

Lògica i lingüística medievals: Operacions sota la fe

Jorge Francisco Aguirre Sala

Com raonar la fe des de si mateixa?, hi ha cap necessitat de fer-ho?, quin sentit té indagar la veritat si ja hi crec?, sé amb certesa allò en què crec? Aquestes preguntes revelen un rerefons epistemològic per a la filosofia i la teologia i també posen a debat els vincles de la fe i la raó. Molts consideren que el fideisme s'avança a l'intel·lecte en el seu obrar natural. Els dogmes tenen la gran virtut de precedir la lògica i, en conseqüència, no es requereix pensar. De manera més vulgar, moltes persones creuen que la narrativa de les accions humanes ja ha estat escrita per Déu o el destí. No és el determinisme o la predestinació el que abordarem, però es tracta d'un altre angle de la pressuposició jeràrquica entre fe i raó. Allà on la raó és utilitzada per fonamentar i demostrar la fe, i no per donar-ne compte i dotar d'un saber major i millor sobre el que ja es creu. El raonament és sotmès *ancilla* teologia, en lloc d'utilitzar-lo per a la projecció del savi contingut de veritat del que es creu. Tampoc és el problema moral-epistemològic el que ens ocuparà, sinó que tenint en compte el punt indiscutible de partida del creient: Déu existeix, ens ocuparem de dos casos privilegiats de com raonar la fe des de si mateixa. Abordarem les extraordinàries experiències d'Anselm i Ockham. Aquests dos filòsofs medievals són tan dissímils en els seus procediments lògics, les seves ontologies i les concepcions entorn dels universals que, per força de respondre les nostres preguntes inicials, ens obsequiaran amb un corol·lari preciós: *Si Déu existeix, qualsevulla semàntiques ens són permeses.*

La cooperació de la raó per obtenir més saber sobre allò que ja creiem s'expressa exemplarment en el pensament

d'Anselm de Canterbury. Aquest autor pretén “eivar les ànimes a la contemplació de Déu, s'esforça a comprendre el que creu” (segons ell mateix relata en el Proemi del *Proslogium*¹). Així, l'actitud de qui ocupés l'arquebisbat de Canterbury queda exposada per la designació original dels primers títols als seus opuscles; “Exemple de meditació sobre el fonament racional de la fe” per al *Monologium*; mentre que per al *Proslogium* va triar el títol absolutament revelador de la intenció que hem indicat: “La fe cercant suport en la raó”.

Anselm dóna per suposada la veritat de la fe i utilitza la cooperació de la raó, per això, no busca el complement de la raó, la veritat ja ha estat assolida. Conseqüentment una millor traducció del títol del *Proslogium* seria: “La fe demana ser compresa per la raó”. Ja que el saber revelat i sobrenatural es posseeix amb anterioritat; per a ell igual com per als seus “germans”, (que l'exhorten a redactar els opuscles²), el seu cor ja hi creu i estima, i així la racionalització discursiva de tals dogmes-veritats els són d'utilitat per defensar-se dels simples, els necis i els insensats que han negat Déu. Però com que la fe és dèbil³, la raó resulta un suport per al creient: aquesta darrera explica el que no pot argumentar la primera, però que sí revela. De tal manera, la raó amb la fe és millor que la fe sense la raó. En aquest sentit, sabem que la lògica semiòtica auxilia la fe, de manera similar a la teologia, ja que aquesta l'ajuda a defensar-se i exposar en les implicacions i conseqüències que comporta creure. És molt il·lustratiu el següent passatge del *Proslogium*⁴:

“...no intento, Senyor, penetrar la teva profunditat, perquè de cap manera no puc comparar-hi la meua intel·ligència; desitjo, però, comprendre la teva veritat que el meu cor creu i estima”.

Anselm s'esforça a comprendre allò que d'entrada creu, no només per resistir a l'insensat, sinó per evitar la negligència; ja que la filosofia apunta amb raons els continguts dogmàtics. Anselm, doncs, no defensa el contingut de la seva fe (fe “objective”), sinó l'argument teològic i racional que al seu torn protegeix el contingut d'allò que es creu. Les raons necessàries que auxiliem la protecció no converteixen ningú a la fe, sinó que la suposen i la il·luminen. En canvi però, no és la fidelitat una condició per entendre, ja que se cerca l'aportació de la raó especulativa allà on la fe no aporta arguments.

1. ANSELMO, *Obras completas*, Madrid: B.A.C., 1952, p. 358.

2. “... quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patentem ostenderet” (“... demanant-me que no busqués suport en l'autoritat de les Sagrades Escripures i que exposés, per mitjà d'un estil clar i arguments... que fos fidel... a les regles d'una discussió simple i que no busqués altra prova que la que ressalta espontàniament de l'encadenat necessari dels procediments de la raó i de l'evidència de la veritat”), ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 190.

3 Cfr. L'estipulació de la fe a *Carta a los Hebreos II*; I: la fe està mancada d'evidència i per tant, posseeix una naturalesa negativa.

4. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 366 (cap. I, Ad finem).

Així, trobem una instrumentació “lògica” al servei de la creença, tal com suggereix Henry, D.P.⁵; ja que com F. Copleston⁶ comenta: “l’aplicació de la dialèctica a les dades de la teologia continua sent teologia”.

Advertim que Anselm no va desenvolupar un tractat de lògica, (tot i que la seva obra *De Grammatico*, s’ubica al camp de la Semiòtica, com veurem més endavant), però volem analitzar les argumentacions que utilitza paral·lelament a la teologia. Sospitem que en l’art de raonar fou instruït pels tractats de Boecio, Casiodoro i Isidoro, comuns en l’educació durant la primera part de l’Edat Mitjana. No hi ha dubte envers el seu coneixement d’Aristòtil especialment de les *Categorías* i el *Peri Hermeneias*, també de la gramàtica de Priscia.

Respecte de les proves d’índole teològica que triem per mostrar la seva lògica subjacent, la professora Cabrera Villoro⁷ adverteix la divisió usual dels arguments en dos grups: “aquells que parteixen de l’existència d’un món ordenat i aquells que parteixen de la riquesa de la idea de Déu”. Al nostre parer, Anselm sosté ambdós tipus d’argumentacions. I ho fa de manera seqüencial, propi de l’època medieval, ja que la fe no es donava sense racionalitat. Els arguments del primer grup pertanyen al *Monologium*, i els del segon estan representats per “l’argument ontològic” del *Proslogium*. En aquesta obra, l’expressió “*id quo maius cogitari nequit*” fa referència al “*maius*” pel qual la raó pot orientar-se més enllà de si mateixa; amb la qual cosa, veiem que raó i fe van de la mà, però que la primera potencia la segona.

En els tres primers capítols del *Monologium* trobem les formes lògiques amb què procedeix Anselm. Deixarem de costat el capítol quatre perquè l’argument es troba en els tres primers, i no prendrem la seqüència dels capítols dos i quatre. Per abandonar el capítol quart, només prendrem del segon allò que obeeix el propòsit de la nostra anàlisi i no la demostració en extens d’Anselm. No desconeixem que els especialistes discuteixen l’existència de dos, tres o quatre arguments, o d’un sol en ordre successiu als capítols u-tres i dos-quatre, o del capítol u al quart. Entre aquells que han estudiat aquestes seqüències podem citar a Gilbert⁸, Vignaux⁹, Corti¹⁰. Això no obstant, al nostre propòsit, només importa el primer capítol: perquè argumenta l’existència d’un bé absolut, sobirà i independent, que és el fonament pel qual les coses que anomenem bones són bones. Vegem¹¹:

5. D. HENRY, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

6 F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, Barcelona: Ariel, 1979, p. 162.

7. M. CABRERA VILLORO, “Sobre el argumento ontológico; historia de su defensa”, *Revista de Filosofía U.I.A.*, 54, (1985), p. 369.

8. P. GILBERT, *Dire l’ineffable*, París: Beauchesne, 1984.

9. P. VIGNAUX, “Structure et sens du Monologion”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI (1947).

10. E. CORTI, “El bien y la esencia”, *Stromata*, XLII (1986).

11. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 194.

“...tots els objectes entre els quals existeix una relació de més i menys, o d'igualtat, són tals en virtut d'una cosa que no és diferent, sinó la mateixa en tots, sense importar en aquest cas que aquesta es trobi en ells en proporció igual o desigual”.

Aquesta afirmació podria traduir-se en la següent premissa: ‘tot objecte que presenta una qualitat, la posseeix en virtut que aquesta qualitat es troba en alguna mesura participada en ell’. Proposició que el text anselmià apunta en indicar¹²: “...conseqüentment, com que és cert que totes les coses bones, comparades entre si, ho són de manera igual o desigual, cal que siguin bones per alguna cosa que es concep idèntica a totes”, i unes línies més endavant¹³: “...però tal com ho prova de manera incontestable la raó ja posada en evidència, és també necessari que tot el que és... bo, sigui bo per allò precisament pel qual és bo tot el que és”. Aquestes afirmacions són formalment equivalents a: ‘i tot objecte bo, ho és perquè el bé participa en ell’. Així, Anselm pot concloure¹⁴: “... aquest bé és bo per si mateix, ja que tot bé (tota bondat) ve per ell. De la qual cosa se segueix que tots els altres béns procedeixen d'un altre que no d'ells, i que ell només és per si mateix”. Conseqüència irrecusable en ‘El bé present en els objectes bons, és el bé sobirà que existeix per si mateix’. Abans de res hem d'advertir un aspecte vivencial. L'atenció d'Anselm no es troba en la tautològica participació del bé, sinó en el desig de qui busca el bé en tot el que és bo. I en el compliment d'aquest desig, es troba el bé com a absolut i participat.

Aquesta argumentació és un *modus ponendo ponens* de la lògica sentencial. Trobem la mateixa estructura formal en el capítol segon en substituir “bondat” per “grandesa”. Però la substitució no és banal, avança a un profundament major de la raó impulsat per la fe. L'argument hi diu¹⁵:

“... de la mateixa manera cal concloure que necessàriament hi ha un ésser sobiranament gran, si es considera que tot el que és gran ho és per un ésser que és gran per si mateix, gran, dic, no per l'extensió, com un cos, sinó que com més gran és, més digne i bo és, com la saviesa... és necessari que hi hagi un ésser sobiranament gran i alhora sobiranament bo, és a dir, absolutament superior a tot el que existeix”.

Aquesta conclusió situa l'antecedent dels capítols dos a sis del *Proslogium*. De moment, quedem-nos en el capítol tercer del *Monologium* on es mostra l'enginy argumental¹⁶:

12. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 194.

13. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 196.

14. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 196.

15. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 196 (cap. II).

16. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 198 (cap. II).

“... perquè tot el que existeix ve d’alguna cosa o del no res. Però el no res no pot percebre l’èsser del no res, perquè ni tan sols es pot imaginar que hi hagi alguna cosa sense causa; per tant, el que existeix no té l’èsser més que en virtut d’una altra cosa. D’aquesta manera, o la causa del que existeix es única o n’hi ha vàries; si n’hi ha vàries, o bé convenen en un principi comú que els ha donat l’èsser, o existeixen cada una de per si, o s’han creat mútuament. Ara bé, si provenen d’un mateix principi, ja no tenen un origen múltiple, sinó únic. Si existeixen cada una per si mateixa, cal suposar l’existència d’una força o una naturalesa a la qual li és propi existir per a si, i de la qual tenen la prerrogativa d’existir per si mateixes; però aleshores és indubtable que existeixen per aquell mateix i només del qual tenen la propietat d’existir per si mateixos... quant a una existència per mútua comunicació, no hi ha cap principi que permeti admetre-ho, perquè seria contradictori que una cosa rebés l’èsser d’aquella a la qual ella li’n dóna, i les relacions mateixes no es creen a si mútuament”.

L’exposat anteriorment es pot sintetitzar: ‘tot allò que existeix, existeix per alguna cosa o per no res. La segona posició és absurda; així doncs, tot el que existeix, existeix per alguna cosa. Això significa que totes les coses existents existeixen, o l’una per l’altra, o per si mateixes, o per una causa d’existència. Però les dues primeres opcions són impensables: la primera perquè és un absurd rebre l’èsser precisament d’aquell a qui se li atorga; i la segona per la contradicció d’una pluralitat de causes *incausades*, com ho seria una sèrie infinita consumada. Per tant, només existeix una sola causa *incausada*’. I així, l’existència d’una causa *incausada* dóna seguretat al desig d’absolut i refusa la regressió frustrant a l’infinit. Arribar al “major” del qual no hi ha altre implica que l’esmentat “major” és igual al *summum*.

Anselm conclou¹⁷: “... només ella existeix per si mateixa, però tot el que existeix per altre és menor que la causa que ha produït tots els éssers i que existeix per si mateixa. Amb la qual cosa, allò que existeix per si mateix és major que tota la resta”. Això li dóna la pauta per al punt de partida de “l’argument ontològic”: ja que el *Monologium* no només conclou l’existència de Déu, sinó l’atribució necessària de ser sobiranament gran, més gran que tot. La unitat argumental entre ambdues obres és indubtable. I per tant, en el cas d’Anselm, no es compleix l’advertència de Cabrera Villoro. Anselm, lluny de dividir els arguments de l’existència de Déu en els quals parteixen del món i en els quals parteixen de la riquesa de Déu, els uneix.

17. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 200 (cap. III).

Ara bé, els arguments d'aquesta primera índole tenen alguns pressupòsits: considerar diversos graus de bondat o grandesa suposa, com a fenomen acceptat, un model o 'metre' que funciona com a fonament i norma de tals graduacions. D'altra banda, l'argumentació només pot aplicar-se des de qualitats dels objectes que en si mateixes no impliquin insubstancialitat, imperfecció o limitació. És a dir, aquesta inducció únicament transita per la via positiva. A més a més, si bé la solidesa de l'argument es troba en la seva conseqüència, (com també veurem en el *Proslogium* i a Ockham), aquestes demostracions tenen la força en la intuïció. La intuïció anselmiana està carregada d'emotivitat; l'exemplaritat divina s'intueix des del cor que desitja les qualitats més grans i més bondadoses en Déu. La persona de Déu, doncs, exercirà com a model per a qualsevol qualitat en el món.

Aquesta exemplaritat és la clau per comprendre 'l'argument ontològic'. Es creu, efectivament, que les essències o naturaleses de les criatures es troben en la ment divina. Es troben com exemples que constitueixen el pensament absolut. D'aquesta manera, Anselm utilitza en el *Proslogium* la suposició, la conseqüència i la implicació material, (tot i que aquestes operacions lògico-semàntiques trigaran tres segles més a aparèixer amb aquestes denominacions) per això pot dir¹⁸: "... quan sento a dir (referint-se a l'insensat) que hi ha un ésser per sobre del qual no es pot imaginar res major, aquest mateix insensat comprèn el que dic; el pensament està en la seva intel·ligència tot i que no cregui que existeix l'objecte d'aquest pensament". És a dir, com que l'esmentat pensament 'és a la intel·ligència de qui el pensa', en ser pensat, aleshores necessàriament existeix. Però la seva realitat "pensada" es descobreix en un esforç de consciència, no en el recorregut irreflexiu d'una operació lògica irreversible i automàtica. La reflexió sobre el pensament no funciona sense l'interès espiritual sobre el que s'ha de pensar. L'argument d'Anselm exigeix la reflexió sobre la pròpia experiència intel·lectual: pensar "el major" en si mateix llança l'esperit al "més enllà", ja que per definició "el major" sempre apunta més enllà. No hi ha confusió d'ordre lògic i ontològic, perquè la ment, en veure el seu ordre lògic, es nota bolcada envers la realitat ontològica que ment i cor desitgen.

Es requereixen encara altres precisions: a) la intel·ligència de l'insensat, com la de qualsevol humana, no és absoluta. Per

18. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 366 (cap. II).

tant, l'existència dels seus pensaments correspon a l'ordre dels ens de raó i no als ens reals i independents de qui els pensa; b) la sola comprensió d'un concepte no implica, dintre de les notes que el constitueixen, la seva extensió. És a dir, en termes de la lògica moderna; de la connotació no se segueix la denotació. Tal com ja havia indicat Gaunilón, a la carta *Pro-insipiente* que li envia a Anselm: no pel fet de pensar en una illa d'or, aquesta existeix; c) el sentit que posseeix la sentència: "aquest mateix insensat comprèn el que dic", no dóna peu a considerar com a real el seu referent. Aquest cas ha estat exemplificat per diversos semiòtics del nostre segle (entre ells, Beuchot¹⁹) fins i tot amb un toc de bon humor: "avui al matí he escalat una muntanya d'or", i a més a més ho he fet "acompanyat del rei actual de l'Argentina que és un paio nassut". Tots aquests enunciats, si bé tenen sentit, no posseeixen significació o referència; d) no tot concepte (en l'accepció de terme mental, oral o escrit), en prendre un paper de representació, avala l'existència del representat. Aquest punt vincula els termes i les sentències sota la teoria de la *suppositio* àmpliament desenvolupada per la semiòtica medieval tardana en les seves obres lògiques (Ockham, per exemple, desenvolupa aquesta teoria en quinze capítols de la teoria dels termes de la *Summa Logicae*); e) Anselm necessita agregar una estipulació al terme mental per considerar l'existència necessàriament continguda en la comprensió o connotació del concepte. Vegem el passatge del *Proslogium*²⁰:

"... sense cap dubte aquest objecte per sobre del qual no es pot concebre res més gran, no existeix en la intel·ligència solament, perquè si així fos, es podria suposar, si més no, que existeix també en la realitat, nova condició que faria a un ésser més gran que aquell que no té existència més que en el pur i simple pensament. Conseqüentment, si aquest objecte per sobre del qual no hi ha res més gran estigués present només en la intel·ligència, seria, en canvi, tal, que hi hauria alguna cosa per sobre seu, conclusió que no seria legítima. Per consegüent, existeix, certament, un ésser per sobre del qual no es pot imaginar res, ni en el pensament ni en la realitat".

El pensament modern no dubta de l'existència com una perfecció. Però d'aquí a ser una perfecció necessària en Déu o en la seva descripció, tal com avui s'interpreta Anselm, resultaria un judici anacrònic. La lògica, necessàriament condicionada a la univocitat dels termes, no pot, *per se*, concloure l'existència del seu objecte per condició de la seva

19. M. BEUCHOT, *Elementos de semiótica*, México: U.N.A.M., 1979.

20. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 366.

comprensió. La univocitat de la lògica impedeix veure el propi desig i esforç per assolir la preuada conclusió: Déu existeix.

Aquesta miopia és patida per alguns comentadors contemporanis: no consideren Déu un objecte susceptible d'existir o no, perquè si no existeix necessàriament “no hi ha res que el seu concepte pugui significar”²¹. Sembla pertinent replicar-los amb les precisions c) i d) anotades *supra*. I a més a més, indicar-los, que en suposar l'existència de Déu a mode d'un concepte, no entenen res del pensament d'Anselm; particularment del *maius*, ja que segons la pròpia congruència, no hi hauria res per sobre d'Ell per jutjar-lo. Ell mateix no és un concepte: el *maius* no hi cap com “un apte per existir en molts”. Per tant, efectivament, “no hi ha res que el seu concepte pugui significar”, ja que Déu, en tant que *maius*, ni és concepte, ni amb Ell es busca significar alguna cosa. L'esperit anselmià atén majorment el sentit referencial del *maius* que el de la comprensió de “Déu”; per això, el text refusa el terme “Déu” i prefereix utilitzar el *maius*. No pren el concepte ni adopta una descripció definida. Sinó que, una vegada comprès, fa entendre que el seu sentit no es confina a l'enteniment i per tant, també és a la realitat. Això és, a judici d'Anselm, la peculiaritat de la seva prova. Ara bé, equiparar mentalment el *maius* a Déu és qüestió de creure en Déu com el major pensable, equivalència que cal provar.

No revisarem els atacs i defenses de la tasca anselmiana, però hem de reiterar alguns punts de la discussió que permeten observar el lloc que ha pres en la lògica medieval. Els seus arguments, metafísics i teològics, pertanyen als dos tipus usuals: inductivo-semiòtics i deduccions a partir de termes, definicions o enunciats considerats axiomàticament. Respecte de la semàntica o contingut, reconeixem sense dificultat l'arrel agustiniana; no però en la sintaxi. Anselm va aplicar a aquests raonaments les formes aristotèliques, afegint-hi l'innegable enginy personal, tal com es manifesta en les obres “semiòtiques”. Això explica la força (que tant ha donat a discutir) de ‘l'argument ontològic’ en el camp de les relacions sintàctico-semàntiques.

Gràcies al que sabem del tractat *De Grammatico* podem vincular el *Proslogium* a la semiòtica i al poder lògic del *maius*²². Aquesta obra apunta la distinció entre significat i referència. Beuchot²³ (1981: 42) il·lustra: “La significació

21. És el cas de M. Cabrera (op. cit.), que segueix de ben a prop Platinga i Hartshorne en el seu *The ontological argument* (N.Y.: Macmillan).

22. P. GILBERT, “Significatio nel De grammatico e maius nel Proslogium di S. Anselmo”, *Studia Patavina*, 40 (1993).

23. M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: U.N.A.M., 1981, p. 42.

és el sentit o connotació, això és la relació del terme amb la cosa com a contingut conceptual o intensió, i no es relaciona amb ella quant a cosa concreta, sinó més aviat s'hi relacionen quant a essència". Així, la significació és la qualitat d'una substància en tant que aquesta qualitat correspon a ser el significat d'un signe. Per exemplificar, Anselm discuteix el terme "gramàtic" que es diu adjectivament d'un home. Mentre que la referència és la *appellatio*, és a dir, "... és la referència o denotació, això és, la relació del terme a una cosa existent i concreta". Aquesta correspon a l'objecte, a la substància qualificada amb tal qualitat, com quan diem 'Sòcrates és gramàtic, ja que sap de gramàtica'. Aquí la substància és un apel·latiu. D'aquesta manera els vocables amb significació poden ser *per se*, ja que signifiquen directament, com el cas de la qualitat, o podran ser *per aliud* quan ho fan indirectament, tal com succeeix amb la substància. Divisió que també està considerada en el text d'Anselm.

En el tractat *De Veritate* tenim una altra aplicació d'allò exposat anteriorment: en el capítol segon "De significationis veritate et de duabus veritatibus enuntiationis" es distingeix, tal com el títol ho fa notar, la diferència entre significat i referència respecte de l'enunciat i la seva veritat. Anselm, indica per al significat, la naturalesa de l'enunciació i la seva immutabilitat; i per a la referència indica la rectitud i veritat de la mateixa considerant-les variables i accidentals. Ens diu com segueix²⁴:

"... la rectitud i la veritat de l'enunciació, expressant allò per a què ha estat feta, són, doncs, diferents d'aquelles que té quan significa que està feta per significar. Aquestes són immutables, aquelles variables; aquestes sempre l'acompanyen perquè formen part de la seva naturalesa; aquelles no sempre, sinó de manera accidental i segons l'ús que se'n vulgui fer".

Amb això Anselm mostra el seu domini sobre les nocions de significació, sentit i referència, (tot i que aquesta darrera, tècnicament no es troba en cap dels seus textos), ja que les distingeix i utilitza en la solució de problemes escolars. Això preludeja la tardana teoria de la *suppositio* lògico-semàntica que considerarà la suplència dels termes en tres aspectes; material, simple i personal. La gran incògnita però és si Anselm coneixia la distinció entre connotació i denotació, i si a més a més, utilitzava els diversos modes de suplantació. Per què no va deixar exempt "l'argument ontològic" dels

24. ANSELMO, *Obras completas*, op. cit., p. 496.

punts vulnerables que són objecte d'escarni? L'Arquebisbe de Canterbury no es va adonar del pas indegut que hi ha de la possibilitat lògica a l'actualitat real? Beuchot²⁵ respon: "Anselm, com a platònic, concedeix certa substancialitat al que és designat pels substantius abstractes". Per tant, resultaria un realista exagerat; però més aviat de tall agustinià/exemplarista. Anselm no és un teòric de la lògica, la seva preocupació i actitud és la d'un creient dinàmic que orienta la seva fe en "el més gran possible", fins i tot més enllà del pensament i no en allò que el pensament podria posseir en la seva immanència. El seu context el duu a utilitzar intuïcions i instrumentacions semàntiques i dialèctiques per donar cabuda a les creences honestes del seu cor.

Una lògica (amb aquest nom) i una semàntica diferents trobem a Guillermo de Ockham²⁶. D'acord amb alguns estudiosos com Moody²⁷, "La *Summa Logicae* de Guillermo de Occam, escrita sobre el 1326, va inaugurar el període de maduresa de la lògica medieval". Altres erudits, com Bochenski²⁸, consideren que el "període d'elaboració comença aproximadament amb Guillermo de Ockham (+ 1349/50) i dura fins al final de l'Edat Mitjana". En canvi però, altres especialistes com Stump²⁹ el consideren el zenit del desenvolupament dialèctic medieval, tant així que el seu habitual "nominalisme" és definit per De Andrés³⁰ com un "propositionalisme realista (el qual) constitueix a l'ockhanisme en una filosofia del llenguatge". Aquesta tesi s'oposa frontalment a l'opinió de l'expert ockhamista P. Boehner³¹. El cert és que la seva "Lògica" no és la més coneguda del període (seria suficient considerar les *Summulae Logicales* de Pedro Hispano), ni la més completa o elaborada (no té els avantatges cronològics de la *Logica Magna* de Pablo de Venècia). Però presenta avanços significatius i originals, v.gr.: completa la teoria de les segones intencions; aplica sistemàticament la *suppositio* i la *connotatio* més enllà dels signes arbitraris, convencionals o artificials, incloent-hi conceptuals i naturals; declara a la *suppositio* en el camp exclusiu de la proposició. Segons Copleston³², una de les seves principals aportacions és la teoria del signe: "(reconeix) la identitat de significació lògica que pot assignar-se a paraules corresponents en llenguatges diferents". Així mateix, un altre especialista³³ reconeix que Ockham aporta a la significació dels noms infinits la identitat com "totes les coses finites negativament". Ockham atorga

25. M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, op. cit., p. 43.

26. G. OCKHAM, *Summa Logicae*, ed. per Boehner a: *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958, pp. 1300-1349.

27. E. MOODY, *Studies in medieval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 82.

28. I. BOCHENSKI, *Historia de la Lógica Formal*, Madrid: Gredos, 1967, p. 160.

29. E. STUMP, *Dialectic and its place in the development of medieval logic*, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

30. T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1969, p. 236.

31. P. BOEHNER, «Does Ockham know of Material Implication?», *Collected Articles on Ockham*, 1958.

32. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, Barcelona: Ariel, 1979, p. 62.

33. C. LERTORA, «Los nombres infinitos según Ockham», *Revista de Filosofía U.I.A.*, 60 (1987), p. 397.

molts avanços en semiòtica, en la teoria de la significació i en la lingüística.

D'altra banda, amb els dos tractats de lògica posteriors a la *Summa* (el *Compendium Logicae* o *Tractatus Logicae Minor* i els *Elementarium Logicae* o *Tractatus Logicae Medius*), completa la instrumentació per atacar les entitats abstractes que havien multiplicat sense necessitat semiòtica els tomistes i les excessives formalitats d'Escoto. Amb aquesta semiòtica Ockham nega la “demostrabilitat” de l'existència de Déu; així ho exposa en *Quodlibetales*³⁴, I, q. 1. Webering³⁵ n'ha mostrat àmpliament la negació, amb la qual cosa Ockham es va guanyar la fama d'agnòstic.

Ockham distingeix entre “demostració” i “prova”. La primera l'entén com Aristòtil: un discurs científic que parteix de principis o premisses evidents racionalment i que per aquest motiu són necessàries, i conseqüentment s'estableix el procediment sil·logístic. Per tal d'apreciar això, hem de tenir en compte el que indica Beuchot³⁶ “tots els tipus d'inferència són considerats com parts i divisions de la conseqüència... la importància que tenia la conseqüència per als lògics medievals difícilment es pot ponderar. Constituïa el context de totes les parts de la lògica, ja que tots els tractats lògics feien referència a la *consequentia*... que arriba a ser la instància superior de totes les operacions lògiques”. Moody³⁷ ho il·lustra de la mateixa manera “la més original i interessant de les contribucions a la lògica present en el període medieval, està fundada en la doctrina de la *Consequentiae*, la qual es va desenvolupar en la lògica de l'anàlisi proposicional, en la doctrina de la *suppositio terminorum*, que va penetrar tots els tractats de lògica dels termes i també les funcions en l'anàlisi semàntica del significat, de la veritat i la denotació”.

De manera que, si existís un argument les premisses del qual fossin preses de la revelació o alguna font fenomenològica – com els primers casos d'Anselm-, aquest discurs no seria verdaderament científic; si més no, seria probatori de premisses que per si no són necessàries. Ara bé, segons Ockham³⁸, “al no ser-hi la proposició Déu, existeix una proposició per les seves notes, ni poder ser inferida de proposicions immediatament evidents, no és possible un autèntic procés demostratiu”.

L'argument se centra en què la proposició *Deus est* no és un enunciat *per se nota*. En la noció de Déu no es troba

34. G. OCKHAM, *Quodlibetales*, (ed. por Boehner: *Collected Articles on Ockham*), N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.

35. D. WEBERING, *Theory of demonstration according to William Ockham*. N.Y.: St. Bonaventure 1953.

36. M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: U.N.A.M., 1981, p. 23.

37. E. MOODY, *Studies in medieval Philosophy, Science, and Logic*, op. cit., p. 377.

38. G. OCKHAM, *Quodlibetales*, op. cit., I, q. 1.

contingut el predicat de l'existència. Ockham fa una afirmació en oposició contradictòria a Anselm; sosté que la connotació (comprensió) del terme "Déu" no implica, ni tan sols amb una *suppositio* material, la denotació (extensió) d'ésser. I tampoc el terme "Déu" és connotatiu, (aquell que significa per mode d'inherència), segons la pròpia accepció que li atorga Ockham en el capítol 10 de la primera part de la *Summa*.

Davant d'aquesta posició, la sortida per recuperar l'argument d'Anselm seria una inferència material. Però llargues i erudites són les discussions sobre el coneixement d'Ockham entorn la implicació material com una espècie de la conseqüència material, en virtut de les característiques dels termes dintre de les proposicions. Es pot veure la polèmica entre Boehner³⁹ i Moody⁴⁰ *versus* Mullick⁴¹ i Adams⁴². De qualsevol manera, en advertir que les conseqüències materials es divideixen en "simples" i "només per ara", fem referència a les simples. Moody⁴³ ha explicat que les conseqüències d'aquesta classe satisfan la fórmula (en cap cas succeeix que alhora p i no q); però valen en virtut de la "matèria" o contingut dels termes descriptius utilitzats en els enunciats que componen l'argument. La seva definició en una taula *veritativa* fa constar: l'antecedent no pot ser en temps verdader i el conseqüent, fals. Ockham⁴⁴ (*Summa Logicae*, (III, cap. 3,1)) dóna els exemples següents: "si un home corre, existeix Déu. L'home és un ase, per tant Déu no existeix".

Aquests exemples ens sorprenen ja que per al conseqüent "Déu existeix" podem enunciar materialment un antecedent sempre verdader, i formalment un antecedent indistint, sempre i quan no tinguin connexió essencial, ni causal amb el conseqüent. És a dir, en sentit estricte, no hi ha conseqüència. Però sintàcticament, en qualsevol cas, Déu existeix: així com una proposició impossible implica qualsevol altra, d'igual manera una proposició necessària és implicada per qualsevol.

Però, per què no acceptar 'l'argument ontològic?', per què oposar-se tan frontalment a Anselm?⁴⁵. La nostra hipòtesi creu que per a Ockham és impossible una implicació o conseqüència material que fonamenti l'enunciat "Déu existeix". Des de la teoria de la *suppositio*, amb la seva divisió i jerarquia, és impensable una proporció així.

39. P. BOEHNER, «Does Ockham know of Material Implication?», *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.

40. E. MOODY, *Truth and consequencia in Medieval Logic*, N.Y.: North-Holland, 1953.

41. M. MULLICK, «Does Ockham accept Material Implication?», *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 12 (1971).

42. M. ADAMS, «Did Ockham know of Material and Strict Implication?», *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 12, 1971.

43. E. MOODY, «Lógica medieval europea», Prior, A.N., *Historia de la Lógica*, Madrid: Tecnos, 1976, pp. 90-91.

44. I. BOCHENSKI, *Historia de la Lógica Formal*, op. cit., p. 205.

45. Advertim que no hi ha referències en què Ockham critiqui els arguments anselmians. No hem trobat un text així, ni creiem que n'existeixi cap. Senzillament fem la comparació i només podríem contextualitzar-la en disputa entre realistes exagerats i nominalistes respecte dels universals. Però concedim que el terme «Déu» de cap manera no representa un concepte universal.

La suposició material del terme “Déu”, atès que faria al·lusió als vocables i grafemes, és viable en la *Summa Logicae*⁴⁶.

“Hi ha suposició material quan el terme no suposa significativament, sinó que suposa per la seva veu o pel seu escrit. Com és patent aquí, ‘home és nom’ suposa per si mateix, i en canvi, no significa a si mateix. Similarment és aquesta proposició: “home s’escriu”, pot haver-hi suposició material, perquè el terme suposa per allò que és escrit”.

Quan diem ‘Déu existeix’, amb suposició material, ens referim a la paraula ‘Déu’ que, en efecte, existeix. Ja que aquesta paraula existeix, composta de tres lletres. Però no és sobre el terme “Déu” de què tracta la intenció teològica de l’argument.

D’altra banda, la suposició simple no s’exerceix com a signe de les coses; sinó com un reemplaçament d’altres signes lingüístics en la *Summa Logicae*⁴⁷: “Hi ha suposició simple quan el terme suposa per la intenció de l’ànima, però no es pren significativament”. Situació que no s’esdevé en les premisses ni en la conclusió de l’argument d’Anselm. Per al de Canterbury, ni Déu, ni el que és gran, ni el que és bo, són espècies, ni signes, ni signes intencions meta-lingüístiques.

La suposició personal és la més important i la veraderament utilitzada en la semiòtica. Segons Ockham⁴⁸, consisteix en:

“La suposició personal, universalment, és aquella que es dona quan el terme suposa pel seu significat, ja sigui quan aquell significat és una cosa fora de l’ànima, o un escrit, o qualsevol altra cosa imaginable. Així que en qualsevol moment en què el subjecte o el predicat de la proposició suposi pel seu significat, és a dir, que es consideri significativament, sempre hi ha suposició personal”.

Per tant, s’exerceix com a signe de les coses, tot ocupant el seu lloc i reemplaçant en la proposició totes i cadascuna de les entitats singulars.

Així, el terme “Déu” resulta inapropiat també per a la suposició simple; ja que aquesta suposa només l’existència de les realitats singulars i els respectius noms universalitzats en la ment. Les entitats singulars, en tant que tals, no són susceptibles de demostració necessària i universa. I cap d’aquestes dues alternatives correspon a Déu, si es desitja una demostració teològica.

46. G. OCKHAM, *Summa Logicae*, ed. per Boehner: *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.

47. *Ibid.*, cap. 64.

48. G. OCKHAM, *Summa Logicae*, op. cit., cap. 64.

Ockham treu Déu de l'univers de les demostracions i el reclou al de les proves. La seva prova no està fincada en la necessitat de les “premisses” o “antecedents”, tampoc en l'evidència universal del seu punt de partida, i ni tan sols, en la seva veritat.

Ockham refusa les conegudes proves escolàstiques sobre l'existència de Déu en els *Quodlibetales*, en els *Commentarium in Sententiis* i en l'*Expositio super Physicam*. Aquí examina la via del moviment, de la causalitat eficient i de la finalitat; les rebutja perquè les seves premisses procedeixen de la fe. En tant que principis són inadmissibles ja que els manca evidència o perquè presenten un *processus in infinitum*. En canvi però, els reconeix com a arguments “probables”, ja que l'existència d'un primer motor o fi natural és més probable que la seva inexistència. Són més probables perquè són més raonables que una sèrie infinita actual. A més a més, hi afegeix altres candidats raonables per a un primer motor: àngels o altres inferiors a Déu; així com per a una causa primera: cossos celestes. En això, es percep la influència teològica i astronòmica de les concepcions aristotèlico-ptolomèiques en l'Edat Mitjana.

Ockham proposa una prova similar a la causalitat eficient per a l'existència de Déu: prova de la conservació dels ens contingents. Procedeix de la conservació fins a un Conservador de manera paral·lela a la via que transita des del qual ha estat creat fins a un Creador. A *Philosophia Naturales*⁴⁹ diu:

“Dic que per eficient, segons el que diu la cosa, immediatament no es pot percebre, no es pot provar el principi eficient; és per eficient que el que diu la cosa continua en l'existència, això pot ser ben provat per la conservació... Però la conservació no és per un procés a l'infinit perquè alguna essència infinita l'actui, la qual cosa és impossible; ja que tot el conservant de l'altre, ja sigui mediat, ja sigui immediat, és alhora conservat; i per aquesta raó tot el conservant requereix actualitzar tot el conservat. Tan no és així que els productes volen ser actualitzats pels productors, mediatament o immediata. Per aquesta raó, tot i poder posar els productes en un procés a l'infinit sense actualitzar-los infinitament, tampoc no es pot posar el conservat en un procés a l'infinit sense actualitat infinita”.

La probabilitat de l'existència divina rau en la successió de pensaments més raonables que dels arguments contraris.

49. *Ibid.*, p. 136.

Però el criteri del “més raonable o més probable” no es pot resoldre a l’interior de la lògica, ni de la semiòtica.

Per què la via de la conservació i no la producció?, per què és “més probable” una successió que altra? Els criteris pertanyen a la metalingüística. La lògica té necessitat de recórrer a aquest nivell.

Algunes operacions lògiques com la simple aprehensió, l’abstracció o la inducció, són en si mateixes insuficients. Requereixen un coneixement pre-científic, base de la ciència i de major fonamentació. Aristòtil ho reconeix en definir aquest saber com *epagogé*⁵⁰. Noció que segurament va aprendre de la platònica *anagogé*. Advertim que Ockham nega l’abstracció i la intuïció en el plànol natural (*potentia ordinata*): la força per accedir al coneixement de Déu; no així en el plànol sobre-natural (*potentia absoluta*), ja que a *Commentarium in Sententiis*⁵¹ diu:

“Tota intel·ligibilitat pot captar coneixements similars. Per tant, així com una criatura pot conèixer de manera intuïtiva i abstractiva, així també Déu... En relació al segon article dic que la potència absoluta de Déu és poder de tal natura que augmenta el coneixement, així que alhora sigui intuïtiu i a més a més abstractiu. En canvi però, és difícil provar això, tot i que pot ser persuadit...”

La intuïció abstractiva-inductiva funda les operacions lògiques i funciona per accedir a Déu i elaborar conceptes i termes universals. Procedeix elaborant síntesis des de les qualitats particulars, reconeixent un denominador comú en la multiplicitat. Així els predicats de perfeccions són atribuïts en Déu. I el concepte d’aquest continua en el marc anselmià: el més excel·lent del qual no pot pensar-se res més excel·lent. Vignaux⁵² indica la tensió latent a Ockham: coneix Déu intuïnt el concepte *comú* dels ens (l’èsser). Li resulta *exclusiu*, però no procedeix amb cap tipus d’analogia. No és nou doncs, el tema de la “diferència”.

La intuïció és el procés meta-lògic, o millor, avant-lògic que funda els criteris de l’evident, el raonable i l’acceptable. Ja a altres llocs hem tractat això⁵³. Ara, a propòsit d’Ockham, recordem les paraules de Rábade⁵⁴: “...tot coneixement abstractiu d’un objecte implica prèviament la intuïció del mateix”. Copleston també indica⁵⁵ “ens és impossible tenir per la nostra potència natural un coneixement abstractiu d’alguna cosa en si mateixa sense un coneixement intuïtiu d’aquesta cosa” I en referència a la *Philosophia Naturalis*⁵⁶ d’Ockham, Larre i Bolzán diuen⁵⁷ “la

50. *Anal. Post.*, 1881 a. 40, *Etica Nicomáquea* 1139 b. 28.

51. G. OCKHAM, *Summa Logicae*, op. cit., I, prolog, 1. 52. P. VIGNAUX, “Structure et sens du Monologion”, art. cit., pp. 46-47.

53. J. AGUIRRE, “Sobre la hipòtesis”, *Revista de Filosofia UIA*, 62 (1988); J. AGUIRRE, “Conocimiento metódico y no metódico...”, *Revista de Filosofia UIA*, 68 (1990).

54. S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la Filosofía del siglo XIV*, Madrid: CSIC, 1966, p. 153.

55. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, Barcelona: Ariel, 1979, vol. 3, p. 91.

56. G. OCKHAM, *Philosophia Naturales*, ed. por Boehner: *Collected Articles on Ockham*, 1958, cap. II, fol 2, col 2.

57. O. LARRE, Y J. BOLZÁN, «El tema epistemológico en Ockham» en: *Revista de Filosofia UIA*, 61 (1988), p. 74.

naturalesa mateixa de la física l'impedeix parlar d'una *omnivalent* possibilitat de demostració, tot rehabilitant-se consegüentment el valor del coneixement intuïtiu”.

Anselm i Ockham coincideixen en la intuïció de *la realitat supra sense terme*. El primer, com a realista exagerat, pràcticament inclou el predicat “existència” en el subjecte “Déu”. Mentre que el darrer, en el nominalisme, s'oposa a tal inclusió en negar els conceptes denotatius. Fa al·lusió a la intuïció dels particulars per elevar-se al fonament, per sobre fins i tot dels universals. I malgrat les diferències davant el problema dels universals, i de les diferents semiòtiques, ambdós apliquen la instrumentació *raciocinativa* en auxili de la fe i la teologia.

Bibliografía

- M. ADAMS, “Did Ockham Know of Material and Strict Implication? A Reconsideration”, *Franciscan Studies*, 33, 1973, pp. 5-37.
- J. AGUIRRE, “Sobre la hipòtesis”, *Revista de Filosofia UIA*, 62, 1988, pp. 221-233.
- J. AGUIRRE, “Conocimiento metódico y no metódico...”, *Revista de Filosofia UIA*, 68, 1990, pp. 220-229.
- ANSELMO, *Obras completas*. Trad. J. Alameda. Ed. F.S. Schmidt, Madrid: B.A.C 1952.
- M. BEUCHOT, *Elementos de semiótica*, México: U.N.A.M., 1979.
- M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: U.N.A.M., 1981.
- I. BOCHENSKI, *Historia de la Lógica Formal*, Madrid: Gredos, 1967.
- P. BOEHNER, “Does Ockham know of Material Implication?”, *Collected Articles on Ockham*, 1958, pp. 319-351.
- M. CABRERA VILLORO, «Sobre el argumento ontológico: historia de su defensa», *Revista de Filosofia UIA*, 54, 1985, pp. 369 - 384.
- M. COLISH, “St Anselm’s Philosophy of Language”, *Anselm Studies*, I, 1983, pp.113-124.
- F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*. Vol. 3, Barcelona: Ariel, 1979.
- E. CORTI, “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del ‘Monologion’ de San Anselmo de Canterbury”, *Stromata* [Buenos Aires] 42, 1986, pp. 329-365.
- E. CORTI, “La prueba anselmiana y el código ontológico”, *Cuadernos del Sur* XXV, 1994.

- T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del Lenguaje*, Madrid: Gredos, 1969.
- G. EVANA, "The 'Recrue Technician'. Varieties os Paradoxes in The Writings of St. Anselm", *Vivarium*, 1975, pp. 1-21.
- G. EVANA, "St. Anselm's Definitions", *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 1979 A, pp. 91-100.
- G. EVANA, "St. Anselm's Technicals Terms of Grammar", *Latomus*, 1979 B, pp. 411-421.
- P. GILBERT, *Dire l'ineffable*, París: Beauchesne, 1984.
- P. GILBERT, "Significatio nel De grammatico e maius nel Proslogium di S. Anselmo", *Studia Patavina*, 40, 1993, pp. 517-535.
- W. GOMBOCZ & otros, "Interpreting Anselm as Logician", *Synthese*, 1979, pp. 71-96.
- R. HARTMAN, "Prolegomena to a Meta-anselmian Axiomatic", *Review of Metaphysics*, 1960, pp. 637.
- D. HENRY, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- D. HENRY, "Saint Anselm as Logician", *Sola ratione*, 1970, pp. 3-17.
- O. LARRE & J. BOLZÁN, «El tema epistemológico en Ockham», *Revista de Filosofía UIA*, 61, 1988, pp. 52-84.
- C. LÉRTORA, «Los nombres infinitos según Ockham», *Revista de Filosofía UIA*, 60, 1987, pp. 383-403.
- E. MOODY, *Truth and consequencia in Medieval Logic*, N.Y.: North-Holland, 1953.
- E. MOODY, *Studies in medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- E. MOODY, «Lógica medieval europea» en: Prior, A.N, *Historia de la Lógica*, Madrid: Tecnos, 1976.
- M. MULLICK, "Does Ockham accept Material Implication?", en: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 12 (1971), pp. 117-124.
- G. OCKHAM, "Quodlibetales" *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.
- G. OCKHAM, "*Summa Logicae*", *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.
- G. OCKHAM, "*Philosophia Naturales*", *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.
- G. OCKHAM, "*Commentarium in Sententiis*", *Collected Articles on Ockham*, N.Y.: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.
- S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la Filosofía del siglo XIV*, Madrid: CSIC, 1966.
- J. RIVIERE, "Saint Anselm logician", *Revue des Sciences Religieuses*, 1937, pp. 306-315.

E. STUMP, *Dialectic and its place in the development of medieval logic*, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

P. VIGNAUX, "Structure et sens du Monologion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI, 1947, pp. 192-212.

P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV siècle*, Paris: Vrin-Reprises, 1981.

P. VIGNAUX, "Nécessité des Raisons dans le Monologion", *R. S. Ph. Th.*, LXIV, 1980, pp. 3-25.

D. WEBERING, *Theory of demonstration according to William Ockham*, N.Y.: St. Bonaventure, 1953.

J. WILBANKS, "Some (Logical) Trouble for Anselm", *New Scholasticism*, 1973, pp. 361-365.

JORGE FRANCISCO AGUIRRE SALA

Universidad de Monterrey (México)

[jorge.francisco.aguirre@udem.edu.mx]

Traducció d'Eva Guerrero

[article acceptat per a la seva publicació
el 30 de novembre de 2009]