Giannina Burlando B.

Profesora de la Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Pensamientos eternos: Platonismos de Agustín y Frege

Coge cor tuum cogitare divina (Sermones LIII 11 12)

En el Libro I de las *Confesiones*, Agustín presenta una visión clásica de cómo adquirimos el lenguaje por medio de definiciones ostensivas. Allí escribe:

Cuando mis abuelos *nombraban* alguna cosa y consecuentemente con esta apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos aquella cosa cuando pretendían *señalarla*. (*Conf.* I 8 13) (1)

El párrafo, hecho famoso por Wittgenstein en la apertura de sus *Investigaciones filosóficas*, puede parecer casi marginal para la mayoría de los lectores de las *Investigaciones*, en parte porque Wittgenstein mismo parece utilizarlo solo para ilustrar la urgente necesidad de un cambio de orientación en esta denominada hoy concepción *descriptivista* del significado (2). Sin embargo, aunque Wittgenstein no vuelve a citar otros textos de Agustín, algunas de sus propias preocupaciones toman la dirección de las reflexiones de Agustín. Dicho de otro modo, en el *De magistro* 3. 5, Agustín claramente formula el problema de la ambigüedad de la ostensión. Sin duda lo hace de una manera notable. Primero, se refiere a cómo uno puede señalar el color de un cuerpo sin distinguirlo del cuerpo o de una parte del mismo. Después aparece otra preocupación suya más general:

-
- (1) La cita agustiniana intenta decir que definimos ostensivamente una palabra cuando la pronunciamos a la vez que señalamos aquello a lo que se aplica. La implicación de esta concepción es que el vínculo entre el lenguaje y el mundo se establece a través de definiciones ostensivas.
 - (2) La tesis central del párrafo es que en el lenguaje natural las palabras están por un objeto extralingüístico que constituye su significado. El lenguaje es concebido como un medio para representar la realidad. Las oraciones describen hechos de la realidad extralingüística, y esto es posible porque las palabras que constituyen las oraciones se refieren a cosas de esa realidad. Esta concepción del lenguaje enfatiza su función descriptiva y es la que ha prevalecido hasta la segunda mitad del siglo XX. Parte de los problemas reside en la subsiguiente concepción del significado, en su insuficiente poder explicativo, o en que simplemente es una imagen errónea, una falacia descriptiva, como la suele llamar Agustín. Estos problemas vistos por Wittgenstein lo llevan a considerar el significado como el uso que hacemos de los términos tanto en contextos de comunicación, como en contextos de explicación o enseñanza, etc. Para el Wittgenstein posterior al *Tractatus*, "Words have meaning only in the stream of life" (*LWI*, 913), Wittgenstein explícitamente argumentará que una definición ostensiva no establece un vínculo entre una palabra y un significado extralingüístico.

Ag. ¡Ea! Dime ahora, si desconociendo yo completamente el significado de esta palabra (*huius verbi vim*), te preguntase, cuando paseas qué es pasear, ¿cómo me lo enseñarías?

Ad. Pasearía un poco más deprisa [...]

Ag. ¿No sabes que una cosa es pasear y otra apresurarse? (*De magistro* 3 6)

Podemos decir que esta última preocupación es sorprendentemente wittgensteiniana lo mismo que la respuesta de Agustín. De hecho, Agustín admite que no hay manera de eliminar toda concebible ambigüedad en la ostensión, pero piensa que una persona inteligente, eventualmente se dará cuenta.

Nuestro propósito, sin embargo, no es argumentar que Agustín, venerado padre de la Iglesia Católica, hace consideraciones sobre el lenguaje (3) o sobre asuntos considerados hoy exclusivamente relativos al lenguaje de la misma *manera* en que lo hacen los *padres de la Filosofía Analítica*, como Wittgenstein o Frege. Como matemático y logicista, Frege por ej., adopta una ontología de puro cálculo proposicional. Nuestro principal propósito acá, entonces, es señalar algunos vestigios *fregeanos* en los argumentos de Agustín a favor de la *eternidad* de ciertos pensamientos. Quisiéramos destacar precisamente que desde ontologías muy diferentes y por rutas igualmente diferentes tanto Agustín como Frege concluyen que: (i) hay ciertos pensamientos que son objetivos; (ii) la objetividad de algunos pensamientos consiste en que existen intemporalmente y con independencia de la mente, independencia que se establece en su *intersubjetividad*; (iii) La relación en que está nuestra mente cuando *capta* estos pensamientos objetivos en sí misma no es una relación empírica; (iv) los Pensamientos de Frege, las *aeterna rationes*, objetos inteligibles de Agustín, son entidades abstractas: ni obtenidas por abstracción, ni ocupan espacio ni tiempo, por ende no son objetos accesibles por la percepción sensible. Al compartir esta particular colección de tesis Agustín y Frege se hacen justificadamente merecedores del calificativo de platonistas (4).

La estructura de este estudio es como sigue. Una primera sección está dedicada a presentar las razones de Frege que apoyan las afirmaciones recién mencionadas (i)-(iv) (5). En una segunda sección reúne las razones de Agustín que apoyan las mismas afirmaciones (i)-(iv) (6). La conclusión del estudio hace alusión a los platonismos de cada uno de los filósofos bajo escrutinio.

(3) En verdad las preocupaciones de Agustín por el lenguaje no son aisladas ni incidentales. Su reflexión sobre el lenguaje está presente a lo largo de su obra especialmente en *De magistro*, *De doctrina Christiana*, LII, *De dialectica*, *De trinitate* XV. Y cubre asuntos concernientes a los problemas de adquisición del lenguaje, de su funcionamiento, de nuestro uso de él y del valor que tiene el lenguaje en nuestra vida. A esto se suma su personal sentimiento de genuina admiración por la grandeza, dignidad y misterio del lenguaje (*Sermones*, 119, 7.).

(4) A lo cual se agrega que ambos pensadores utilizan en la estructura de sus modelos explicativos, de modo diferente por cierto, la metáfora de la iluminación. Véase nota 13.

(5) Dejaremos para otra ocasión la posibilidad de argumentar que aunque es plausible sostener que los Pensamientos son eternos e independientes de la mente al construirlos como los sentidos de las oraciones libres de contexto, hay cierto tipo de oraciones que no parecen expresar pensamientos eternos y mentalmente independientes.

(6) También quedará pendiente la posibilidad de argumentar que aunque Agustín evita algunos de los problemas que debe enfrentar Frege, su propio modelo del lenguaje no queda libre de objeciones.

I. PENSAMIENTOS ETERNOS DE FREGE

En su artículo “El Pensamiento” (1918), Frege argumenta que los pensamientos (o proposiciones) son objetos que existen independientemente de nuestra captura de ellos (7). Para Frege los pensamientos no son físicos ni mentales, sino más bien *objetos lógicos* (8) que existen en una tercera dimensión distinta del mundo externo y del mundo de las ideas. Los Pensamientos se asemejan a las ideas en que ellos no pueden ser captados por los sentidos, pero a diferencia de las ideas los Pensamientos no requieren portadores. Ellos existen intemporalmente y con independencia de la mente, manteniendo una cierta relación entre cada uno ellos y *otro* tipo de relación con la mente que los *capta* o *aprehende*.

Antes de proseguir, reuniré las nociones básicas que caracterizan los Pensamientos de Frege. En *Begriffsschrift* (9), Frege nos anuncia que su propósito es diseñar una notación o lenguaje que explícitamente ilustre las “categorías conceptuales del Pensamiento”, esto quiere decir, una notación que muestre la estructura y relaciones del Pensamiento en su sentido más general, no el pensamiento como un proceso mental particular de una persona individual. Al diseñar esta notación, Frege asume que los juicios tienen dos aspectos, uno psicológico y otro lógico. El aspecto psicológico es el acto mental de juzgar, el aspecto lógico es el *contenido conceptual objetivo* del juicio. A este contenido conceptual objetivo Frege le da el nombre de ‘Pensamiento’.

Los Pensamientos no son creados en actos de juicios. Están siempre ahí, intemporal e inmutablemente, y son capturados o aprehendidos en el acto de pensar. Los Pensamientos son reconocidos como verdaderos en el acto del juicio y el reconocimiento de que los pensamientos son verdaderos se manifiesta en el acto de afirmar o aseverar. De todos estos actos, Frege entiende los Pensamientos como *unidades primitivas*. Sin embargo, la función que realizan los Pensamientos es al menos de tres tipos. Uno: los Pensamientos cumplen una función semántica en tanto *sentidos* de las oraciones independientes de contexto. Dos: los Pensamientos tienen una función lógica en tanto *portadores de valores de verdad absoluta*. Tres: los Pensamientos tienen una función psicológica en tanto *objetos* (o *contenidos*) de *actitudes proposicionales*, tales como creer, recordar, conjeturar, dudar, etc. Para la discusión que nos interesa acá será importante notar que la función semántica de los Pensamientos pertenece a las oraciones independientes de contexto (10).

La argumentación de Frege en favor de la existencia intemporal e independiente de los Pensamientos es en buena parte negativa. Esto quiere decir, que para mostrar que los Pensamientos no pueden ser mentales, Frege los contrapone a varios

(7) G. Frege, en traducción inglesa “The Thought” (1956).

(8) ‘Objetos lógicos’ son aquellos en que debe creer el lógico cuando hace lógica y cuya existencia está garantizada por meras consideraciones lógicas. La ontología del cálculo proposicional de Frege de hecho admite solo objetos lógicos (entre ellos por ej., los rangos de valor, valores de verdad) y funciones (como por ej. algunos conceptos.)

(9) G. Frege, “Begriffsschrift” en TW (1952).

(10) Esto hará surgir problemas para las oraciones dependientes de contexto, pero no abordaremos tales problemas aquí (véase, G. Burlando, “El Pensamiento de Frege”, en *Fundamentos de Filosofía Analítica: Frege, Russell y Wittgenstein (1879- 1921)* (2002). Las oraciones dependientes de contextos son oraciones independientes de cualquier indexicalidad ya sea explícita o implícita.

estados mentales, los cuales, con excepción de las decisiones, reúne bajo la palabra ‘idea’ o ‘representaciones’ (11).

Argumento A. Uno de sus principales argumentos incluye el hecho de *la comunicación y la naturaleza pública de los pensamientos*. En breve, el argumento de Frege es como sigue. Las ideas tales como las sensaciones, estados de ánimo, inclinaciones o deseos son *privados*: pertenecen al individuo que los tiene. A diferencia de las ideas, el Pensamiento puede ser tenido (reconocido, capturado, afirmado) *por más de una persona*. Cualquier cosa que pueda ser aprehendida por más de una persona debe existir con *independencia* de esa persona. Por ende, Frege concluye que los Pensamientos deben existir independientemente –ellos están allí sea que alguien los aprehenda o no, de la misma manera que “el prado y las ranas sobre él, el sol que los ilumina, están allí, independientes de que yo los mire o no” (*Ibid.* p. 118). Por sí mismo este argumento no parece suficiente para establecer la existencia intemporal e independiente de los Pensamientos. Una primera objeción al argumento de la comunicación de Frege sería negar su afirmación que cualquier cosa que pueda ser captada por más de una persona debe existir independientemente de esa persona (*Ibid.* p.122). Solo se necesita reflexionar sobre diversas costumbres, prácticas o leyes comunes de una comunidad dada para notar que hay algunas cosas inmateriales y comunicables que pueden ser captadas por más de una persona, pero *que parecen dependientes de quienes las crean y/o practiquen*. Así que del mero hecho que los Pensamientos son comunicables y pueden ser captados por más de una persona no se sigue que deban existir independientemente de las mentes. Uno necesitaría también mostrar cómo los pensamientos son importantemente diferentes de los rituales, costumbres o normas. Adicionalmente, el argumento tiene consecuencias indeseables si se toman en cuenta otras doctrinas fregeanas (12). Pero en este estudio no nos detendremos en esas consecuencias.

Argumento B. Un argumento más poderoso ofrecido por Frege en favor de la existencia de los Pensamientos objetivos, intemporales tiene que ver *con la relación entre verdad y Pensamientos*. Según Frege, la verdad no se aplica a las ideas, ni a los objetos. El rechaza la teoría de la correspondencia de la verdad sobre la base de que esta conduce a un círculo vicioso (*Ibid.* p. 108). Tampoco acepta la teoría de la coherencia. Afirma más bien que “es por el *sentido* de una oración que cabe preguntarse, en general, por la cuestión de la verdad... [y] el sentido de toda oración es un *Pensamiento*” (*Ibid.* p. 109) (13). A partir de aquí, Frege apela al hecho de que los

(11) “The Thought”, pp. 105-134.

(12) En *op. cit.* he considerado algunas de las objeciones que socaban el argumento mismo. Cfr. igualmente Peter Carruthers (1984).

(13) No deja de sorprender que en su noción de significado (*Bedeutung, meaning*), Frege haya distinguido tres aspectos, uno de los cuales es de inspiración platónico-agustiniana, de hecho está: el sentido (*Sinn, sense*); la fuerza (*kraft, o Behauptender Kraft, Assertoric force*) pero también la iluminación (*Beleuchtung, Illumination*), la cual a veces intercambia con el de tono o colorido (*färbung, colouring*). Para él tanto el sentido como la iluminación es parte del contenido significativo (*beurtheilbarer*) de una oración aseverativa. La diferencia fundamental entre ambos es la siguiente: el sentido es la parte del contenido significativo que es relevante para la determinación del valor de verdad de la oración y la iluminación no cumple absolutamente ningún papel en

Pensamientos son portadores de la verdad y en esto funda su argumento en favor de la existencia de los Pensamientos objetivos, intemporales. Escribe:

Un hecho es un pensamiento que es verdadero [...] El trabajo de la ciencia no consiste en *crear*, sino en *descubrir pensamientos verdaderos*. El astrónomo puede aplicar una verdad matemática al investigar acontecimientos de un pasado remoto, cuando al menos en la tierra nadie había reconocido todavía esa verdad. Puede hacerlo porque *la verdad de un pensamiento es intemporal*. En consecuencia *esa verdad no puede haber surgido en el momento de su descubrimiento*. (Ibid. p. 129) (agrego cursivas)

En este pasaje Frege afirma que (i) la verdad es una propiedad de los Pensamientos, (ii) aquello a lo cual la verdad se aplica debe existir (objetivamente); (iii) la verdad es intemporal, i.e., si algo es verdadero en cualquier tiempo, entonces es verdadero en todos los tiempos; (iv) por lo tanto, los Pensamientos deben existir objetiva e intemporalmente (14).

Este argumento de Frege parece inicialmente plausible, porque comúnmente creemos que si lo que expresamos es verdadero, entonces es siempre verdadero y en un tiempo posterior no será falso. También parece plausible insistir que si algo es verdadero, debe existir independiente de las mentes. Si aceptamos la semántica de Frege y estamos de acuerdo en que la verdad se aplica a los Pensamientos, entonces parece seguirse que los Pensamientos deben existir intemporalmente e independientemente de las mentes. Sin embargo, mientras no hay mayor dificultad en reconocer que las verdades *matemáticas* y *lógicas* son intemporalmente verdaderas, es contraintuitivo ver otros Pensamientos “en perspectiva” tales como aquellos expresados por emisiones de la oración “Yo tengo un dolor en el cuello”, como existiendo intemporalmente e independientemente de quien lo pronuncia. Porque el Pensamiento expresado por cada emisión de la oración depende del *sentido asociado* con cada

dicha determinación. La iluminación y su aprehensión, sin embargo, son relevantes en los usos no apofánticos del lenguaje (como en el caso de la poesía, retórica, etc.). Por consiguiente, se suele identificar solamente el sentido con el contenido proposicional. Pero también puede decirse que aunque la iluminación no es parte del contenido proposicional, está asociada a él, lo cual hace depender la captación de la iluminación de la del sentido.

- (14) En un sentido estricto Frege piensa que la lógica misma no tiene materia o sujeto de estudio –en tanto ella es usada universalmente para razonar– sus objetos, en cambio, son las proposiciones (después de todo, el cálculo proposicional es un cálculo de proposiciones) o lo que para él es el Pensamiento. Este es una entidad objetiva, es decir, aquello que es verdadero o falso. Pero que algún pensamiento sea verdadero no es característica del mundo, sino más bien cree que el Pensamiento mismo es una característica objetiva del mundo, independientemente de su valor de verdad. W. V. O. Quine, en cambio de modo antiplatónico y más contemporáneamente, destaca que la lógica, desde un punto de vista epistemológico y como cualquier otra ciencia tiene como objetivo la búsqueda de la verdad, pero el lenguaje mismo es una institución social y en cuanto tal está al servicio del objetivo social de la comunicación. Verdaderos –dice– “son ciertos enunciados, y la búsqueda de la verdad consiste en el esfuerzo por separar los enunciados verdaderos de los demás, que son falsos”. Aunque en el mismo lugar agrega, “Hablando estrictamente, lo que admite verdad o falsedad no son los enunciados como esquemas fijos repetibles, sino los acontecimientos individuales, los usos concretos de enunciados” [...] Pero los usos lingüísticos referentes a los objetos físicos [...] aspiran a describir no <nuestra> experiencia <privada>, sino el mundo externo. (*Los métodos de la lógica*, Barcelona: Ariel, 1962, pp. 25-6) (agrego cursivas).

pronunciación del “yo”, y este último es dependiente de las asociaciones “originales y particulares” de cada emisor.

Carruthers ofrece un argumento que él asegura permitirá que aceptemos la doctrina de Frege de la existencia de enunciados analíticos en tanto verdades eternas y a su vez que veamos el Pensamiento como dependiente “en su existencia de nuestra existencia, solamente llegando a existir cuando primero comenzamos a usar un lenguaje en el que [el Pensamiento] pueda ser expresado”. (p. 203) Carruthers sugiere que cualquier enunciado que es de naturaleza analítica puede ser visto como considerando relaciones que ocurren entre Pensamientos existiendo en el presente más que Pensamientos existiendo eternamente. Por ej., la oración ‘Ningún objeto es todo rojo y todo verde’ es de naturaleza eterna, porque los Pensamientos existiendo en el presente son incompatibles en virtud de sus relaciones internas, y estas son las relaciones que son verdaderas con respecto al pasado, presente y al futuro. Así pues, en opinión de Carruthers, lo que es independiente de nosotros no es el Pensamiento, sino más bien *las relaciones* que ocurren entre ellos. Aunque Carruthers afirma que “es extremadamente natural creer que hay relaciones internas objetivas entre los sentidos de nuestras expresiones, que pueden ser objetos genuinos de descubrimiento” (p. 201), de todas maneras es necesario mostrar de qué manera su solución funciona mejor que la de Frege: lo que es una relación y lo que hace ¿sólo significa que es verdadera con respecto al presente, pasado y futuro? Carruthers agrega que las relaciones en las verdades analíticas permanecerán “invariables en tanto que ocurran en Pensamientos relacionados a los mismos objetos al mismo tiempo, y en tanto que aquellos Pensamientos se relacionen al mismo mundo posible”. (*Ibid.*) Esto nos evitaría un compromiso con cualquier cosa más allá de la existencia presente del Pensamiento. Una solución alternativa, sin embargo, puede ser apelar a una teoría sugerida en la propia obra de Frege y desarrollada por David Kaplan (15) para resolver el problema causado por las oraciones dependientes del contexto. Según esta sugerencia, podemos reemplazar los Pensamientos por “caracteres” en su función semántica como los sentidos de las oraciones. Un *carácter* sería un tipo de proto-Pensamiento, y actuaría como una función desde contextos en los cuales las presuposiciones de una oración dada son satisfactorias para las proposiciones, es decir, las que serían expresadas por la oración si fuera pronunciada en aquellas presuposiciones que satisfacen contextos. Por ej., si una oración tiene un nombre propio que ocurre en ella, la cual presupone la existencia de algo, entonces el Pensamiento es definido solo si el nombre propio tiene un portador. En el caso de las problemáticas oraciones “yo”, lo que captamos de los sentidos de sus partes componentes son caracteres que no son verdaderos ni falsos sino determinados o con relación a un contexto que expresa el Pensamiento de la oración. Aunque los detalles deben ser cuidadosamente elaborados, esta solución tiene más atractivo inicial que la solución de Carruthers. Además, evita la necesidad de dar una explicación de la relación de superveniencia entre Pensamientos y mentes y conserva lo que es intuitivamente atractivo sobre los Pensamientos de Frege en tanto portadores de verdad y objetos de actitudes proposicionales.

(15) David Kaplan (1978).

Argumento C. En *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), donde se dedica a investigar qué tipo de objetos son los números, Frege presenta un argumento epistemológico en favor de la existencia de los Pensamientos objetivos, intemporales, el cual tiene que ver con la *objetividad de las verdades matemáticas*. Las verdades de la matemática son objetivas y eternas (también son analíticas *a priori* (16). Las verdades matemáticas son eternas y objetivas, en el sentido que ellas están ahí, las descubrimos y no son inventadas siquiera por los matemáticos. En este asunto Frege es claramente platónico, se opone a cualquier tipo de formalismo, i.e., a la posición que considera la matemática como un juego que todos podemos jugar haciendo marcas en una hoja de papel. Esta posición está errada, según Frege, porque no da una explicación de la objetividad del *conocimiento* matemático. De modo que cuando sabemos que $1+1=2$, lo que sabemos es un *hecho genuino sobre el universo*. Este es un tipo de *hecho eterno, inmutable, universal sobre el universo mismo y no algo que nosotros creamos*, ni algún producto convencional como el juego (17).

En suma, Frege aborda la cuestión sobre la objetividad desde una perspectiva epistemológica. Enfatizando sobre dos puntos: Uno, en el hecho que el ser objetivo requiere *intersubjetividad*; la certeza, por ej., es una consecuencia del ser objetivo, i.e., capacidad de ser conocido por más de una mente. En segundo lugar, las cosas objetivas requieren una independencia del orden mental. Por el contrario, lo subjetivo es dependiente de la mente. La intersubjetividad y la independencia mental son así las marcas distintivas de la objetividad. En este sentido los números matemáticos cumplen con estos rasgos de pureza: son *intersubjetivos* y mentalmente independientes. Muchas mentes pueden conocer uno y el mismo hecho sobre los números; la mente no los inventa. Frege, sin embargo, además, piensa que los números están allá afuera, en el mundo exterior. Los números *existen unívocamente* en el mismo senti-

-
- (16) En el modelo de Frege la relación de creencia es una relación entre una mente que no es un objeto abstracto y ciertas entidades abstractas: pensamientos, proposiciones, numerales. De modo que cuando distinguimos entre conocimiento *a priori* y conocimiento *a posteriori* estamos más bien distinguiendo la manera en que basamos el conocimiento de ciertas proposiciones. Es decir, si conozco una proposición *a priori* o si la conozco *a posteriori*. Mi relación a la proposición es la misma que la relación a la creencia: es una relación entre la mente y una entidad abstracta. La diferencia en el caso del conocimiento *a priori* y del conocimiento *a posteriori* está en otro lugar. Precisamente en el ámbito de la justificación. Si esencialmente esta se basa en la experiencia o si se basa en cogitaciones internas. Así, la cuestión es un asunto de justificación y no de la naturaleza (causal o no) de la conexión. Lo *a priori* y lo *a posteriori* es una distinción epistémica, es una distinción en términos de la justificación en que se tiene que basar un conocimiento. Si esta se basa en la sola razón, entonces es *a priori*, si se basa solo en estímulo empírico, entonces la proposición es conocida *a posteriori*. No se trata de que la proposición misma sea *a priori* o *a posteriori*, sino de nuestra manera de conocerla. Nuestra justificación para afirmar que sabemos es lo que determina lo que es *a priori* o *a posteriori*. La teoría del conocimiento de Frege es psicologista, pero lo es en un sentido inocuo: lo que hace al conocimiento matemático, conocimiento, es que a él se llega por vía de la prueba. Esa es la manera correcta de llegar al conocimiento, porque conocimiento es un asunto de cómo llegamos a creer, a saber.
- (17) Frege piensa que los números son objetivos, pero no actuales. La existencia aquí es una noción neutra y unívoca que puede aplicarse a todo lo que es. La actualidad, sin embargo, es un predicado de aquellas cosas que ocupan tiempo y espacio. Así pues, llama a los números objetivos, porque ellos existen, pero no son actuales. Los números son particulares abstractos. La lectura más natural de esto, es decir, que para Frege los números existen, pero no ocupan tiempo ni espacio. De otra manera podemos decir que es una verdad lógica que hay números, pero ellos son intemporales.

do en que existen las sillas y las mesas, solo que estos objetos físicos ocupan espacio y tiempo mientras que los números no (18).

II. PENSAMIENTOS ETERNOS DE AGUSTÍN

Antes de la presentación de los argumentos de Agustín a favor de los pensamientos eternos (o *aeternas rationes* (19)), reuniré algunas distinciones básicas de su modelo para el conocimiento de los mismos. Siguiendo la epistemología de Platón, Agustín distingue entre percepción sensible e intelección. La percepción sensible alcanza solo fenómenos contingentes, temporales, sujetos al cambio (20); y obtiene como producto nada más que *opinión*. Mientras que la intelección superior alcanza objetos necesarios, eternos e invariables; y obtiene como producto una *sapientia* o conocimiento contemplativo (21). En el caso del juicio de la verdad es función de la intelección y no de la percepción sensible. El modo en que la mente llega a conocer depende del orden jerárquico de los mismos objetos. De modo que de objetos tales como la existencia propia y el pensamiento, la mente está inmediatamente consciente. Para Agustín son verdades absolutamente ciertas que “existimos, y sabemos que existimos, y queremos nuestro ser y nuestro conocimiento de él” (22). En el caso paradigmático de los objetos matemáticos, de las verdades de la matemática (23), de la geometría, de la lógica (24) o de las relaciones melódicas inmutables de la música (25) (aunque también de Dios y de la mente humana), la mente tiene contacto directo. Esto quiere decir que la mente en vez de salir fuera de sí para llegar a conocer los tales ‘objetos inteligibles’ se vuelve hacia su propia interioridad (26). Es en el espacio interior de la mente donde se halla lo que Agustín

-
- (18) Esta es la razón de por qué Frege subraya que la noción de existencia es una propiedad de los conceptos. De alguna manera es incorrecto decir que las cosas individuales existen. Lo que se quiere decir con este modo de hablar es que ciertos conceptos o atributos tienen instanciaciones. ‘Existir’ es simplemente preocuparse de si cierta propiedad o atributo es instanciado o ejemplificado. En este sentido se dice que la existencia es una “propiedad de propiedades” o una propiedad de alto nivel.
- (19) La palabra ‘eterno’ para Agustín, como para la mayoría de los pensadores escolásticos, hace referencia a cosas de naturaleza estrictamente divina, pero como Frege Agustín también piensa que lo eterno se caracteriza por no tener *mezcla* con lo temporal. Así se puede ver que en la extensión de la palabra ‘eterno’ cae *ratio*, la cual a su vez tiene innumerables significados en Agustín, algunos de los más frecuentes son: razón, idea, verdad, pensamiento, etc.
- (20) *Cuestiones diferentes* 83, 9.
- (21) La intelección en general es subdividida a su vez en inferior y superior: la inferior se apoya en la razón y en los sentidos para conocer objetos corpóreos, y obtiene conocimiento racional o *scientia*.
- (22) *La Ciudad de Dios* XI 26.
- (23) Por ej. “Es necesariamente verdadero que tres veces tres es nueve, y que esta es la regla de los números inteligibles.” (*Respuesta a los Escépticos* III 10 23).
- (24) Por ej. La oración “Estoy [absolutamente] cierto que hay solo un mundo o que hay más de un mundo” es cierta en la realidad, aunque uno rehúse escoger entre ellas. (*Respuesta a los Escépticos* III 14 23).
- (25) *De musica* VI 2-4.
- (26) Agustín afirma que la verdad habita en el hombre interior. (*La Verdadera Religión* 35 72). El hombre es algo interior y algo exterior. En lectura de Heidegger lo interior es lo mejor porque allí se juzga lo noticiado. (1999, p. 32).

denomina la *palabra interior* (*verbum interius, verbum mentis, verbum cordis*). Y aunque vimos, en el *De Magistro*, que Agustín explicaba el significado apelando a la referencia extralingüística de los términos, en su tratado posterior *De trinitate*, concibe una palabra interior que no pertenece a ningún lenguaje natural. Con su lucidez usual, escribe:

Porque el *pensamiento* formado de la cosa que conocemos es la palabra que hablamos en nuestro corazón, y *no es griega ni latina, ni de ningún otro lenguaje [natural]*, pero cuando tenemos que traerla al conocimiento de aquellos a quienes estamos hablando, después adoptamos algún signo por el cual pueda hacerse conocida. Y generalmente este es un sonido, pero a veces es un gesto, el anterior se exhibe a los oídos, el último a los ojos para que esas palabras que abrigamos en nuestra mente *puedan hacerse también conocidas por signos corpóreos a los sentidos del cuerpo*. (*De trinitate*, XV 10 19) (agrego cursivas).

Este pasaje refleja su máximo intento de concebir un *acceso* mediador entre las expresiones del lenguaje natural y su extensión. El pensamiento es explicado aquí como un tipo de palabra *interior* (27). En el caso de que el pensamiento sea del tipo de las *aeternas rationes* la mente superior se relaciona con ellas de una manera contemplativa. En ocasiones Agustín habla de un *raptus mental* (28), esto quiere decir un estado en que la mente “ve” repentinamente sin tiempo ni espacio y por su esencia estos objetos inteligibles. Cuando se trata de objetos como “los múltiples principios y leyes de la aritmética y de la lógica [al igual que] los números” se debe admitir, piensa Agustín, que los últimos “han sido percibidos por los sentidos corpóreos en los objetos contados, [no obstante] los números *por los cuales contamos no son los mismos números, tampoco son imágenes, sino más reales*”. (*Confesiones* X 12 19). Algo es real o *más real* en la metafísica de Agustín en tanto es esencia, lo cual en términos platónicos quiere decir, forma. Y, todo es esencialmente lo que es en tanto es verdadero. Aquí Agustín tiene en mente que la verdad no es una propiedad de pensamientos sino más bien el fundamento de las esencias (29). La verdad –como dice él– está óptima y originalmente representada por Dios. Así en el caso de los pensamientos matemáticos ellos son *conceptos puros a priori*. Porque no pertenecen ...

a cosas que fueron o serán, sino que son *en la eternidad en la cual existen*, se dice que fueron, son y serán sin mutabilidad alguna en el tiempo. Y no fueron como si dejaran de ser, ni serán, como si ahora no fuesen, pues siempre tuvieron y tendrán idéntico ser. Permanecen, pero no fijos en lugares espaciales, como los cuerpos [...] *Subsisten sin extensión espacial* las razones inteligibles e incorpóreas [...] y *permanecen sin sucesión de tiempo*, como inteligibles, no como sensibles (*De trinitate* XII 14 23) (agrego cursivas).

(27) Esta concepción se remonta a la del ‘habla interior’ del *Teetetos* de Platón. Aunque Ockham, en la *Summa logicae* I 1, hace referencia al *De trinitate* de Agustín cuando quiere justificar su distinción entre lenguaje escrito, oral y mental.

(28) *De trin.* II 2 Agustín quiere decir que solo el hombre rapta las razones eternas: *ac non solum naturaliter rapta, sed etiam de industria memoriae commendat retinere* [...]

(29) *Inmortalidad del Alma* 12 19.

Sin embargo, la manera en que *subsisten* estos pensamientos eternos es como contenidos en la *interioridad de la memoria*. (*Ibid.* X 812, XII 14 23). La mente agustiniana *recuerda* estos pensamientos puros pero “con *independencia* de previas *experiencias pasadas*, trascendiendo los límites de *cualquier* experiencia pasada” (30). Esto significa que en vez de *ser abstraídos* de los objetos sensibles o desde sus *fantasmata*, los pensamientos eternos son recordados o descubiertos puesto que son ya sea pensamientos o bien conceptos *infusos*, i.e., introducidos por infusión en el momento de la concepción o nacimiento del hombre.

Así pues, *el primer* argumento de Agustín en favor de la existencia de los pensamientos puros, intemporales, también tiene que ver con la *relación entre verdad y pensamientos*. El lenguaje, había dicho Agustín, en una línea de razonamiento elusivo, solo nos *recuerda* lo que *ya sabemos*. Esto querría decir por una parte que el lenguaje no determina la verdad, solo nos recuerda lo que sabemos y sabemos lo que es verdadero; por otra parte, la mente no crea el lenguaje interior, en sí misma ni en las demás mentes, sino “los encuentra resplandeciendo ante ella” en un ámbito que es vital, como la memoria, pero esto no quiere decir un ámbito estrictamente privado. Por el contrario, este es un ámbito *intersubjetivo*, ya que “no es ni tuyo ni mío”, como lo describe Agustín. Claramente, por ej., cuando el maestro y estudiante llegan a una misma conclusión –que los radios de un círculo son todos iguales– el alumno no ve la verdad en las palabras o en la mente del maestro, ni éste en la mente del alumno, sino ambos en un mundo *trascendente* donde se reúnen todas las miradas que contemplan una misma verdad. En las *Confesiones* conjetura así:

Si vemos que es verdad lo que dices y ambos vemos que es verdad lo que digo ¿dónde, te pregunto, lo vemos? Ni yo en ti, ni tú en mí, sino los dos en la misma invariable verdad, que *trasciende nuestras mentes*. (*Confesiones*, XII 25 35).

Pero este ámbito de trascendencia *mental* de la verdad en Agustín se caracteriza por ser de preferencia interior, habitado por lo divino y así garante de lo intersubjetivo. Efectivamente, la invariable verdad no es producto de la mente, sino que subsiste en la memoria donde también se halla Dios o el Maestro interior, solo ahí se ve lo que es verdaderamente verdadero y lo que es verdaderamente falso. Dios es objetualizado por Agustín como Verdad y no porque sea Él una esencia aristotélica inmutable, sino porque su realidad, no comparte la espacio-temporalidad.

Un segundo argumento filosófico de Agustín intenta explicar ¿Qué hace posible ya sea recordar, raptar, o descubrir los pensamientos eternos? Apela aquí a la doctrina de la *luz (lux)* (31) en tanto poder o paradigma mental para acceder a la verdad. Su línea de razonamiento esta vez es metafísico.

(30) *De trinitate* XIV 11 14.

(31) Heidegger interpreta la naturaleza de la *lux* de Agustín en un sentido que él llama objetivo, i.e., como lo que está presente como objeto del ver. Y *lumen*, en cambio, tendría un sentido de claridad siempre del alma. Al parecer quiere decir que esta se identifica con la misma naturaleza del alma. (1999, p.143).

Los pensamientos eternos no pueden ser explicados por alguna luz sensible u objetos corporales los cuales cambian y son contingentes, tampoco por la mente cambiante del hombre (32). Si la verdad “fuera igual a nuestra mente, sería también cambiante”, pero por el contrario, es “superior y más excelente” (33) que la mente humana al gobernar e imponerse ella misma a los juicios de la mente. Lo que es superior puede actuar sobre lo que es inferior, pero no viceversa. Los atributos de inmutabilidad, intemporalidad y necesidad, que caracterizan a la verdad apuntan más allá de la mente humana a una causa que es ella misma invariable, intemporal, necesaria y capaz de *iluminar* la mente. “Ninguna criatura, ni siquiera racional e intelectual, es iluminada de sí misma, sino es iluminada por participación de la Verdad eterna” (34).

No siendo exclusiva posesión de ninguna mente humana individual, la verdad “está presente y se ofrece a sí misma en común a todos los hombres quienes ven las verdades inmutables como *luz escondida pero universal*” (35). Por consiguiente, debe haber una fuente universal que permite a cualquiera verla simultáneamente de la misma manera. Esta fuente de luz incorpórea o inteligible tanto increada como creada es Dios (36). Como el sol sensible hace las cosas corporales visibles al ojo, así la luz inteligible de Dios hace manifiestas *las verdades de la (ciencia y la) sabiduría* a las mentes de los hombres (37). Como luz inteligible, Dios es el Señor y maestro del alma, iluminando las mentes de todos los maestros y estudiantes para que puedan entender la misma verdad. En fin, innumerables y bien conocidos pasajes apoyan esta doctrina de la verdad de Agustín, donde parece estar siguiendo a Plotino al usar la perspectiva de la inmutabilidad como signo de la verdad y la concepción de Platón al recurrir a la iluminación como una explicación de esta. Combina la idea platónica de la iluminación con la creencia cristiana en la luz que “ilumina a cada hombre que llega a este mundo” (38). Sin embargo, mientras Plotino ve esta luz como debida *naturalmente* al hombre, Agustín quiere mostrar que es algo sobrenatural, que los poderes humanos solos no pueden reclamar.

No cabe duda que Agustín enseñó la teoría de la iluminación para explicar la posibilidad de llegar a raptar los pensamientos eternos. Lo que quiso significar con respecto a su naturaleza y modo de iluminar no queda claro y permanece abierto a diversas lecturas. Los problemas más obvios son: si acaso la luz divina ilumina el

(32) *Soliloquio*, I 8 15; *El Maestro*, X 35 “Cuando la mente humana se conoce y ama a sí misma no conoce y ama ninguna cosa inmutable.” (*De trinitate*, IX 6 9).

(33) *De Liberum arbitrium*, II 12 34; 13 35.

(34) *Sobre los Salmos*, 119.

(35) *De Liberum arbitrium*, II 12 33.

(36) Agustín, como ha notado en detalle Allers, habla de dos tipos de luz incorpórea o inteligible, una creada y otra increada, dice: “The created incorporeal light must possess some function; it must illuminate and render visible some incorporeal things. These incorporeal things are the memory images on the one hand, *the eternal verities* on the other. It is submitted that this incorporeal light is the “proper light” of reason and that which emanates from –or is “reflected” by the intelligible objects reason apprehends.” (1952, p. 34) (agrego cursivas).

(37) *Soliloquio*, I 6 12.

(38) “Pero como para todas aquellas cosas que ‘entendemos’ no es el sonido externo de las palabras del locutor las que consultamos, sino la verdad que preside sobre la misma mente desde dentro, aunque podamos haber sido conducidos a consultarla debido a las palabras”. *Juan*: 1 9.

intelecto o los objetos mismos. Porque si iluminara los objetos inteligibles ¿por qué no todas las mentes pueden verlos o recordarlos? Por otra parte, hay quienes objetan que la teoría de la luz implica un ontologismo cuya consecuencia inmediata parece ser que podríamos intuir directamente a Dios. Además, entre las diversas lecturas caben por ej., aquellas que dirían que: (i) a través de la iluminación la mente parece tener acceso directo a pensamientos eternos, incluyendo a Dios; o bien (ii) la iluminación proveería *normas o patrones* con los cuales la mente regularía las ideas (39); o quizá aún más modernamente (iii) la iluminación proveería algunos conceptos puros o incluso paradigmas mediadores con los que la mente funciona y a partir de los cuales ella interpreta el mundo empírico.

Conclusión: Sobre los platonismos de Frege y Agustín. Desde luego un punto central del pensamiento de Platón es su concepción de lo inteligible en tanto mundo separado del devenir sensible. La verdad, la totalidad del ser, el pensamiento puro están fijos por toda la eternidad y se revelan separados tanto de la mente humana como de la red del lenguaje; este ámbito precede, trasciende al conjunto de signos que inventan los hombres para expresar ese mundo separado. Lo inteligible, la idea que hay ciertos pensamientos eternos, coloca a Frege y a Agustín en una posición platónica antiempirista, porque nuestro conocimiento de estos objetos intemporales no puede ser sensible. Los Pensamientos de Frege son platónicos, en tanto que son separados, no ocupan espacio ni tiempo. Por lo tanto, no son objetos de la experiencia. La relación en que está la mente cuando captura (*Auffassung, grasp*), entiende, aprehende un pensamiento (o proposición), en sí misma no es una relación empírica. Esto mismo hace que la noción fregeana de “capturar un pensamiento” resulte bastante misteriosa. Aunque hay quienes pensarían, entre ellos Agustín mismo, que lo misterioso es que la relación entre mente-pensamiento-eterno se estime como si fuera una de percepción. Según Frege y Agustín cuando la mente captura o *rapt*a un pensamiento no realiza una operación como la de percibir, tampoco como la de cerrar los ojos y formar una imagen. Este según Frege y Agustín sería un modelo (subjetivo y por ende) equivocado. Mientras Frege mismo no tiene un modelo para explicar lo que es capturar un pensamiento (40), Agustín recurre a la doctrina de la iluminación sea este un modelo correcto o no. En este punto Agustín sigue el modelo epistemológico de Platón y Plotino, más que el aristotélico, porque piensa primero que un ámbito de la mente no funciona sobre el universo sensible y segundo, porque lo menos perfecto por sí mismo no puede actuar sobre lo más perfecto; por tanto, algo sensible no puede determinar los contenidos inteligibles de la mente (41).

-
- (39) Frege conecta siempre la noción de ley lógica a la noción de verdad. Afirma que la noción de ley lógica de alguna manera explica la noción de verdad. Las leyes lógicas tienen al menos dos características: Son leyes universales, se aplican a todo; y explican el concepto de verdad.
- (40) En Frege la captura –o comprensión de una oración– es (i) de proposiciones o secuencia del pensamiento (entidades abstractas); (ii) lo considera un tipo de evento mental, y (iii) su acontecer requiere una mediación lingüística: i.e., la de una oración asertórica (o *Beghauptungssatz*).
- (41) El *intelecto agente* de Aristóteles y Tomás aparecerían superfluos en la mente de Agustín, la cual en su recepción de la luz divina juzga sobre el mundo empírico. Por lo demás la actividad de la abstracción parecería sobre valorar el poder causal de la mente humana.

Ambos pensadores estudiados afirman que capturamos pensamientos eternos y lo que hacemos al capturarlos no es como el percibir. En suma: (i) hay pensamientos en un mundo separado y trascendente; (ii) los pensamientos son intemporales (i.e. sin sucesión de tiempo, sin extensión espacial); (iii) nuestra mente de algún modo se pone en contacto con ellos, pero (iv) este ponerse en contacto no es un proceso empírico, ni causal (42).

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, (1968-1982) *Tratado sobre la Santísima Trinidad, Obras de San Agustín*, vol. BAC: Madrid.
- , *El Maestro, Obras de San Agustín*, vol. 3. BAC: Madrid.
- , *Las Confesiones, Obras de San Agustín*, vol. 2. BAC: Madrid.
- , *Sobre los Salmos, Obras de San Agustín*, vol. . BAC: Madrid.
- , *El Libre Albedrío, Obras de San Agustín*, vol. 3. BAC: Madrid.
- , *La Doctrina Cristiana Obras de San Agustín*, vol. . BAC: Madrid.
- , *La Ciudad de Dios, Obras de San Agustín*, vol. . BAC: Madrid.
- , *Soliloquio, Obras de San Agustín*, vol. . BAC: Madrid.
- , *Sermones, Obras de San Agustín*, vol. 7. BAC: Madrid.
- Allers, R. (1952) “St. Augustine’s Doctrine on Illumination”, *Franciscan Studies* 12, pp. 27-46.
- Aspell, P. J. (1999) *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*, G. F. McLean and P. Aspell (eds.) *A History of Western Philosophy*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C.
- Carruthers, P. (1984) “Eternal Thoughts”, *Philosophical Quarterly* 34, pp. 186-201.
- Frege, G. (1879) “Begriffsschrift”, en Peter Geach & Max Blackwell (eds.) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege (TW)*, Basil Blackwell: Oxford, 1952.
- , (1950) *The Foundations of Arithmetic*. New York: Philosophical Library. Existe versión española: *Fundamentos de la Aritmética*. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número. Editorial Laia; Barcelona, 1973. Con un estudio preliminar de Claude Imbert.
- , (1956) “The Thought” en *Mind*, vol. 65, pp.287-311.

(42) Una pregunta de interés puede ser ¿pero por qué Frege está interesado en hacer una distinción entre ‘capturar’ y ‘percibir’? La idea de capturar pensamientos, proposiciones, números, tiene que ver con el hecho que no podemos percibir entidades abstractas. No es porque la percepción es un proceso causal y no podamos hacer transacciones causales con las entidades abstractas. Pero esto no significa que no podamos establecer ponernos en relación a ellas de una manera material. Hay relaciones no problemáticas entre entidades abstractas y cosas físicas materiales como las relaciones de medida en general. Toda la teoría de la medida no es más que una relación entre entidades abstractas y cosas concretas. Entonces ¿por qué debiera ser problemático o misterioso que la mente no pueda relacionarse a entidades abstractas como los pensamientos, las proposiciones? ¿Por qué esta relación no puede concebirse como un tipo de relación de medida, si parece análoga a la relación de medida? Es decir, de la manera que los números miden los objetos físicos, las proposiciones tal vez puedan medir los estados mentales. ¿No pueden las proposiciones ser usadas para calibrar los estados mentales?

- Gilson, E. (1943) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris.
- Heidegger, M. (1999) *Estudios sobre mística medieval*, FCE: México.
- Kaplan, David (1978) "On the Logic of Demonstratives", *Journal of Philosophical Logic* 8, pp. 81-98.

RESUMEN

Nuestro principal propósito en este artículo es señalar algunos vestigios *fregeanos* en los argumentos de Agustín a favor de la *eternidad* de ciertos pensamientos. Quisiéramos destacar precisamente que desde ontologías muy diferentes, puesto que Frege adopta una ontología de puro cálculo proposicional, y por rutas igualmente diferentes, tanto Agustín como Frege concluyen que: (i) hay ciertos pensamientos que son objetivos; (ii) la objetividad de algunos pensamientos consiste en que existen intemporalmente y con independencia de la mente, independencia que se establece en su *intersubjetividad*; (iii) la relación en que está nuestra mente cuando *capta* estos pensamientos objetivos en sí misma no es una relación empírica; (iv) los 'Pensamientos' de Frege, los '*aeterna rationes*', objetos inteligibles de Agustín, son entidades abstractas: ni obtenidas por abstracción, ni ocupan espacio ni tiempo, por ende no son objetos accesibles a la percepción sensible. Al compartir esta particular colección de tesis Agustín y Frege se hacen justificadamente merecedores del calificativo de platonistas. La estructura de este estudio es como sigue. Una primera sección está dedicada a presentar las razones de Frege que apoyan las afirmaciones recién mencionadas (i)-(iv). En una segunda sección reúno las razones de Agustín que apoyan las mismas afirmaciones (i)-(iv). La conclusión del estudio hace alusión a los platonismos de cada uno de los filósofos bajo escrutinio.

ABSTRACT

In this paper I mainly aim at pointing out some Fregean marks in the arguments of Augustine in favor of the eternity of certain thoughts. I would like to underline that from very different ontologies, since Frege adopts just a propositional calculus-ontology, both similarly conclude that: (i) There are certain objective thoughts; (ii) Objectivity of these thoughts consist in that they are in-temporal entities and exist independently from mind: inter-subjectivity is their criterion for independence; (iii) By grasping these thoughts the mind is not in an empirical relation; (iv) Frege's 'Thoughts', and Augustine's '*aeterna rationes*', Augustine's intelligible objects, are abstract entities, i.e.: neither obtained by abstraction, nor located in spacio-temporality, so they are not sense perception objects. In sharing these particular set of views, Augustine and Frege justly deserve been called Platonists. The structure of this paper is as follows. In the first section we present Frege's arguments for the above (i)-(iv) propositions. In the second section we gather Augustine's arguments for the same views. The concluding remarks suggest the platonic signs of each philosopher under scrutiny.