 1640; t. III, p. 261, l. 9-13. Para el corresponsal anónimo, ver el t. III, p. 247, l. 1-p. 248, l. 16.

³ Gilson, Étienne: Op. Cit. Respuesta a Descartes, 3 de junio de 1648; t. V, p. 186, l. 9-13.

⁴ Gilson, Étienne: *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

realiza Descartes del filósofo del siglo V que defendía “la nueva filosofía”, la cristiana, mientras Cartago estaba siendo invadida por quienes querían destruir “la novedad” junto con el Imperio que la había aceptado.

No obstante, Descartes le responde a Mersenne señalando que San Agustín pudo haber dicho ya lo mismo, pero no en el mismo sentido porque, posiblemente ya no tenía el mismo fin. No podemos asegurar que Descartes haya leído o no a San Agustín antes de escribir sus obras porque nunca lo afirmó ni negó, pero los estudios que realizó permiten sospechar que sí, lo ha leído, aunque no tiene sentido continuar en las especulaciones sobre el tema porque son puras hipótesis. Ahora bien, lo interesante de esta cuestión es conocer si el antecedente agustiniano es una autoridad necesaria para lo que quiere decir Descartes, o se puede leer conforme algunas convenciones que nos permiten, desde la linealidad de los problemas filosóficos, mostrar la “historia de las ideas y sus modificaciones”. Nos puede servir de ejemplo el ejercicio que realiza Aristóteles en su obra *Metafísica* al citar lo dicho por quienes le antecedieron, para mostrar cómo la filosofía habría comenzado siendo la “historia” de sí misma. Pero también podemos cuestionar si Aristóteles narra aquellos pensamientos que a él le importaban o le resultaban necesarios para anclar los propios. Tal vez haya sido la “admiración” de Aristóteles hacia aquellos que le antecedieron en la reflexión sobre las primeras causas y los primeros principios de todo lo que existe, lo que lo llevara a tal narración. Tal vez entendía que no era necesario comenzar de cero y repetir las experiencias intelectuales sino utilizar los saberes expresados por otros para pensar los propios. Tal vez podríamos comprender estos reconocimientos como un “estado de la cuestión”. O tal vez, como sostiene Garcés en página 33:

“Los conocimientos previos no son entonces teorías que tengan un valor histórico, como elementos de una etapa anterior, sino que son aproximaciones a un campo de indagación común que ya dicen, en cierto modo, aquello que estamos buscando juntos y por separado”. “La filosofía recoge la pluralidad de voces en el tiempo y las escucha desde un deseo común por la verdad. Su despliegue es temporal y colectivo, aunque su anhelo de verdad pueda ser intemporal y vivido individualmente”⁵.

Y es desde este último sentido que, al menos quien escribe este artículo, lamenta que Descartes no nos haya ilustrado al respecto, pero mucho más lamento que no se debata sobre esta relación en las cátedras universitarias.

⁵ Garcés, Marina: *La filosofía inacabada*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2015.

En un momento del diálogo del libro segundo, capítulo 3, de la obra *De libero arbitrio*, Agustín escribe:

“En primer lugar -dice- le pregunto, a fin de que comencemos por las cosas más manifiestas, si usted existe; si teme quizás equivocarse al responder a mi pregunta, no debería hacerlo, ya que, a decir verdad, si no existiera, no podría jamás engañarse”.

Estas palabras remiten a estas otras de Descartes:

“Pero hay una especie de engañador muy poderoso y muy astuto, que pone todo su esfuerzo en engañarme siempre. Pues si me engaña, sin duda existo”.

De este modo, ambos insisten en derivar de este principio, el hecho de que nuestro espíritu es distinto y separado del cuerpo. La pregunta implícitamente planteada por Arnauld era clara: ¿el *Pienso “es”* el primer principio de las dos filosofías? La respuesta de Descartes es un poco evasiva:

“No me detendré aquí para agradecerle por el auxilio que me ha dado al fortalecerme con la autoridad de San Agustín, ni porque ha expuesto mis razones de tal manera que parecía tener miedo de que los demás no las encontrasen lo suficientemente fuertes ni convincentes”⁶.

Como se trata de la primera de todas las evidencias, no se debe recurrir al argumento de autoridad. Por el contrario, Descartes se muestra mucho más explícito en su respuesta a un corresponsal desconocido:

“Usted me obligó a reparar en el pasaje de San Agustín, con el cual mi *Pienso, luego existo* tiene alguna relación; lo he leído hoy en la biblioteca de esta ciudad (Leyde), y encuentro verdaderamente que lo utiliza para probar la certeza de nuestro ser, y a continuación para mostrar que hay en nosotros alguna imagen de la Trinidad, en que existimos, sabemos que existimos, y amamos este ser y este conocimiento que está en nosotros; mientras que yo lo utilizo para hacer saber que este *yo*, que piensa, es *una sustancia inmaterial*, y que no tiene nada de corporal; que son dos cosas muy diferentes. Y es algo que de suyo es tan simple y natural de inferir (que existimos, que dudamos) que hubiera podido ser escrito por cualquiera; pero no dejo de estar muy contento de haber tropezado con San Agustín, aunque más no sea para cerrar la boca a los espíritus limitados que han procurado importunar sobre este principio”⁷.

Esta carta es elocuente en sí misma al fortalecer nuestra hipótesis de reconocer a Agustín en el estado de la cuestión y el conflicto acerca de la necesidad de mantener separados el cuerpo de la “sustancia inmaterial” que, ratifica, “no tiene nada de corporal; que son dos cosas muy diferentes”. Tal como adelantamos, podemos leer la tercera *Meditación Metafísica* titulada “De Dios, que existe” y encontramos que, al hablar sobre lo que es una “idea” y sus correspondientes modos de hallarlas en nuestro

⁶ Gilson, Étienne: Op. Cit. IV Objets, t. IX, p.154. Réponses, t. IX, p. 170.

⁷ Gilson, Étienne: Op. Cit. Respuesta: Noviembre de 1640; t. III, pp. 247-248

intelecto, las jerarquiza por la verdad que contienen y, la innata, es por cierto la única idea verdadera porque es la que Dios, ese Dios perfecto e incorruptible, ha puesto en el ser humano para que conozca que, por esa vía, la de la sustancia inmaterial que no tiene nada de corporal, alcanzaremos la verdad absoluta en contra de la duda constante de los escépticos.

En lo personal, y más allá de la controversia, adhiero en parte a la respuesta de Descartes cuando, irónicamente o no, se alegra de haber tropezado con Agustín y dirigir el estudio y la valoración hacia otro aspecto, por ejemplo, la “evidencia”. Es cierto que Agustín en sus obras insiste en que cuerpo y alma son inseparables y lo muestra a partir de la pregunta: “¿Quién soy?” En *Confesiones* I, 1⁸ responde:

“Señor [...] quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación”.

Agustín considera que esa “partícula de la creación”, ese “hombre” es un “hombre total”. En *Ciudad de Dios*⁹ nos dice:

“Que el cuerpo se une al alma para formar y constituir el hombre total y cabal, lo conocemos todos. Testigo es de ello nuestra misma naturaleza”. (*De Civitate Dei*, X, 29, 2).

“Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno solo” (*De Civitate Dei*, XII, 21).

“Ya tenía alma porque de otro modo no se llamaría hombre, ya que el hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y de cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre, término que no pierde cada uno de los elementos cuando hablamos de ellos por separado”. (*De Civitate Dei*, XIII, 24, 2).

Alma y cuerpo son un compuesto inseparable en el hombre, unidos sin generar desprecio una por el otro porque aquello que es, es bueno, aun cuando sea corruptible y se acerque más a la nada (*Confesiones*, VII, XII, 18). Este compuesto, en su imposibilidad de separación posee, según el filósofo africano, un gran enigma, ya que

⁸ Para la obra *Confesiones* de Agustín de Hipona, utilizamos las versiones: *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, II *Las Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979, Edición crítica y anotada Ángel Custodio Vega, O. S. A.// *Confesiones*, Losada, Buenos Aires 2005, Estudio preliminar, traducción directa y notas Silvia Magnavacca.// Edición crítica de M. Skutella, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1934. Las citas corresponden a la traducción de Magnavacca.

⁹ Agustín de Hipona: *Ciudad de Dios (De Civitate Dei)* en *Obras de San Agustín* Tomos XVI y XVII, edición bilingüe preparada por el Padre José Morán, O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

considera que en esa unidad inseparable es donde tiene que alcanzar el conocimiento para así lograr disipar la duda¹⁰.

Entonces, hemos de tener presente esta diferencia entre los autores sobre el modo de entender la dicotomía cuerpo/alma; sustancia material/sustancia inmaterial, el lector decidirá la conveniencia o inconveniencia de cada una de acuerdo a sus consecuencias para la vida pública y privada de cada ser humano.

Ciertamente no hallaremos en Agustín que *Pienso, luego existo* sea el fundamento de una física mecanicista al modo de Descartes, como bien sostiene Gilson,

“En cinco oportunidades, San Agustín ha vuelto sobre su argumento, perfeccionándolo y completándolo sin cesar: ésta no es la actitud de un hombre que no atribuye importancia a lo que dice”¹¹.

Agustín también se propuso refutar la duda escéptica por medio de un argumento irrefutable y esto podemos leerlo en su obra *Contra Académicos y Soliloquios*. Así como pensó Descartes, Agustín objetó los argumentos de los escépticos, los errores de los sentidos, las ilusiones del sueño y de la locura y otras razones para dudar y se las adjudica a la captación sensible cuya veracidad es también dudosa. Por lo tanto, en ambos autores, si hemos de hallar un conocimiento cierto e indubitable debe buscarse en el intelecto, lo más alejado posible de los sentidos.

“A continuación, existe una proposición cuya evidencia ninguna duda puede estremecer, es que pienso y que existo”¹².

En *De civitate Dei* encontramos el segundo argumento expresamente dirigido contra los escépticos y sus errores sensibles:

“muy lejos de destruir toda evidencia, ponen de relieve la evidencia de mi existencia, puesto que, según ellos, me equivoco, y si me equivoco, existo”. (*Si enim fallor sum*)”¹³.

Por lo pronto encontramos que Agustín, como Descartes, parte de la duda y la supera por el *Cogito*. Esto nos lleva como ya mencionamos, a que ambos autores se apoyan en

¹⁰ Este fragmento, acerca de la concepción de “hombre” (hoy diríamos con propiedad ‘ser humano’), lo extraigo de mi artículo “Conocerse a sí mismo por sí mismo y por los otros” en prensa aún para la revista *Studium “Homenaje a la Profesora Emérita Nellibe Judith Bordón”*, San Miguel de Tucumán.

¹¹ Gilson aclara haber reproducido todos estos textos en su *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 49-51. Ver también L. Blanchett. *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris, Alcan p. 27-63. Una traducción de varios capítulos de esta obra, realizada por quien escribe este artículo, se encuentra en el Centro de Estudiantes de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata para uso de los estudiantes.

¹² Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, I, I; Pat. Lat., t. 32, col. 885.

¹³ Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, XI, 26; t. 41, Patrología Latina col. 339-340. Cfr. *De Trinitate*, XV, 12, 21; t. 42, Patrología Latina, col. 1073-1074.

la certeza inmediata del pensamiento para deducir de ella la existencia separada del alma que contiene las ideas innatas. Gilson explica que:

“En las dos doctrinas, el alma se comprende como existente por un acto del pensamiento puro; para saber lo que ella es, le bastará con apartar de sí misma todos los conocimientos que adquiere de fuera mediante los sentidos”.

Los hombres pueden dudar de muchas percepciones y conocimientos, pero:

“ninguno puede dudar de que el alma vive, recuerda, conoce, quiere, piensa, sabe y juzga. Pues si duda, vive; si duda, piensa. Pues el que duda de todo lo demás, no puede dudar de este punto, porque, si no fuera cierto, no tendríamos de qué dudar”¹⁴.

Más allá de la coincidencia literal de algunas expresiones nos llama la atención el orden de los argumentos, ir “del pensamiento al ser”. Descartes nos dice:

“No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, precisamente hablando, más que una cosa que piensa, esto es, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuya significación anteriormente desconocía. Ahora bien, soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Incitaré aún mi imaginación para saber si no soy algo más. No soy esta combinación de miembros que llamamos cuerpo humano; no soy un aire delgado y penetrante, extendido en todos sus miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo lo que yo puedo fingir e imaginar, porque he supuesto que todo esto no era nada, y que, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar seguro que soy algo”¹⁵.

Leemos en Agustín:

“De ningún modo se justifica decir que se conoce una cosa si se ignora su sustancia. Porque cuando el pensamiento se conoce, conoce su sustancia, y desde el momento en que tiene certeza de sí mismo, tiene certeza de su sustancia. Ahora bien, tiene certeza de sí mismo, como lo prueba lo que hemos dicho más arriba. Sin embargo, no tiene absoluta certeza de ser un aire, un fuego, un cuerpo cualquiera o lo que sea que pertenezca al cuerpo. No es pues, nada de todo esto. Todo lo que se exige de él, al ordenarle conocerse, es que tenga certeza de no ser una de las cosas sobre las cuales no tiene certeza, y que tenga certeza de ser solamente eso sobre lo que tiene certeza que es. En efecto, el fuego, el aire y todo lo que piensa como corporal, no lo piensa con certeza; ahora bien, sería absolutamente imposible que el alma concibiera lo que ella es de la misma manera que concibe lo que no es. Por las imágenes de su fantasía ella concibe todo esto: aire, tal o cual cuerpo, tal parte o tal combinación y composición de los cuerpos, cosas de las cuales no se dice del alma que ella es todas, sino que es una. Ahora bien, si fuera una de ellas, la concebiría de un modo distinto del que concibe todo lo demás, esto es, no como una ficción de su imaginación..., sino como una especie de presencia verdadera, interior y no imaginaria (pues nada le es más presente que ella misma), a la manera en la cual ella concibe que vive, recuerda, conoce y quiere. Pues sabe que esto está en sí misma; no lo imagina como si lo alcanzara por los sentidos fuera de sí. Si no se

¹⁴ Comparar este texto de Agustín con la segunda *Meditación Metafísica* de Descartes. Tengamos en cuenta que “alma”, en griego *psiché*, se referencia como “intelecto”, “espíritu”.

¹⁵ Descartes, II *Meditación Metafísica*.

atribuye pues, arbitrariamente, ninguno de esos pensamientos y no cree ser alguna de estas cosas, todo lo que entonces le queda de sí misma, es lo que ella es”¹⁶.

Concluimos este apartado con la elocuencia de los propios pensadores: la demostración de la espiritualidad del alma que a Descartes le va a servir de fundamento a su física. Ambos razonamientos se apoyan sobre la oposición entre la conciencia inmediata que el pensamiento tiene de ser pensado y la ausencia de toda conciencia inmediata que tenga de ser un cuerpo o algo de lo que pertenece al cuerpo. Por lo tanto, consideramos de sumo valor no subestimar las similitudes ni anular las diferencias sin olvidar que, para ambos, el sujeto “yo” es sustancial en la unidad o separación del cuerpo y del alma, y “la certeza del pensamiento es aún el fundamento sobre el cual se apoya la prueba de la existencia de Dios”. Como podemos leer en la cuarta y quinta *Meditación Metafísica* de Descartes.

3.- El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona

Si bien el párrafo anterior queda evidentemente inconcluso, porque tendríamos que realizar el mismo ejercicio agregando a un pensador del siglo XI, Anselmo de Canterbury con su argumento sobre la necesidad de la existencia de Dios, preferimos retomar la cuestión de la “identidad” enunciada más arriba por Agustín con la pregunta que se hace a sí mismo y le hace a Dios: “¿Quién soy?”.

También he de observar, llegados a este punto, que la repetición de un autor como Agustín de Hipona, se debe a que es un pensador que no ha dejado ningún tema sin analizar, ha incursionado en cuestiones como la vida, la sexualidad, el semen, la avaricia, el deseo, el poder, Dios, la libertad, el tiempo, la memoria, el cuerpo, la pena, la concupiscencia y sus derivados. Hemos de tener en cuenta que su matriz educativa está centrada en su profesión de retórico y que sus obras han sido tratadas por muchos filósofos, desde Boecio (S.VI), Tomás de Aquino (S. XIII), Ockham (S. XIV), Erasmo (S. XVI), Lluís Vives (S. XVI), Lutero (S. XVI), Malebranche (S. XVII), Locke (S.XVII), Pascal (S.XVII), Peirce (S.XIX), de Saussure (S.XIX), Wittgenstein, Kierkegaard (S.XIX), del siglo XX: Unamuno, María Zambrano, Ortega y Gasset, Hanna Arendt, Morris, Eco, Deleuze, Ricœur, Foucault, Lacan...

¹⁶ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 10, 15-16; Patrología Latina, t. 42, col. 981-982.

Uno de sus cuestionamientos es saber ¿cuál es el objeto propio de la filosofía? En *Soliloquios* I, 2, 7 se pregunta: “¿Qué quieres conocer?” y se responde: “El alma y Dios”, a continuación, irónicamente, pregunta “¿Nada más?”, “Absolutamente, nada más”, de este modo introduce la cuestión de preguntarse a sí mismo sin que medie otro y lo que de esa acción puede devenir¹⁷. ¿Cuál es, según Descartes, el objeto esencial de la metafísica?: El conocimiento de Dios y del alma¹⁸, para el que procede siempre *a priori*, yendo de las ideas claras y distintas a las cosas, no lo hará *a posteriori*, yendo de las cosas a los conceptos. Pero Agustín nos ofrece una doble posibilidad porque, analizadas ambas y no teniendo la evidencia que necesita, que es ver el rostro de Dios directamente y no de modo especular, también realiza un camino que va de la experiencia sensible a la inteligible y es por esto que podemos relacionarlo, en este tema, con David Hume (S.XVIII).

Cuando Agustín pregunta “¿quién soy?” a su vez está preguntando por el modo de *ser*, si es dado o construido por cada ser humano¹⁹. El problema surge cuando no encuentra, ni en el propio sujeto, ni en los amigos, la respuesta confiable a la pregunta, entonces, surge la sospecha de que sólo Dios la podría responder, de ser así el enigma sobre el “yo” se mantiene, ya que considera que en esa unidad inseparable es donde tiene que alcanzar el conocimiento para así lograr disipar la duda, si encuentra dónde habita Dios en él. De este modo Agustín plantea la cuestión de la *identidad antropológica* al distinguir entre “¿quién soy yo?” (pregunta dirigida a sí mismo) y “¿qué soy yo?” (pregunta dirigida a Dios):

“Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: “¿Quién eres tú? Y me respondí: ‘un hombre’...”. (*Confesiones*, X, VI, 9).

“El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo.” (*Confesiones*, X, VI, 9).

La unidad humana es la que conoce teniendo en cuenta la captación que su “interior” realiza de lo proveniente por los sentidos de su cuerpo “exterior”. Acepta que su “exterior” coincide con las características de ser aquello que se comprende cuando se

¹⁷ Agustín de Hipona, *Soliloques*, I, 2, 7; Patrología Latina, t. 32, col. 872.

¹⁸ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*.

¹⁹ Este apartado en que se relaciona el tema de la identidad, está tomado en parte, de mi artículo “Conocerse a sí mismo por sí mismo y por los otros”, aun en prensa, en la Revista *Studium*, Homenaje a la Profesora Emérita Nellibe Judith Bordón. San miguel de Tucumán.

dice “un hombre”. Él no es “la simple emisión de un sonido” sino lo que ella supone o refiere, la relación entre el significado y la “voz” que lo designa.

El desconocimiento del propio “yo” que se plantea en el siglo V, es nuestro conflicto – con Dios o sin Él–, aunque desconozcamos las condiciones subjetivas entre Agustín y nosotros, hallamos una analogía al hacer uso de una misma terminología, sin poder garantizar su misma significación. No obstante, aunamos criterios en la incerteza de la consideración de nuestro “yo” cambiante y, en estos continuos cambios, influyen las percepciones de los otros.

Profesor de retórica Agustín lee a los clásicos como Cicerón, Apuleyo, Plutarco, Macrobio o Calcidio en quienes encuentra tratados los conflictos acerca del propio modo de ser y, tal vez, haya tomado de ellos la pregunta antropológica que intenta explicar desde la doble vía interior y exterior, que le induce a indagar en todos los ámbitos posibles, ese impedimento de conocerse y que lo convierte en peregrino de sí mismo. Busca una armonía, un orden, donde no se excluya al cuerpo, la materia, aunque privilegie el espíritu. En su comparación con Cristo reconoce que aquel se conoce a sí mismo a través de sí mismo, de su divinidad que es aquello de lo que Agustín, el ser humano, carece.

Al preguntar ¿Qué es *ser* hombre? La respuesta se aleja cada vez más indicando la imposibilidad de la “verdad”, porque el *ser*, como anuncia Aristóteles, se dice en su predicado, con las categorías. *Ser* es un verbo copulativo que por sí mismo no indica más que la entidad, no es una sustancia universal que encontramos idéntica en todos los seres humanos, por esto el obispo de Hipona:

“[...] no podía pensar en una sustancia más que en la forma de lo que se suele ver con estos ojos del cuerpo” (*Confesiones*, VII, I, 1).

El problema de la sustancia tiene por lo menos dos vertientes, una supra sensible y otra concreta, ambas aparecen en el discurso de Agustín y tienen injerencia directa con el problema de la identidad porque una es la que intentará ver en él y otra la que sus amigos y allegados le transmiten. Sabemos que en Hume, la idea de “sustancia” es el resultado de una asociación de ideas en el entendimiento, por eso va a negar que exista en el hombre una “sustancia” que no sea contingente, resultado de la relación de las distintas percepciones empíricas, ya que se intuyen casos singulares porque no tenemos la capacidad intelectual ni de duración de vida como para asistir a la serie completa de

acontecimientos similares y, dicha asociación, no es principio de Razón porque es contingente.

Ahora bien, una concepción similar encontramos en Agustín a partir de este distanciamiento, de esta “ceguera” acerca de la cuestión: ¿quién soy en tanto “hombre”, “ser humano”, “género”, “persona”? y que se presenta como una identidad sin resolución, duplicada en lo que podemos comprender como una “identidad social” y una “identidad personal”, también aludidas por David Hume²⁰, y que Agustín cuestiona en *Confesiones* al indagar ¿cuál de ellas es la “real”? Si consideramos a la identidad desde un aspecto ontológico/sustancialista, que suponga la existencia de un “yo” preexistente que la acompaña siempre, nos acercamos a una forma de ser dada por Dios en el momento de la creación, de la cual, como confiesa Agustín, la vida es su plena realización²¹. Sin embargo, duda en admitirlo ya que se pregunta si no será su vida el resultado de su propia construcción. Si optamos por la primera opción, la duda se dispararía al ser la identidad aquello que nos ha otorgado Dios. Pero Agustín insiste en buscar en el interior de su alma, sin desligarse de su cuerpo ¿quién es él? Intenta traspasar toda su naturaleza exterior para descubrir aquella que no le sea arrebatada, ni modificada. Le consulta a sus amigos y conocidos, pero la respuesta acerca de su *ego*, es incompleta. Dice Agustín (*Confesiones*, X, VI, 9):

“¿cómo saben [mis amigos] cuando me oyen hablar a mí de mí mismo si digo la verdad, puesto que nadie conoce al hombre, lo que pasa en él, sino el espíritu del hombre que está en él?”.

Nos hallamos ante una paradoja porque reconoce que el espíritu del hombre no alcanza el autoconocimiento, si así fuera no le pediría a Dios que le ayudara en tal emprendimiento. Si no se conoce a sí mismo no puede decir que lo que dicen de él, es “falso” o “verdadero”. Por lo tanto, su naturaleza está condicionada por la duda y por las opiniones que emite sobre sí mismo y la que emiten los otros sobre su persona, a la opinión la va a describir, *Confesiones* III, 3: “curiosa para conocer la vida ajena, negligente para corregir la propia”. El obispo continúa:

²⁰ Hume, David (2000), *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Folio, Libro I, Parte IV, sección VI. Traducción de Félix Duque.

²¹ Parte de esta cuestión la he tratado en 2014, con la comunicación: “Εναι ανθρωπος: Un problema, una lejanía”, en las *V Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Trasmutaciones y usos de lo político en la sociedad de hoy*. A 20 años de la publicación de “Poder y Representación” por Ernesto Laclau. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

“[...] pero no sé si soy así. Te lo ruego, Dios mío que me reveles a mí mismo, para que yo pueda confesar a mis hermanos, en cuyas oraciones confío, las heridas que en mí descubra. Me examinaré, pues, de nuevo y con más diligencia”.
(*Confesiones*, X, XXXVII, 62).

Entendemos que cuando Agustín se cuestiona acerca de “conocer al hombre”, lo hace porque necesita conocer la posibilidad gnoseológica del “espíritu del hombre que está en él”. El ejercicio indagatorio le conduce a analizar sus instantes de vida:

“He aquí que, después de mucho tiempo, mi infancia ha muerto y yo vivo. Dime, oh Dios, si mi infancia ha sucedido a algún período ya muerto de mi vida. [...] ¿Qué hubo antes? ¿Existí en alguna parte o fui alguien?”. (*Confesiones* I, VI, 9)

El desconocimiento del propio “yo” se profundiza, el desdoblamiento del “yo” es lo que el filósofo percibe, pero necesita poder reconocer una continuidad de percepciones, una unidad de criterios, tanto por parte de Dios como por parte de sus amigos y de sí mismo, para que su “ser”, su existencia tenga una relación de concomitancia entre las acciones que ha llevado a cabo en su vida y la percepción actual de las mismas. Ese deseo de unidad se escabulle y lo expresa en la duda que le encamina a distinguir entre “quién” es ahora y “quiénes” ha sido, por eso se siente: “Peregrino en busca del ser presente a sí mismo”. Siente que es un enigma para sí mismo, siente extrañeza en su “unidad” de vida con los otros que él mismo fue, sólo tiene un recuerdo, pero no puede asegurar que ese recuerdo, le pertenezca. El flujo de impresiones le muestra no ser el mismo y su memoria no alcanza a abrir ese instante, el recuerdo se debilita y no puede vivificarlo, por lo tanto, ese “período” de su vida está muerto junto a tantos otros que ni siquiera recuerda.

Hume nos habla acerca de ese “flujo de sensaciones” que, por asociación de ideas en el entendimiento, y por el ejercicio de la memoria, asignamos a un “yo” que cumple la función de “recipiente” de esas sensaciones. De todos modos, ni Hume ni Agustín, pueden “matar” su pasado. En el caso del segundo, ha de ser Dios la garantía de saber que su infancia ha sucedido a algún período ya muerto de su vida.

Como señalamos al inicio del párrafo, con Dios o sin él, encontramos una angustia en la imposibilidad de unidad de nuestro “yo”, de modo similar al que presenta Hume. El pensador de Oxford nos dice que ese “yo” es el resultado de un hábito en el que la memoria une acontecimientos por el principio de semejanza, contigüidad y causa-efecto. En *Confesiones* I, VI, 10, Agustín le reclama a Dios: “[...] mas que diste al hombre conjeturar de sí por otros”. Lo que sabe sin dudas, es que fue formado por Dios en sus

padres y en la carne y lo que ignora de sí mismo es ¿qué es lo que allí se formó?, porque no es sólo carne sino una unión indisoluble de dos sustancias que conlleva a otra duplicidad: la de sentirse “sí mismo” y “otro”, entonces, *Confesiones* I, VI, 10: “¿Acaso hay algún artífice de sí mismo?”. ¿Podemos aceptar la absoluta independencia de ser “nuestros” artífices? ¿Tenemos en nuestra “naturaleza” la posibilidad de serlo? Y en aquello que “nos” hacemos por nuestro propio artificio ¿podemos aseverar que es único o común a varios individuos? Porque debiera ser único, si fuera común, tendríamos lugar a sospechar que preexiste una “naturaleza” ¿Aquello que percibimos “común” en los seres humanos, es el resultado de una percepción singular o estamos influidos por el criterio social universalizado? Para Hume somos nuestros artífices, pero también hay un yo social y no podemos hablar de “naturaleza humana” sino de construcción por asociación, del “yo”.

Hannah Arendt, pensadora del siglo XX retoma, en su obra *La condición humana*²², la tradición del pensador del siglo V y refuerza ese argumento al decir que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados y distingue entre “naturaleza” y “condición” humana explicando que la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la “condición” humana no constituye nada semejante a la “naturaleza” humana. La relación entre “qué soy” y “quién soy” abarca a todas las ciencias y a todas sus correspondientes disciplinas ya que cada una de ellas expresa un aspecto de “hombre”²³. Arendt considera que “el problema general de la naturaleza humana ha sido enunciado por Agustín de Hipona. Y es así como los distintos argumentos nos van señalando el estado de la cuestión y, con ella, la imposibilidad de acceder a la verdad de aquello que somos.

4.- El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume

El pensamiento de Guillermo de Ockham (1285-1349) es un importante antecedente de teorías como la de Hume, Kant (S.XVIII), Nietzsche (S.XIX) y Foucault (S.XX). Pensador

²² Arendt, Hanna: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2010. Traducción Ramón Gil Novales. Introducción Manuel Cruz, p. 23.

²³ Esta cuestión la he desarrollado en 2013, en la comunicación “Pensar una antropología entre Agustín de Hipona y Hannah Arendt”, en las *IV Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Racionalidad y crítica en la tensión historia-naturaleza*. Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad del Salvador, Buenos Aires. Argentina.

de la escuela de Oxford ha tenido tres actitudes que lo distinguen de la tradición filosófica previa: 1. el rebajamiento del universal, tanto en el orden del conocimiento como en el de la realidad misma; 2. la individualización absoluta del ser y 3. el rechazo de las Ideas platónicas²⁴ y agregaríamos un 4. que, partiendo del supuesto de que no hay *Ideas*, afronta el reto de sustituirlas y permutar la *communitas rei* (el centramiento en las cosas) por una *communitas signi* (el centramiento en el signo, que supone por las cosas).

La cuestión que rodea a la relación Causa-Efecto, entendemos que tiene dos vertientes: una es la necesidad de llegar por ella al incondicionado (en ambos autores sería Dios), un incondicionado que, si lo que produce (o efectúa) es necesario, no hay posibilidad para el azar ni para el cambio, por lo tanto, la naturaleza sería estable, se podría legislar y predecir, pero no manipular. También tiene consecuencias políticas de importancia y, en este tema se lo considera a Ockham uno de los posibilitadores del laicismo.

La otra vertiente es la que considera que la relación Causa-Efecto, es una atribución arbitraria del entendimiento que asocia una experiencia que se vivencia como repetición de antecedentes y consecuentes, dejando de lado los detalles, universalizando la situación por el principio de economía, o “navaja”, y así poder aplicarlo a otros casos similares. Guillermo de Ockham reconoce la importancia de constituir una nueva ciencia acerca del signo y de la significación. (*Opera philosophica*, vol. II, 7).

Basándose en las obras de Aristóteles: *Categorías* y *Acerca de la Interpretación*²⁵, Ockham, será concluyente en su formulación de que no hay universal, esencia o comunidad real ni compartida, ni participada, que sea una “sustancia” existente en la cosa, ni antes de ser creada (*ante rem*), ni inherente a la cosa (*in re*)²⁶, sino que para él

²⁴ Uña Juárez, Agustín: “Guillermo de Ockham rechaza las ideas. El giro filosófico de la modernidad y Platón”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 8, 9-40. Madrid. Editorial de la Universidad Complutense. 1990-91.

²⁵ Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon), Categorías; Peri Hermeneias*. Madrid, Gredos. Traducción Miguel Candel Sanmartín.

²⁶ Sobre la cuestión de los universales hay diversas teorizaciones que van desde la antigüedad hasta nuestros días. Algunas aceptan la existencia de un universal con sustancia ontológica (*Ante rem*). Para otras, corresponde a cualidades que podemos encontrar “en” las cosas (*in re*), cuya ontología sería gnoseológica. Ambas serán fuertemente analizadas por Ockham hasta mostrar su sinsentido con argumentos plausibles. La última teorización es *post rem*, o sea, una designación que se le hace a la cosa sin depender de que sus cualidades tengan una existencia ontológica, sino “semántica”, se centra en conceptos y designaciones, sobre las que también hay controversia.

es posterior a la cosa, es una “designación” que se aplica a casos similares. Por esto, tanto para Ockham –y entendemos que en Hume también–, sólo hay singulares que, en su aparente similitud, nos arrastrarán a utilizar términos que designen esas semejanzas, y esos términos son los “universales”. En el capítulo 15 de *Suma de Lógica* sostiene que el universal solo es concebido en el intelecto, no hay universal fuera de él ni separado de los individuos particulares designados con un término que los agrupa. El conocimiento se agota en los particulares significados conformando esta acción un modo de giro lingüístico.

En contraposición a otros pensadores del periodo y de lo que luego va a enunciar Descartes, sostiene que del hecho de que una criatura sea inteligida no se sigue su creación sino su conceptualización y la criatura no recibe el ser sino una denominación, por lo tanto, es un absurdo deducir: “pienso a Dios/creo a Dios/existe Dios”. Este tipo de teorización produce consecuencias en la práctica social y en el ejercicio del poder. Para Ockham aquello que llamamos “real” es una proposición como producto de una intencionalidad expresada por signos que producen una significación. Por eso para Ockham, “fuera del orden que le damos a los signos en la proposición –no Dios, sino los hombres–, no hay nada”²⁷. El concepto es un “acto” de la mente al que referimos con palabras. Una palabra “supone” el concepto, no lo representa, no está en su lugar, considera que solo se puede considerar una “similitud” nunca una “igualdad”, por esto la palabra es “signo de signo” y la relación entre el concepto y la “voz”, palabra hablada, es ignorada. Creer que hay otro tipo de relación entre ese signo con el concepto y la palabra es pura ficción.

El conocimiento se alcanza a partir de una “intelección inmediata”, instantánea por parte del intelecto, de la realidad singular, en el momento en que se “intuye” la cosa. A partir de esta intuición se realiza un ordenamiento mental que involucra una captación única e intransferible de la “cosa”, acontecimiento, situación... Es “este” momento, no hay ni habrá otro igual por más que repitamos cada uno de los detalles. A esta captación Bertrand Russell (1872-1970) la designó “La NAVAJA de Ockham”. Esa captación es el “concepto” y lo referimos con palabras habladas o escritas que no guardan ningún tipo

²⁷ Guillermo de Okham: *Suma de Lógica*, Bogotá, Editorial Norma, 1994. Traducción Alfonso Flórez Flórez. Capítulo 1.

de relación necesaria entre las tres. La palabra es solo un signo que señala, supone al concepto, la palabra para Ockham no es esencia, no “representa” ni al concepto ni a la cosa, tampoco es “adecuación”, sino que es “suposición”, “supone por” la cosa, no está en su lugar ni hay igualdad. Por esto la palabra es “signo de signo”, signo mental, un ícono singular que le permite establecer que aquellos que hablan de relación entre el concepto y la palabra están emitiendo una pura ficción. De aquí el nominalismo y su negación del concepto universal existente antes de que la cosa sea hecha.

Los universales no son conceptos ni objetos, son simples nombres que se aplican a grupos de cosas semejantes. No hay ningún lugar *real* para los universales salvo en la proposición donde su *realidad* se toma de los individuales que “supone” y es, por tanto, un término que expresa una intención en la mente y nada más. Como él mismo sostiene en *Suma de Lógica*, capítulo 14:

“Se toma este nombre ‘singular’ por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así ‘singular’ ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios. De aquí que al llamar universal a algo que no es uno en número, —que es la acepción que muchos atribuyen al universal—, digo que nada es universal a menos que quizás abuses de este vocablo, que es universal por institución voluntaria. Y así la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, es Universal, a saber, porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios. De aquí que, así como la palabra se dice común, así se puede decir universal; pero esto no se tiene por la naturaleza de la cosa sino sólo porque se ha instituido a voluntad”.

Un universal no es una abstracción, porque toda abstracción supone una pérdida del detalle del singular, es abducción, producto de un invento que ha “juntado” las improntas concebidas para elaborar un enunciado que “diga” una realidad. En el Capítulo 42 se refiere al predicamento de la sustancia:

“De los nombres que conllevan o que significan sustancias fuera del alma algunos son nombres propios de una sustancia, y aquellos nombres se llaman aquí sustancias primeras; pero algunos nombres son comunes a muchas sustancias, y aquellos nombres se llaman sustancias segundas. Estos nombres enseguida se dividen, porque algunos son géneros y algunos son especies, y sin embargo todos son verdaderas cualidades. Y por lo tanto todos aquellos nombres comunes que se llaman sustancias segundas están en el predicamento de la cualidad, tomando ‘estar en un predicamento’ por aquello de cuyo pronombre que indica eso mismo se predica ‘cualidad’. Sin embargo, todos aquellos están en el predicamento de la sustancia, tomando ‘estar en un predicamento’ por aquello que, tomado significativamente, se predica ‘sustancia’. Por lo tanto las sustancias segundas no son sino algunos nombres y cualidades que propiamente significan las sustancias, y por esto y no por otra cosa se dice que están en el predicamento de la sustancia.

Como adelantamos, toma la explicación de Aristóteles en *Categorías* para señalar que “tal división es una división en nombres, de los que algunos son propios, algunos comunes. Los nombres propios se dicen sustancias primeras, los nombres comunes se dicen sustancias segundas”.

Entonces podemos sintetizar que la realidad para Ockham es el resultado de sus vivencias, del espíritu en contacto con la cosa, no los sentidos. El ser humano posee un espíritu limitado que solo capta los aspectos singulares de la cosa “impronta”. No es la cosa sensible la causa del conocimiento, porque no hay reproducción ni huella, si el objeto no está presente queda el hábito de una cualidad, que no es algo añadido y puede actualizarse (cambiarse) cuando el espíritu vuelva a ese objeto. Por lo tanto, nos hemos de conformar con hablar de la realidad como una construcción porque, si las creencias fueran representaciones tomadas por ciertas, las creencias pasarían a ser reales y la realidad sería una creencia y creer esto: es una ficción.

Ockham es uno de los pocos filósofos que no fundamentan nada ya que, epistemológicamente, el fundamento tiene que ver con la seguridad absoluta de las relaciones. Él se remite a la realidad de los hechos que aparecen en el intelecto y que son comprendidos a la luz del conocimiento que se tiene de las relaciones, siempre contingentes, provisorias, que se establecen entre ellos.

5.- Conclusión: sujeto centrado/descentrado

En cuanto a la concepción sobre el sujeto encontramos por lo menos dos posturas que se visualizan internamente ya sea en el mismo individuo o en diferentes individuos. Nos referimos al conflicto entre un “sujeto centrado en la voluntad divina” y otro “centrado en las propias capacidades cognitivas” que condenará a algunos individuos a sufrir profundas luchas interiores. Si el sujeto se mantiene centrado en la voluntad divina, sin cuestionamientos, su vida será la realización del deseo de otro que puede tanto concordar con sus propios deseos como no. Si los deseos no concuerdan, el sujeto puede someterse a ellos por venir de una autoridad divina “sujeto sujetado”, o bien puede analizar por qué la autoridad se lo niega. Instalado en esta segunda posibilidad, alcanza a inteligir el por qué y elabora argumentos que algunas veces contradicen lo emanado de la regla establecida, otras veces se determina que no hay contradicción y, con ella, se

indica el sinsentido de la prohibición. Este puede ser uno de los motivos de por qué en el monasterio, desde la primera opción, no hay lugar para las disputas por cuestiones personales (aunque las haya), porque implican reconocer como centro al sujeto del discurso y a la razón emanada de su propia intelectualidad. El rechazo al individualismo y al sujeto, como de quien podría emerger el conocimiento, colabora en la generación de una ética que condena al individuo a sufrir profundas luchas interiores, su campo de batalla será el alma, el intelecto y, de esa batalla, le costará mucho salir vencedor por sus propias fuerzas. Entonces nos encontramos con que, en el medioevo cristiano, sobre todo de los siglos XI, XII y XIII – esto no pasa ni con los judíos ni con los musulmanes–, el sujeto se encuentra libre y sujetado a la vez: libre cuando encuentra que puede buscar la verdad por las propias fuerzas de su razón indagadora, que para eso Dios le otorgó esta posibilidad y nadie tiene porqué arrebatársela. Y sujetado, cuando solo es la verdad de Dios quien lo salvará. El sujeto permanece ligado a la orden de lo que instituyan las jerarquías eclesiásticas, una vez que las acepta, no le está permitido retirarse de ese medio.

Muchas personas de estos siglos necesitan fortalecer la posibilidad de autonomía en un sujeto particular para conquistar su libertad de acción, en una concepción de sujeto que no abundaba como centro de conocimiento, en contraposición con el rechazo al individualismo y a un modelo de sujeto de quien pudiera emerger el conocimiento.

El medioevo apuesta al filósofo y al sabio; a la pregunta, al cuestionamiento y a la duda, y también al docto en duplicidades. Nos vemos sumidos en un inevitable anacronismo desde el momento en que no podemos historiar apartándonos del lugar en el que estamos analizando el pasado, vemos “coincidencias” que nos hacen pensar en un *continuum* de relaciones causales, sin tener en cuenta que también es importante que seamos *Pierre Menard*, el personaje del cuento de J. L. Borges que reescribe el Quijote transformándolo, a partir de su escritura repetitiva y plagiada, en otro texto.

Conforme lo que venimos diciendo, observamos que quienes combatían el uso de la Filosofía, la aplicaban en sus argumentaciones y en sus formas de presentar las querellas. La tan criticada Escolástica poseía una valiosa ejercitación hoy abandonada en los centros filosóficos: la *lectio*, *quaestio* y *disputatio* (lectura, cuestionamiento, disputa). Al borrar su uso se ha facilitado que la filosofía se transforme, en algunos pensadores, en una ciencia que busca la demostración de la eterna verdad de sus

enunciados que conduce a considerar “herejes” a quienes no siguen sus verdades, en lugar de incitar la reflexión sobre los mismos. Sin olvidar que han sido esos “herejes”, los que han cambiado la historia, aunque las diferentes formas inquisitoriales los hayan aniquilado.

Muchos pensadores nos han permitido, a través de una mirada indagadora sobre el pasado, poder comprender la conformación de nuestro presente en el que confluyen desde nuestra griega manera de ver, examinar, pensar y describir el mundo, hasta las miradas filosóficas, existenciales, políticas, religiosas aportadas por el resto de las culturas. He decidido denominar a los medievales como “esos raros que nos legaron nuestra normalidad” porque hemos mantenido de ellos muchos de los modos de vida que aún conservamos.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

- Agustín: De Magistro; De Libero Arbitrio. París. Desclée de Brower. 1976
- Anselmo: «Monologion». «Proslogion». «Epistola de Incarnatione Verbi». «Cur Deus Homo». En Obras completas de San Anselmo. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1952. Edición Bilingüe. Introducción, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Almeida.
- Boecio: Liber de persona et duabus naturas contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae. PL 64. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey. 1995.
- Camelot, P. Th. O. P.: «Théologie monastique et théologie scolastique». En Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques. Volumen 42. Número 2. París. 1958. pp. 240-253.
- Cassirer, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas*. México. F. C. E. 1976.
- Cavaillé, Jean-Pierre: «Pour en finir avec l'histoire des mentalités». Critique/Revue générale des publications françaises et étrangères. Número 695. 2005. pp. 284-300.
- Chenu, M. -D.: *La théologie est-elle une science?* Paris. Arthème Fayard. 1957.
- Dempf, Alois: *La concepción del mundo en la Edad Media*. Madrid. Gredos. 1925.
- Duby, Georges: *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Chile. Editorial Andrés Bello. 1995.
- Eco, Umberto: *Signo*. Barcelona. Labor. 1980.
- Garin, Eugenio: *La educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona. Editorial Crítica. 1987. Traducción de María Elena Méndez Lloret.
- Fortuny, F. J.: *Pragmática de la ciencia filosófica. Notas para la discusión*. Universitat de Barcelona. K. A. L. 2003.
- Fortuny, F. J.: *De la falsa realidad a la Filosofía como experiencia y tecnología epistemológica milenaria*. Universidad de Barcelona. K. A. L. 2003.
- Le Goff, Jacques: *Les intellectuels au moyen âge*. París. Edition du Seuil. 1957.
- Magnavacca, Silvia: *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Madrid-Buenos Aires. Miño y Dávila editores. 2005.
- Schmitt, Jean-Claude: *Le Corps des images: essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. París. Gallimard. 2002.
- Vilanova, Evangelista: *Història de la teologia cristiana*. I. Des dels orígens fins al segle XV. Facultat de teologia de Catalunya. Barcelona. Col·lectània Sant Pacià número 32. 1999.
- Violante, Susana B.: «¿Ateísmo en el siglo XI en Europa occidental?» En: *Hieron VI-VII / 2001-2002*. Religionistika rocenka. Lufema, Bratislava 2003. pp. 64-70.
- Violante, Susana B.: «Mundos Posibles. El ego medieval». En: *Teoría y Práctica Psicoanalíticas*. XIII Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Gráfica Brown. 2006.
- Violante, Susana B.: *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*. Tesis doctoral <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0322110-092259/> Edición Biblioteca Universidad de Barcelona. 2010.