

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD: IZTAPALAPA



Casa abierta al tiempo

DIVISIÓN: CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA: FILOSOFÍA

**NOMBRE DEL TRABAJO: NOTAS SOBRE EXISTENCIA COMO UN
PREDICADO DE SEGUNDO NIVEL EN LA LÓGICA DE GOTTLOB
FREGE**

**NOMBRE DEL PARTICIPANTE: LINO ANTELMO
MARTÍNEZ ALARCÓN**

**NOMBRE Y FIRMA DEL ASESOR: DR. JOSÉ JAVIER
SÁNCHEZ POZOS**

México D. F. a 18 de mayo de 2004

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD: IZTAPALAPA

DIVISIÓN: CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA: FILOSOFÍA

**NOMBRE DEL TRABAJO: NOTAS SOBRE EXISTENCIA COMO UN
PREDICADO DE SEGUNDO NIVEL EN LA LÓGICA DE GOTTLOB
FREGE**

**NOMBRE DEL PARTICIPANTE: LINO ANTELMO
MARTÍNEZ ALARCÓN**

**NOMBRE Y FIRMA DEL ASESOR: DR. JOSÉ JAVIER
SÁNCHEZ POZOS**



México D. F. a 18 de mayo de 2004

**A Mi maestro
con gran admiración,
respeto y cariño.**

**A mis padres,
por la vida,
gracias**

INTRODUCCIÓN

La lógica matemática es un universo seductor y misterioso, el trabajar en ella es un placer. La presente investigación es un esfuerzo por dilucidar ideas importantes, como la noción de existencia.

Es necesario una proyección histórica sobre dicha noción para establecer discrepancias o similitudes.

Para poder abordar el tema, iniciaremos con un elucidación sobre la jerarquía de funciones en Frege.

ÍNDICE

Portada institucional	1
Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Introducción	4
Índice	5
Capítulo I	6
Capítulo II	48
Capítulo III	56
Bibliografía	73

DESARROLLO HISTÓRICO DEL CONCEPTO DE EXISTENCIA

|| ANTIGÜEDAD

En los orígenes de la filosofía occidental, los pensadores no se cuestionaban *cuál* era la naturaleza de que existía, más bien se preguntaban *qué* era lo que existía. Procuraban diferenciar lo que existía realmente de aquello que era únicamente manifestación de lo existente real.

La concepción que tenían del cosmos era la siguiente: para ellos el cosmos era material, indestructible y completo, hacia el cual hacían coincidir existencia.

El primer filósofo que nos interesa tratar es Parménides, con quien la cuestión de la existencia es planteada. La cuestión de si lo que existe es inteligible, es decir, si es inteligible el mundo de las ideas. Se preguntan si el mundo de las ideas está ahí o más allá de todo ahí (como más adelante veremos en Platón). Ogurtsov en la *Great Soviet Encyclopedia* menciona que Parménides considera que la existencia (el término en inglés es being) es incambiable, simple, inamovible y autoidéntica.

Parménides fundó la escuela eleática. En la Historia de la filosofía de Copleston se menciona que posiblemente el fundador de dicha escuela fue Jenófanes. Pero la verdad es que Jenófanes sólo fue una especie de patrono de la escuela eleática. Es cierto que tuvo influencia de Jenófanes, quien a su vez fue discípulo de Anaximandro, pero fue iniciado a la filosofía por el pitagórico Aminias, quien “era varón pobre pero de hombría de bien”.¹

Aminias le convirtió a la vida contemplativa.

Parménides participó en la vida política de su ciudad, para la cual redactó una constitución.

¹ Kirk, C. S.; Raven, J. E. y Schofield, M. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts (Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos)*, trad. de Jesús García Fernández, 1ª. reimp. de la 2ª ed., Gredos, Madrid, 1994, p. 347.

Nuestro filósofo escribe en hexámetros épicos para tratar y dar forma a sus pensamientos, como antiguamente lo habían hecho Homero y Hesíodo. Los anteriores filósofos se habían expresado en prosa. Es posible que el expresarse en forma versificada le haya sido propiciado por Jenófanes.

El poema de Parménides se divide en un proemio y dos partes:

- i) El proemio narra el viaje sorprendente y fantástico de Parménides hacia la diosa, el cual representa su ascenso a la verdad.
- ii) La primera parte trata de la verdad mediante argumentaciones lógicas poderosas y sutiles.
- iii) La segunda parte es una síntesis de las cosmologías milesia y pitagórica, elementos de su propia cosecha, además de opiniones de los mortales. ²

“I.1

Atención, pues;
que yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2

Esta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.

Es senda de confianza,
Pues la Verdad la sigue.

I.3

Estotra:
del Ente no es ser; y del Ente es no ser por necesidad,
te he de decir que es una senda impracticable
y del todo insegura,
por que ni el propiamente no-ente conocieras,

² Mosterín, Jesús. *La filosofía griega prearistotélica*, p. 60.

que a él no hay cosa que tienda,

ni nada de él dirías;
que *es una misma cosa el Pensar con el Ser*.
Así que no me importa por qué lugar comience,
ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo” . 3

La diosa le señala cuales son las únicas dos vías de investigación: 4

- i) La primera que lo existente existe y no se da el no existir. Es la vía de la certeza, a la que acompaña la verdad.
- ii) La otra es que lo existente no existe, necesariamente se da el no existir, la diosa le asegura que es una vía impracticable. Porque no se puede conocer ni expresar lo no existente, ya que sólo es pensable lo existente.

Con ello la diosa le describe las dos vías, las cuales son lógicamente excluyentes porque son contradictorias. La verdad es que lo existente existe y lo no existente no existe. Únicamente se da el existir y nunca se da el no existir.

Pero Reale y Antiseri observan que la diosa parece indicar tres caminos: 5

- i) El de la verdad absoluta;
- ii) El de las opiniones falaces (la *doxa falaz*), el de la falsedad y el error;
- iii) El camino de la opinión plausible.

Es una verdad, un principio tautológico el que lo existente existe y lo no existente no existe. Es evidente que sólo hay una vía practicable: la de que lo existente existe.

3 *Los Presocráticos*, trad. y notas de Juan David García Bacca, 6ª reimp., F.C.E., México, F.C.E., México, 1996, pp. 39-40. 1996, pp. 39-40.

4 Cfr. Mosterín, Jesús. *Loc. cit.*, La filosofía griega prearistotélica, p. 60. Kirk, C. S.; Raven, J. E. y Schofield, M. *Loc. cit.*, p. 349.

5 Reale, Giovanni y Antiseri Dario. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi (Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media)*, trad. de Juan Andrés Iglesias, Herder, Barcelona, 1987, p. 55.

Para Parménides lo existente es inengendrado, imperecedero, entero, único, inmóvil y sin fin. Lo existente no existió ni existirá, porque existe ahora, total, único y continuo.

No podemos decir o pensar de lo no existente, pues no es posible decir ni pensar lo que no existe.

Lo existente existe. Ninguna otra cosa que lo existente existe. Ya que ese otro de lo existente es lo inexistente, que no existe. Lo existente es único.

Lo existente no tuvo principio no pudo haber comenzado de la nada, ya que si hubiera tenido un comienzo, antes de comenzar, no habría habido nada y de la nada no puede surgir lo existente. Pero tampoco puede tener un fin, pues lo existente no puede no existir, no puede dejar de existir.

Por lo anterior concluimos que lo existente es inengendrado e imperecedero, sin principio ni fin en el tiempo, eterno o atemporal. Pero si bien lo existente es ilimitado en el tiempo es limitado en el espacio. Mosterín apunta en este aspecto que es de influencia pitagórica el que Parménides sostuviera que el límite y la forma determinan la realidad de las cosas. Lo existente tendrá límite y tendrá forma, la forma es esférica.

Las conclusiones paradójicas de Parménides ejercieron una poderosa influencia sobre la filosofía griega posterior, su método y su impacto se han comparado con los del *Cogito* de Descartes.

El conocimiento más desarrollado, hasta la época de Platón, era el conocimiento geométrico. Podemos decir que algunos objetos materiales son circulares, triangulares, esféricos o piramidales, si su forma se aproxima a la forma del círculo, del triángulo de la esfera o de la pirámide. Pero la forma de un objeto sensible no corresponde exactamente a la definición que del círculo dan los geómetras.

Por lo que la forma circular de la que hablan los geómetras no se encuentra en los objetos sensibles. Así como tampoco se encuentra la forma perfecta del cuadrado, la recta, son sólo aproximaciones, solo se parecen.

Si solo existen objetos sensibles, entonces la geometría (es decir la matemática) no

tendría objeto, y lo anterior contradice el hecho de que la matemática constituye el más seguro de los saberes y ha de tener objeto y este objeto ha de ser el más real de todos.

“Para Platón, la seguridad del saber depende de la realidad del objeto sobre el que versa”.⁶ Entonces tendrán que existir objetos que correspondan a las definiciones de los géómetras. Estas formas no son sensibles sino inteligibles.

Las formas geométricas, que están separadas de los objetos sensibles sólo se aproximan a ellas durante un tiempo limitado y de un modo imperfecto, “tienen los caracteres que Parménides atribuía a lo existente. Y es que ellas son lo verdaderamente existente”.⁷

Mosterín señala que Platón reducía el saber al conocer. Por lo que si sabemos de las formas geométricas es que las hemos conocido, pero no podemos experimentarlas ya que en este mundo no hay objetos que correspondan exactamente a las formas geométricas, por lo que tal conocimiento es un reconocimiento, una reminiscencia de la visión que tuvimos de las formas anteriormente. En otra vida y en otro mundo. “El alma es inmortal y transmigra de cuerpo en cuerpo. Entre encarnación y encarnación, el alma está en otro mundo no sensible ni mortal, el mundo de las formas inteligibles inmortales, el *kósmos noëtós*”⁸

El verdadero conocimiento es perfecto y permanente, no pone en relación objetos sensibles con formas inteligibles, sino formas con formas inteligibles.

Platón concibe existencia en relación a inexistencia. Establece una distinción:

Por un lado, existencia en verdad, la cual se da en reflexiones filosóficas, y;

Por el otro existencia en opinión, la que está representada por la inestable y engañosa superficie de los objetos.

⁶ Mosterín, Jesús. *Loc. cit.*, La filosofía griega prearistotélica, p. 215.

⁷ Mosterín, Jesús. *Loc. cit.*, La filosofía griega prearistotélica, p. 216.

⁸ Mosterín, Jesús. *Historia de la filosofía 4*. Aristóteles, 1ª reimp., Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 138.

Distingue entre objetos sensoriales e ideas puras, las ideas puras son el mundo de existencia en verdad.

Marca la distinción entre propiedades y objetos que poseen propiedades. Existencia está en el primer conjunto, mientras que el segundo es un reino transitorio. La razón para aceptar esta distinción es que acepto la existencia como algo incambiable. Los sentidos incambiables de los predicados son las Formas.

Una consecuencia de lo anterior es que Platón se vio forzado a negar que los objetos físicos representen un intermedio entre existencia e inexistencia.

Otra paradoja en el análisis de Platón es que la Forma de Bueno existe a un nivel más alto que otras Formas, no puede ser cualquiera de los dos, debe existir "más allá de existencia".

Existencia es una clase especial de objeto o una clase especial de atributo.

Jesús Mosterín menciona que el verbo griego *einai* tiene dos usos distintos:

Un uso existencial como existir o haber en castellano;

Un uso atributivo, como ser o estar en castellano.

Parménides y los filósofos anteriores aun no eran conscientes de este equívoco o problema. También Platón luchaba con este problema. Debido a su erudición, Aristóteles clarifica errores tempranos en la *Metafísica* y fue capaz de mostrar los desaciertos de Parménides y Platón.

Pero Aristóteles ya era consciente de este problema y distinguía entre la pregunta de qué es tal cosa, de la pregunta de si tal cosa existe, aún cuando ambas cuestiones se formularan en griego con el mismo verbo *einai*.

Dentro del uso atributivo o copulativo (ser o estar) el verbo *einai* no es unívoco. Aristóteles señala que «ser se dice de muchas maneras ». Esas diversas maneras de decirse el verbo *ser* en su uso atributivo o copulativo son las categorías.

Lo que el verbo *ser* en su uso atributivo atribuye al sujeto es el predicado. Por lo que hay tantas categorías como tipos de predicados. La palabra griega *kategoría* significa predicado.

El enunciado simple es una preferencia significativa por convención que atribuye o no atribuye un predicado a un sujeto.

En los enunciados simples contruidos con el verbo *ser* (o con el verbo *predicarse* de o similar) el predicado indica *lo que se* atribuye al sujeto, y el verbo *ser* (o *predicarse de*), *que se* le atribuye.

A continuación Mosterín señala que Aristóteles apuntaba que todo enunciado (simple afirmativo) puede reducirse al esquema «*S* es (o está) *P*»; donde *S* es el sujeto, *P* el predicado, y «es» o «está» la copula que indica la atribución de *P* a *S*. Mosterín ataja que esta tesis aristotélica de que todos los enunciados simples son reducibles al esquema «*S* es *P*» es falsa. Pone un ejemplo «Hay al menos tres números distintos», no tiene esta forma.

Pero esta forma representa, según Mosterín, un primer paso en el análisis lógico de los enunciados y ha ejercido influjo enorme en la historia de la filosofía. “Leibniz y Kant la aceptaron como evidente, y sólo a fines del Siglo XIX se descubrirá la insuficiencia del análisis aristotélico de la estructura de los enunciados”. 9

Las categorías son los diversos modos de atribución, los diversos tipos de predicados, los diversos significados del verbo *ser* (*einai* en su uso atributivo), las diversas posibilidades de predicar o decir una cosa de otra.

Mosterín señala que Aristóteles dedicó un escrito muy temprano a este tema, titulado *Categorías*. Según este texto las categorías son las siguientes:

9 Mosterín, Jesús. *Loc. cit.*, 4 Aristóteles, p. 141.

Entidad (*ousía*);
Cuánto (*posición*);
Cuál (*poión*);
Respecto a algo (*prós ti*);
Dónde (*poû*);
Cuándo (*pote*);
Postura (*keisthai*);
Llevar puesto (*é khein*);
Hacer (*poieín*);
Padecer (*páskhein*).

En *Tópicos*, ofrece la misma lista de diez categorías, sólo que a la primera la llama *qué es (ti estí)* en vez de *entidad (ousía)*. En la *Física* faltan las categorías de *postura* y de *llevar puesto*.

La categoría más importante es la de *entidad*. Ajo ese nombre nos presenta dos nociones distintas: la de entidad concreta y la de entidad abstracta.

La entidad concreta (entidad primera) es la cosa singular existente independientemente.

La entidad abstracta (entidad segunda) es la estructura o forma común a todos los individuos de un mismo tipo, la especie o el género.

La entidad abstracta puede predicarse de la concreta, pero la entidad concreta no puede predicarse de nada, no es un predicado. Se llaman entidades abstractas las especies a las que pertenecen las entidades concretas, así como los géneros de esas especies.

En cierto sentido la entidad concreta no es una categoría, pues no es un predicado, no puede decirse o predicarse de nada por definición. Pero por otro lado, a la vez que clasifica los tipos de predicación, Aristóteles piensa en los tipos de cosas, y la cosa más importante, aquello de la que todas las demás dependen, es la

cosa individual, la entidad concreta. "Todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades concretas como de sus sujetos o bien están en ellas como sujetos".

Define los tipos de existencia en concordancia con tipos de usos de la expresión "es". En sus tempranos trabajos, actuales a la Grecia Sofista, distinguió entre "ser A" y "ser", sin cualificación. Ha sugerido que proposiciones tales como "Sócrates es bueno" y "Sócrates es malo" implica "Sócrates existe" y ninguna es verdadera si Sócrates no existe.

Aristóteles tiene el siguiente punto importante en el estudio de existencia: En las ciencias especiales puede ser usado el concepto de existencia y otros conceptos fundamentales, pero estos conceptos no son los objetos de estudio de dichas ciencias. Sólo la filosofía tiene tales conceptos como su objeto de estudio.

La cuestión acerca de la existencia como existencia es un intento a aislar incomunicando las diferentes acepciones de sentido en los variados significados en los cuales se usa la palabra "es". Es una pregunta dentro del rango que relaciona conceptos fundamentales, en el cual diferentes especies de causa, y las nociones de unidad y pluralidad son primero.

Aristóteles reconoce que "es" se usa para negar además de afirmar, atribuye propiedades y adscribe existencia.

EDAD

MEDIA

La primera escuela neoplatónica fue fundada por Ammonio Saccas alrededor del 200 d. C. En Alejandría, alcanzó su apogeo durante la primera mitad del siglo III d. C. Los más celebres miembros fueron Herennio, el pagano Orígenes y Plotino. Además del literato Longino. Es probable que también el cristiano Orígenes haya sido alumno de Ammonio.

La segunda escuela fue fundada en Roma por Plotino en el año 244 d. C. Y floreció durante la segunda mitad del siglo III. Los miembros más significativos fueron Amelio y Porfirio.

Porfirio nació en el año 233 o 234 y murió en el año 305. Escribió una obra llamada *Eisagoge*. Desarrolló su actividad en Sicilia.

Cayo Mario Victorino nació en el año 300 y murió en el año 363 d. C. Tradujo a Plotino y a Porfirio, una vez convertido al cristianismo escribió tratados teológicos.

Trata de hacer una asimilación del neoplatonismo en el seno del cristianismo. Los neoplatónicos cristianos tratan de establecer una distinción entre el Creador y la criatura.

Cayo Mario Victorino contrapone simplicidad y composición, necesidad y contingencia; es en este contexto en donde aparecerán y adquirirán significación los vocablos "*quod est*" que se aproxima a la significación de "*esencia*" y "*esse*" o "*existentia*" que parece corresponder a "*existencia*". pero que indican un aspecto de la esencia: el aspecto más formal de ésta.

Mauricio Beuchot analiza los términos "*quod est*" y "*esse*" a la luz de la simplicidad y la composición. Busca una definición de substancia. Recurriremos a la siguiente cita: "Todo aquello que es (*quod est*) para cada cosa su ser (*esse*), es la substancia. Pero este ser del que hablamos debe entenderse de un modo en lo que es el ser (simplemente) y de otro modo en lo que es una manera determinada, de tal suerte que uno sea el (ser) de la substancia y otro el (ser) de la cualidad".

Lo anterior se da en las cosas sensibles. En las criaturas, en las cosas celestiales, 'el cielo y todo lo que se da en él, así como el mundo universo', hay composición, consta de hyle y especie, está compuesto de materia y forma. Se da en y por la mezcla, por lo que no es (o no existe) de manera simple.

En lo divino y eterno esas dos cosas son una sola, ya que todo lo que se da ahí es simple. De lo que Beuchot infiere que las expresiones que parecen remitir a la existencia, sólo aluden a un aspecto de la esencia: la subsistencia o substancialidad.

A partir de lo siguiente: "Este mismo ser (esse) debe tomarse de dos modos, de suerte que uno sea universal y completamente principal; por lo cual en los demás entes el ser (esse) sea distinto de lo que es (quod est), después de todos los géneros o especies, y de todas las demás cosas de esta suerte" 2. Beuchot concluye que al hablar, Cayo Mario Victorino, del orden de los géneros o las categorías, se sitúa en el orden de la esencia y no de la existencia. El "*quod est*" expresa algo de la esencia y el "*esse*" no expresa el existir sino la subsistencia o substancialidad.

Beuchot considera a Cayo Mario Victorino como uno de los predecesores de la distinción entre esencia y existencia al distinguir el "*quod est*" y el "*esse*", aunque permanezca sólo en la línea de la esencia.

Agustín nació en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre del año 354. Agustín procedía de un padre págano llamado Patricio, y de una madre cristiana, santa Mónica.

En su lucha contra los escépticos; Agustín menciona: "No he de quejarme de los sentidos, porque es injusto pedir de éstos más de lo que pueden dar" . Sólo me engaño si doy mi asentimiento a las apariencias. Con ello san Agustín quiere decir que los sentidos nunca mienten ni nos engañan, aunque podamos engañarnos a nosotros mismos cuando juzgamos que las cosas son objetivamente como nos aparecen.

Agustín dice que quien duda, por lo menos está seguro de que duda, está cierto por lo menos de esa verdad: de que duda. Un hombre está al menos cierto de su existencia.

“Aún suponiendo que dude de la existencia de otros objetos creados o de Dios, el hecho mismo de su duda muestra que él existe, porque no podría dudar si no existiera. No sirve de nada sugerir que uno podría engañarse al pensar que existe, porque si no existes, no puedes engañarte en nada: *Si fallor, sum*”¹.

Cousin sostuvo que el problema de los universales es el problema de la escolástica, y este problema paso a la escolástica a través de Boecio.

Aunque en la misma obra de Reale y Antiseri se menciona que la primera disputa autentica alrededor de la naturaleza de los universales no se basó en los pasajes de Porfirio y Boecio, sino que fue consecuencia de la controversia sobre el alma universal que tuvo lugar entre Ratramno de Corbie y un monje de Beauvais en el siglo IX, apoyados en un texto de Agustín, el cual parecía vacilar entre monopsiquismo y polipsiquismo. El monje de Beauvais apelaba a la concepción realista de los universales para defender una única alma universal. Ratramno formulaba una interpretación conceptualista de los universales, en donde mencionaba que dicha unidad sólo es lógica, pero no substancial.

Porfirio nació en el año 233 o 234 y murió en el año 305 d. C., fue discípulo de Plotino, perteneció a una escuela neoplatónica fundada en Roma, por Plotino, en el año 244 d. C. La cual floreció especialmente durante la mitad del siglo III. Los miembros más significativos de esta escuela fueron Amelio y Porfirio. Porfirio desarrollo su actividad en Sicilia. Es por una cita de Boecio a los trabajos de Porfirio, por lo que nos interesa Porfirio.

Cayo Mario Victorino nació en el año 300 y falleció en 363 d. C. Tradujo a Plotino y a Porfirio, una vez convertido al cristianismo, escribió tratados teológicos.

Preocupado por establecer una distinción entre el Creador y la creatura, trata de hacer una asimilación del neoplatonismo en el seno del cristianismo. Los neoplatónicos cristianos tratan de hacer esta distinción debido al peligro de caer en un monismo panteísta y de identificar al Creador y creatura.

¹ Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*, trad. de José Manuel García de la Mora, 4ª. ed., Ariel, Barcelona, 1979.p. 62-63.

Desde Cayo Mario Victorino esencia y existencia se identifican en Dios, mientras que en las creaturas se distinguen. Mauricio Beuchot apunta que Cayo Mario Victorino contrapone simplicidad y composición, necesidad y contingencia. Es en este contexto donde aparecerán y adquirirán significación los vocablos “*quod est*” que se aproxima a la significación de “*esencia*” y “*esse*” que se aproxima a “*existencia*”.

Pero aquí Cayo Mario Victorino trata la existencia como un aspecto de la esencia, el aspecto más formal de ésta: “En Dios hay simplicidad <<Todo aquello que es (*quod est*) para cada cosa su ser (*esse*), es la substancia”. 2Trata la existencia como cualidad. Beuchot señala que alude a un aspecto de la esencia: la subsistencia o substancialidad. En las creaturas hay composición

Boecio en su comentario a la *Eisagoge* de Porfirio señala un comentario de este autor en el sentido de que por el momento no entra en la cuestión de si los géneros y las especies son entidades subsistentes o si consisten sólo en conceptos, y en el caso de que subsistan, si estos son materiales o inmateriales, y si están o no separados de los objetos sensibles, pero no la trata por que todo ello no puede tratarse sólo en una Introducción.

La manera en que lo trata Boecio es la siguiente: para él hay dos modos en los cuales una idea puede formarse de tal modo que su contenido no se encuentre en objetos extramentales precisamente tal y como existe en la idea.

Se puede unir hombre y caballo para formar la idea de centauro. Se combinan dos objetos que la naturaleza no permite que se combinen en unidad, y estas ideas construidas arbitrariamente son “falsas”.

Si nos formamos la idea de una línea (tal como la considera el geómetra), aunque sea verdad que no existe una mera línea, por sí misma, en la realidad extramental, la idea no es falsa” puesto que en los cuerpos se dan líneas, y únicamente hemos aislado la línea y considerarla en abstracción.

2 Beuchot Puente, Mauricio. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. 1ª ed, UNAM, México, 1992, p. 13.

La composición, en el primer caso, produce una idea falsa; mientras que la abstracción produce una idea que es verdadera, aunque la cosa concebida no exista extramentalmente en estado de abstracción o separación.

Las ideas de los géneros y las especies son ideas del segundo tipo, formadas mediante la abstracción. La semejanza de humanidad se abstrae de los hombres individuales, y esa semejanza, considerada por la mente, es la idea de la especie, mientras que la idea del género se forma mediante la consideración de la semejanza entre diversas especies. Los géneros y las especies están en los individuos, pero en tanto que son pensados, son universales. Subsisten en las cosas, pero son entendidos sin los cuerpos. Extramentalmente no hay sino un sujeto para los géneros y las especies, a saber, el individuo.

De esta manera, Boecio ofrece los materiales para una solución aristotélica del problema. Aunque este autor facilita dichos materiales para la solución del problema de los universales, mediante un realismo moderado, fueron sus citas de Porfirio y sus comentarios lo que inició la discusión del problema en los primeros siglos de la Edad Media, la primera solución de los medievales no tuvo lugar según las líneas sugeridas por Boecio, sino que fue una forma de realismo extremo.

Los objetos exteriores a la mente son individuales, mientras que los conceptos son generales, de carácter universal, en el sentido de que se aplican indistintamente a una multitud de individuos. Si el hecho de que los objetos subsistentes son individuales y los conceptos son generales significa que los conceptos universales no tienen fundamento en la realidad extramental, si la universalidad de los conceptos significa que éstos son meras ideas, se crea una brecha entre el pensamiento y los objetos, y nuestro conocimiento, en la medida en que éste se expresa en conceptos y juicios universales es de dudosa validez. El problema que se trata es el problema epistemológico de la relación del pensamiento a la realidad.

Entre los siglos IX y XII fueron muy frecuentes los estudios gramaticales. La relación entre *voces* y *res*, es decir entre lenguaje y realidad, en el centro de los estudios gramaticales y de la dialéctica, constituye el elemento esencial de la cuestión de los

universales. La controversia de los universales fue muy debatida, dadas sus implicaciones lingüísticas, gnoseológicas y teológicas. “Es el problema de la relación entre las *voces* y las *res*, entre las palabras y las cosas, entre el pensamiento y el ser” . 3

Reale y Antiseri plantean el problema de la siguiente manera, como preguntas:

Los universales son: *¿ante rem, in re o post rem?*

- i) ¿Son como las ideas platónicas, esencias que existen por sí mismas, separadas de los individuos concretos en los que se realizan, como modelos con respecto a sus múltiples copias?
- ii) ¿O bien como pensaba Aristóteles, dichas esencias sólo residen en los individuos concretos, de donde nuestra mente las extrae de manera ideal, gracias a una operación de abstracción?
- iii) ¿O estos universales sólo existen en la mente que los concibe, no son más que ideas generales? ¿No habría que excluirlos del pensamiento, rechazando tanto a los conceptos generales como a las entidades generales, y admitir sólo la generalidad de las palabras, dada su facultad de remitirnos de un modo relativamente indeterminado a una pluralidad de individuos?. 4

Las soluciones más relevantes que se le han otorgado son el realismo, el nominalismo y el realismo moderado.

Para la solución realista los términos universales son *res*, entidades metafísicas subsistentes.

“Guillermo de Champeaux, nacido en 1070 y fallecido en 1121” 5,”después de estudiar en París y Laon, estudió en Compiégne bajo la dirección de Roscelin, pero adoptó la teoría opuesta a la de Roscelin y la doctrina que el enseñó en la escuela catedral de París fue el ultrarrealismo.

3 Reale, Giovanni y Antiseri Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, (tomo primero: Antigüedad y Edad Media), trad. del italiano por Juan Andrés Iglesias, 2ª. ed, Herder, Barcelona, 1991, p. 452.

4 *Ibíd.*

5 Reale y Antiseri, *Loc. cit.*

Según Abelardo, quien asistió a las lecciones de Guillermo de Champeaux en París, el maestro mantenía la teoría de que la misma naturaleza esencial está enteramente presente al mismo tiempo en cada uno de los miembros individuales de la especie en cuestión, con la inevitable consecuencia lógica de que los miembros de una especie difieren los unos de los otros no substancialmente sino sólo accidentalmente (...). Se ha afirmado que Guillermo sostuvo tres teorías: 1) la teoría de la identidad del ultrarrealismo; 2) la teoría de la indiferencia y 3) una teoría anti-realista, en cuyo caso puede presumirse que se retiró a San Víctor después de enseñar las teorías 1 y 2” . 6

Fue el defensor más conocido de esta teoría realista de los universales. Para él existe una adecuación o correspondencia perfectas entre los conceptos universales y la realidad. Es una línea teórica que posee un fondo platónico.

Reale y Antiseri mencionan que en un principio esta tesis poseía un gran significado, ya que ponía de manifiesto que la gramática, la retórica o la lógica no se limitaban a tener un valor meramente lingüístico-formal. Cuando Juan Escoto Eriúgena dio a conocer su interpretación realista de los universales, al establecer una estrecha correspondencia entre el pensamiento y la realidad, estableció una revalorización de la investigación lógico-filosófica. Porque el estudio del lenguaje era el estudio de la realidad, y al ser ésta una teofanía, constituía un estudio de la manifestación misma de Dios, de aquel Dios sobre cuyas ideas universales y eternas se modelaban las cosas.

Pero con los estudios gramaticales, que mencionamos anteriormente, y la teoría fue reiterada por Guillermo de Champeaux, fue tachada de reaccionaria y carente de fundamento. Según Reale y Antiseri se trata de una concepción metafísica rígidamente tradicionalista, dominada por la preocupación de < garantizar de todos modos el universal in re, y, por lo tanto, la permanencia y la inmutabilidad estructural de un universo estático, en el que el flujo y la variación de las cosas sólo son algo accidental y fenoménico > (B. Maioli).

5 *Ibid.*, p. 152, 153, 154.

La primera solución del problema ofrecida por la Edad Media fue la que se conoce como “realismo exagerado”. Según esta opinión nuestros conceptos genéricos y específicos corresponden a una realidad que existe extramentalmente en objetos propios, una realidad subsistente en la que participan los individuos. Supone que el único camino para salvar la objetividad de nuestro conocimiento consiste en mantener una correspondencia exacta e ingenua entre el pensamiento y las cosas.

El realismo se encuentra implícito en las enseñanzas de Fredegiso, quien sucedió a Alcuino como abad de San Martín de Tours; quién mantenía que todo nombre o término supone una realidad positiva correspondiente, pone como ejemplo la oscuridad o la nada.

Hay una formulación de la doctrina en los escritos de Remigio de Auxerre, quien vivió aproximadamente de 841 a 908 d. C., sostiene que la especie es una *partitio substantialis* del género. Un ejemplo es el siguiente: la especie hombre es la unidad substancial de muchos individuos. Tenemos que entenderla en el sentido de que la pluralidad de hombres individuales tiene una substancia común que es numéricamente una, tiene como consecuencia natural la conclusión de que los hombres individuales sólo difieren accidentalmente unos de otros.

Odón de Tournai, muerto en 1113, de la escuela catedral de Tournai no dudó en extraer esa conclusión y mantuvo que cuando un niño llega al ser, Dios produce una nueva propiedad de sustancia ya existente, pero no una nueva substancia. Odón utilizó el ultrarrealismo para explicar la transmisión del pecado original.

El principio del ultrarrealismo era la correspondencia exacta entre el pensamiento y la realidad extramental.

El principio de los adversarios del ultrarrealismo era que solamente existen los individuos.

Heurico de Auxerre (841-876) observaba que los nombres generales no tienen objetos generales o universales que les correspondan, sus únicos objetos son individuos. “Ni el

entendimiento ni la memoria pueden captar todos los individuos, la mente reúne la multitud de los individuos y forma la idea de especie (...). Pero las especies son demasiadas para ser aprehendidas juntamente por la mente y ésta reúne entonces las especies para formar el género. Pero sin embargo hay muchos géneros y la mente da un paso más en el proceso de reunir (*coarctatio*) formando el concepto el concepto, aún más amplio y extenso, de *usía*” . 7

Copleston, sin embargo, señala que no hay pruebas suficientes que garanticen la afirmación de que él negase cualquier fundamento real para los conceptos universales.

“La tesis contrapuesta al realismo exagerado de Guillermo de Champeaux es el nominalismo de Roscelino de Compiègne, nacido alrededor de 1050 y fallecido poco antes de 1120” . 8 “Quien después de estudiar en Soissons y Reims, enseñó en Compiègne, lugar de su nacimiento y en Loches, Besancon y Tours” . 9 Sus escritos se han perdido y se tiene que confiar en el testimonio de San Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury. Ellos manifiestan claramente que Roscelin o Roscelino se opuso al ultrarrealismo y mantuvo que sólo los individuos existen. Según San Anselmo, Roscelin mantenía que el universal es una mera palabra (*flatus vocis*), y en consecuencia San Anselmo lo cuneta entre los contemporáneos heréticos en dialéctica. Copleston menciona: “Todo lo que tenemos derecho a decir con certidumbre es que Roscelin fue un antirrealista declarado” . 10

Para este autor los universales o conceptos universales no tienen ningún valor, ni semántico ni de predicado, y no pueden referirse a ninguna *res*, porque todas las cosas que existen son individuales o separadas y no existe nada más allá de la individualidad.

7 Copleston S. I., Frederick. *Historia de la filosofía*, (Vol. II), trad. del inglés por José Manuel García de la Mora, 4ª. ed., Ariel, 1979, Barcelona, p. 149.

13 Reale y Antiseri , p. 453.

8Copleston, p. 149.

9Roscelin en la *Historia de la filosofía* de Copleston; Roscelino en la *Historia de la filosofía* de Reale y Antiseri.

10***Ibíd.***, p. 151.

Es una teoría que al negar todo valor a los universales, se muestra profundamente escéptica, ya que anula determinados instrumentos del conocimiento humano, convirtiendo al conocimiento en pura actividad analítica de hechos concretos e individuales, pero es incapaz de elevarse hasta cuestiones de carácter general.

Es una teoría que al negar todo valor a los universales, se muestra profundamente escéptica, ya que anula determinados instrumentos del conocimiento humano, convirtiendo al conocimiento en pura actividad analítica de hechos concretos e individuales, pero es incapaz de elevarse hasta cuestiones de carácter general.

La fuente principal de datos acerca del nominalismo de Roscelino es el *De incarnatione Verbi* de San Anselmo, el cual toma en consideración las consecuencias teológicas, o mejor dicho, el vínculo entre la < herejía teológica > y la solución nominalista del problema de los universales. Pertenece a San Anselmo la definición según la cual, para Roscelino, los términos universales serán *flatus vocis*, simples emisiones de voz, sin que los términos universales remitan a algo objetivo.

“El nominalismo es una teoría que exalta lo individual en perjuicio de lo universal e imposibilita la separación del ámbito meramente analítico y descriptivo, de una realidad empírica considerada a la manera atomista” ¹¹

“El hombre que derrotó en debate a Guillermo de Champeaux, Abelardo (1079-1142) nació en Le Pallet, Palet o Palais, cerca de Nantes, estudió dialéctica como discípulo de Roscelin y de Guillermo, después de lo cual abrió una escuela en Melun, después de Corbeil, y más tarde en Paris, en donde tuvo lugar la disputa con Guillermo.

Abelardo escribe: “Existe otra teoría acerca de los universales, que es más conforme a la razón, y es aquella que no atribuye la universalidad a la res o a las voces, afirmando en cambio que son los sermones los que son singulares o universales (...). Decimos, pues, que universales son los sermones, en la medida en que –desde su origen, desde que hay hombres- recibieron la propiedad de ser predicados de muchos” . ¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 454.

¹² *Loc. cit.*

“En la realidad todo es individual, es una unidad compacta, un compuesto de materia y forma. A pesar de ello la *ratio* humana puede distinguir y separar mediante el pensamiento los distintos elementos que subsisten unidos en la realidad. Al analizar y comparar a través del proceso cognoscitivo-abstractivo los diversos seres singulares, la *ratio* está en condiciones de captar entre los individuos de la misma especie un aspecto peculiar en el que todos coinciden. Sobre tal *similitudo* o *status communis*, que se capta a través del entendimiento, se fundamentan los conceptos universales que, a diferencia de los conceptos singulares, no nos ofrecen la forma peculiar y determinada de los individuos en particular, sino sólo una imagen común a una pluralidad de individuos. El *status communis* no denota una realidad substancial natural en la que coinciden los individuos de una misma especie. No existe el hombre como esencia, sino que el ser-hombre es una condición real y concreta, en la que coinciden los hombres concretos. Un universal es un concepto o razonamiento mental que surge a través de un proceso de abstracción y que <genera la intelección (*intellectum*) de las cosas, a las que ha sido vinculado *ex institutione* (por convención humana), con la función de significar el *status* común a una pluralidad de sujetos. De esta manera los universales dejan de ser *intellectus cassi*, conceptos vanos o falsos, de acuerdo con la tesis nominalista de Roscelino, y se convierten en categorías lógico-lingüísticas válidas, que sirven de intermediario entre el mundo del pensamiento y el del ser> (A. Crocco)” . 13

Para Santo Tomas de Aquino “el ser finito es ser porque existe, porque tiene existencia: la substancia es aquello que es o tiene ser, y la existencia es aquello en virtud de lo cual una substancia es llamada un ser. La esencia de un ser corpóreo es la substancia compuesta de materia y forma. Por otro lado la esencia de un ser finito inmaterial es la forma sola. Pero aquello por lo que una sustancia materia o una substancia inmaterial es un ser real es la existencia, que esta con la esencia en la relación del acto a la potencia”.

13 *Ibíd.*, p. 455

“La composición de acto y potencia se encuentra en todos los seres finitos y no sólo en los seres corpóreos”.

“Ningún ser finito existe necesariamente; el ser finito tiene o posee existencia, la cual es distinta de la esencia, como el acto es distinto de la potencialidad. La forma determina o completa en la esfera de la existencia, pero aquello que actualiza a la esencia es la existencia”.

“En las substancias intelectuales que no están compuestas de materia y forma (en ellas, la forma es una substancia subsistentes), la forma es aquello que es; pero la existencia es el acto por el cual es la forma; y, en razón de ello, en las substancias intelectuales solamente hay una composición de acto y potencia, a saber, la composición de substancia y existencia”.

Para Santo Tomas tanto la existencia como la esencia no son dos cosas físicas que se unan, sino dos principios constitutivos concreados como principios de un ser particular. No hay esencia alguna sin existencia, ni existencia alguna sin esencia; ambas son creadas juntas, y si la existencia cesa, la esencia concreta cesa de ser. La existencia no es algo accidental al ser finito: es aquello por lo cual el ser finito tiene ser.

Para él la existencia no es un estado de la esencia, sino aquello que pone a la esencia en estado de actualidad. Santo Tomás sostuvo que la distinción entre esencia y existencia es una distinción objetiva entre dos principios metafísicos que constituyen la totalidad del ser de la cosa finita creada, y que uno de esos principios, la existencia, se encuentra con el otro, la esencia, en la relación en que está el acto a la potencia.

De acuerdo con Beuchot “Santo Tomas emplea poco el vocablo “existencia” (“*existentia*”); en su lugar emplea más bien el término “*se*” (“*esse*”). Santo Tomas no hace la distinción entre *essentia* y *existentia*, sino entre *essentia* y *esse*, entre esencia y ser. Beuchot apunta que tratara la distinción esencia-ser como equivalente a la distinción esencia-existencia” . 14

14 Beuchot Puente, Mauricio. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. UNAM, México D. F., 1992, p. 47.

La esencia es lo que es una cosa, el ser es el hecho de que la cosa es, su acto de ser. Tenemos el problema de la distinción en el Creador y en las creaturas. Santo Tomas señala una distinción real en las cosas creadas entre su esencia y ser, en el Creador no hay semejante distinción real, sino una distinción de razón. Pero la distinción real se divide en dos: material o física y formal o metafísica.

La distinción real es independiente de la mente y se da en lo real. La distinción real material, mayor o física se da entre los objetos tomados como cosa y cosa, las realidades distintas son separables una de otra. La distinción real formal, menor o metafísica se da entre los principios o constitutivos de un objeto, tomados como al interior de la misma cosa, no son separables, ya que al separarlos se destruye el compuesto.

La distinción formal es la que media entre la potencia y el acto, como principios de las cosas creadas. Beuchot menciona que se da a todos sus niveles, uno de los cuales es la distinción esencia-ser o esencia-existencia. Por lo que la distinción esencia-existencia es una distinción real formal.

No es una distinción entre realidades que se distingan como cosa y cosa, que puedan ser separables la una de la otra, sino entre realidades que se distinguen como co-principios, o como constitutivo y constitutivo.

No pueden separarse sin que se destruya el compuesto y los componentes. Ya que si en un ente se separan, como cosa y cosa, su esencia y su ser (existencia), deja de ser el ente que era y desaparece como ente real.

Santo Tomas adjudica una composición y una distinción de razón o lógica de esencia y ser, y a las creaturas una composición y una distinción real de esencia y ser, pero formal.

Juan Duns Escoto (1265/6 – 1308) niega la distinción real. “Es simplemente falso que el ser sea distinto de la esencia”, “Nunca el ser de la esencia se separa realmente del ser de la existencia”. Únicamente podría aceptar una distinción de razón: “El ser de la esencia sólo difiere de la esencia en el modo de concebir” . 15

15 *Ibíd.*

La esencia y la existencia tienen una distinción modal: “la esencia y su existencia en las creaturas se relacionan como la quiddidad y un modo suyo”.¹⁶

En la esencia existente, o ente actual, la esencia no se distingue realmente de la existencia: no es su acto de ser, sino un modo intrínseco de la esencia.

Guillermo de Ockham (1295/1300 – 1349/1350) no encuentra ninguna distinción real ni formal (ni dentro de ellas, intencional) entre esencia y existencia, a lo sumo hay una distinción de razón.

En aplicación de su navaja: “no hay que multiplicar las distinciones sin necesidad”.¹⁷ Para él, no se distinguen esencia y existencia. Piensa que la existencia no es un accidente de la esencia.

Lo prueba de la siguiente manera: la existencia pertenece al orden de la substancia, si la existencia fuera un accidente de la esencia, la esencia sería anterior por naturaleza a la existencia. Ya que toda substancia es anterior por naturaleza a sus accidentes. Por tanto podría existir sin ese accidente. Por lo que se daría que la esencia existiese sin la existencia.

¹⁶ Beuchot Puente, Mauricio. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. UNAM, México D. F., 1992, p. 80

¹⁷ *Ibíd.*

RENACIMIENTO

Y

RENACIMIENTO
HUMANISMO

Descartes considera a la existencia como una naturaleza simple. “Las naturalezas simples son, pues, los elementos últimos a los que llega el proceso del análisis, y que son conocidos en ideas claras y sencillas” 1. Algunos comentaristas señalan que las naturalezas simples pertenecen al orden ideal. Por lo que no se pueden deducir de ellas conclusiones existenciales. Pero a pesar de lo anterior, Descartes en sus *Meditaciones*, como hace notar Copleston, establece una proposición existencial, *Cogito ergo sum*, como principio fundamental, y sobre esto, procede a probar la existencia de Dios. Con lo que Descartes le da la espalda a su propio método.

En las *Meditaciones* se propone tratar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Después de someter a la duda todo de lo que puede dudarse llega a la proposición “simple” e indudable: *Cogito, ergo, sum* y procede a analizar la naturaleza del yo cuya existencia es afirmada. Después como una especie de prolongación de la intuición original, establece la existencia de Dios.

Copleston hace notar que en las *Meditaciones* sigue lo que el llama el método analítico. Distingue dos tipos de ordenes. Descartes “se ocupa del orden del descubrimiento (*ordo cognoscendi*) y no del orden del ser (*ordo essendi*). Siguiendo el orden del ser, lo ontológicamente primero es Dios. En el orden del descubrimiento lo primero es la propia existencia. Al conocer intuitivamente que existo y por inspección o análisis del material intuitivo de la proposición *Cogito, ergo, sum*, puedo descubrir, primero, que existe Dios y, después, que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas claras y distintas de las mismas” 2.

1 Copleston, Frederick. *A History of Philosophy Vol. IV : Descartes to Leibniz* (*Historia de la filosofía : Vol. IV De Descartes a Leibniz*), trad. del inglés por Juan Carlos García-Borrón, 3ª. ed., Ed. Ariel, Barcelona, 1979, p. 78.

2 *Ibid.*, p. 80.

Descartes no pensaba que se pueda deducir *a priori* la existencia de cosas físicas particulares. Descartes empleó la duda metódica con la intención de descubrir si había alguna verdad indudable. La encontró en la afirmación *Cogito, ergo, sum*, “pienso, luego soy”. Por mucho que uno pueda dudar, tengo que existir, de lo contrario no podría dudar. En el acto mismo de la duda se pone de manifiesto mi existencia.

Para Descartes es necesario probar la existencia de un dios que no sea engañador, para asegurarme de que no se puede engañar al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que percibe clara y distintamente. Es necesario probar la existencia de Dios sin referencia al mundo exterior considerado como un objeto, realmente existente, de sensación y pensamiento.

Descartes establece que aquello que es más perfecto, que tiene más realidad en sí mismo, no puede proceder de lo menos perfecto. Se pregunta si la idea de Dios podría haber sido producida por el mismo, es decir por uno mismo. Según Copleston, “entiendo por la palabra de Dios una substancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo, y todo lo demás, si es que algo existe, hemos sido creados”.³

Al examinar esas características puedo darme cuenta de que yo no puedo producirlas, ya que yo puedo crear la idea de sustancia, pero yo como ser finito no puedo crear la idea de sustancia infinita. Copleston señala que Descartes afirmaba que la idea de infinito tiene que ser anterior a la idea de finito. Se puede objetar que todas las perfecciones que atribuyo a Dios, sólo están potencialmente en mí, pero “El ser objetivo de una idea no puede ser producido por algo que existe potencialmente... sino solamente por un ser que es formal o actual”⁴.

³ *Ibíd.*, p. 99.

⁴ *Ibíd.*, p. 99.

El argumento ontológico para probar la existencia de Dios. Copleston lo expone de la siguiente manera: “Podría esperarse que, después de haberse cerciorado de la verdad de dos juicios existenciales (a saber, el Cogito, ergo sum, y la proposición que afirma la existencia de Dios), y de todos los juicios del orden ideal que son percibidos clara y distintamente, Descartes procedería inmediatamente a considerar que tenemos derecho a afirmar acerca de la naturaleza y existencia de las cosas materiales. En realidad procede a exponer el argumento ontológico a favor de la existencia de Dios”.⁵

De la siguiente afirmación: Todo lo que conozco clara y distintamente como perteneciente a ese objeto le pertenece realmente. Podemos contestar la siguiente pregunta ¿Puedo demostrar la existencia de Dios mediante la consideración de las perfecciones contenidas en la idea de Dios? Descartes contesta que sí, ya que la existencia es una de las perfecciones de Dios. La esencia divina al ser perfección suprema, comprende la existencia, que es a su vez una perfección. De ahí que no se pueda concebir a Dios sino como existente. Es imposible que pueda entender la idea de Dios, que expresa su esencia, y al mismo tiempo niegue su existencia. La necesidad de concebir a Dios como existencia es una necesidad en el objeto mismo. Me falta ver tres páginas que apuntan las objeciones a este argumento.

Ogurtsov: existencia es determinada por los sentidos del análisis reflexivo de conciencia (de un análisis de auto-conciencia), o por interpretación de existencia a través del prisma de la existencia humana, de una existencia de cultura, de una existencia social. La tesis de Descartes *cogito ergo sum*, pienso por lo tanto soy, es un sentido en que la existencia del sujeto es tomado en un acto de auto-conocimiento.

Para MacIntyre, para Descartes, existencia fue una substancia en los modos de pensamiento y extensión.

Abbagnano hace mención que Vico refiere que Descartes debió haber dicho no “*Cogito ergo sum*” sino “Pienso por lo tanto existo”.

⁵ *Ibíd.*, p. 109.

Abbagnano menciona que un uso análogo al de Enrique de Gante se da en Leibniz.

Ogurtsov: desarrollo la línea de ver existencia del sujeto captada en un acto de auto-conocimiento. Derivo una concepción de existencia desde la experiencia interna del hombre.

Gaidenko: Leibniz intenta reconciliar el punto de vista empírico y racional.

MacIntyre: Leibniz reconoce dos clases de verdad: la eterna verdad de razón y las verdades de hecho. De acuerdo con Leibniz la distinción entre dos existencias dentro de una sola razón humana, la cual es finita. La opinión de Leibniz que hay sólo monadas. Las palabras posteriores de Leibniz de Dios como confiriendo existencia actual sobre un selecto número infinito de *possibilia*, con su propia eternamente completa individualidad, parece mucho menor perceptivo. Creando fuera de *possibilia* no es creación de nada a todo.

Abbagnano: Al igual que en Leibniz un uso análogo al de Enrique de Gante se da en Spinoza.

Al observar los trabajos de B. Spinoza, Marx nota en la *Sagrada Familia* que fue “metafísicamente disfrazado natural separado para el hombre”. Lo que caracteriza uno de los distintivos de todo el materialismo pre-Marxista, la antítesis entre naturaleza y hombre la extremada concepción naturalista de existencia y pensamiento.

Jacobi veía en la filosofía de Spinoza el prototipo de toda filosofía que identifica a la Existencia con la razón y niega todo puesto a la fe.

SIGLOS

XVII Y XVIII

Locke afirma, en el *Ensayo*, claramente representacionista, que “Si consideramos que la mente en todos sus pensamientos y razonamientos no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, lo que únicamente contempla o puede contemplar es evidente que nuestro conocimiento versa sólo acerca de las mismas....El conocimiento consiste exclusivamente en la percepción de la conexión y el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas”. 1

Para Locke hay tres niveles de conocimiento: intuitivo, demostrativo y sensible. Y hay también cuatro formas de conocimiento. La forma primaria de acuerdo o desacuerdo la llama “identidad o diversidad”. La segunda la llama “relativa”. En tercer lugar está el acuerdo o desacuerdo de coexistencia. Por último hay un acuerdo o desacuerdo de “existencia real”.

Locke señala que hay un conocimiento de la existencia real de las cosas. “Tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y un conocimiento demostrativo de que existe un Dios (como se vera más adelante); de la existencia de las demás cosas no tenemos sino un conocimiento sensible, que no se extiende más allá de los objetos que están presentes a nuestros sentidos”.2

Señala que en lo que respecta al conocimiento de nuestra propia existencia, nosotros la percibimos tan claramente y con mucha certeza que ni puede ser probada ni necesita prueba. Y es entendida al modo de Descartes, “Si dudo de todas las demás cosas, esta misma duda hace que yo perciba mi propia existencia, y que no experimente duda acerca de ella” 3, aunque Locke la hace extensiva a las demás cosas, y Descartes la experimente de su propia existencia.

Locke señala que las ideas simples están en “conformidad” con las cosas, y dicha conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas es suficiente para un conocimiento real. Las ideas complejas están formadas a partir de ideas simples, “podemos con confianza asociar otra vez aquellas ideas simples que hemos encontrado ya coexistiendo en una substancia” .4

1 *Ibíd.* , p. 108.

2 *Ibíd.*, p. 113.

3 *Ibíd.*, p. 113.

4 *Ibíd.*, p. 115.

Para Copleston, Locke se debate entre una concepción representacionista para la cual las ideas constituyen el objeto del conocimiento y el punto de vista con arreglo al cual las ideas son simplemente modificaciones psíquicas mediante las cuales conocemos directamente las cosas.

Al decir que podemos tener un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios, se dice que podemos deducir la existencia de Dios de alguna parte de nuestro conocimiento intuitivo. Partiremos de la verdad conocida intuitivamente que es el conocimiento de nuestra propia existencia. No sólo el conocimiento de nuestra propia existencia basta, se necesita de otras verdades conocidas intuitivamente:

- i) La simple nada no puede producir nada real;
- ii) El conocimiento intuitivo de mi propia existencia, me muestra que por lo menos debe existir un ente;
- iii) Yo no existo desde la eternidad, sino que he tenido un principio;
- iv) Pero lo que ha tenido un principio no debe haber sido producido por algo distinto de sí mismo y, no puede haberse producido a sí mismo;
- v) Por lo tanto, debe haber algo que exista desde la eternidad.

Copleston señala algunos problemas: Locke quiere decir que para que algo exista en cualquier momento dado, es necesario que haya un ser que no haya tenido principio; ya que de lo contrario, algún ser se habría producido a sí mismo o habría “simplemente sobrevenido”, pero esto es inconcebible. Toma como un supuesto evidente de que algo que comienza a ser principia a existir en virtud de la eficacia de una causa extrínseca ya existente.

Copleston señala que no está claro si Locke intenta excluir un regreso infinito en el orden temporal o un regreso infinito en el orden de la dependencia existencial aquí y ahora, sin referencia al pasado.

Para determinar la naturaleza de un ser que exista desde la eternidad Locke afirma: “lo que ha tomado su ser y su principio de otro ser, debe tomar también de otro todo lo

que está en su ser y pertenece al mismo”. 5 De esta afirmación se deduce que de esta idea se deducen los atributos de este ser eterno.

“Solo podemos tener conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa por medio de la sensación, ya que no hay ninguna conexión necesaria entre la idea que un hombre tiene de otra cosa distinta de Dios y la existencia de la cosa en cuestión”. 6

“Lo que nos da noticia de que existen otras cosas fuera de nosotros y nos hace conocer que algo debe existir en este momento fuera de nosotros es la recepción real de ideas”. 7

La recepción de ideas del exterior constituye la sensación y conocemos la existencia de las cosas que afectan a nuestros órganos sensoriales únicamente mientras los están afectando.

Pone el ejemplo de cuando uno coloca la mano demasiado , cerca del fuego se experimenta una sensación de dolor la cual no se da si sólo tengo la idea. Mediante consideraciones como esta señala que nuestra confianza en la existencia de otras cosas no es infundada.

“Es verdad que nuestro conocimiento de la existencia de cosas externas se extiende sólo hasta donde llega el testimonio presente de nuestros sentidos”. 8 Acude a la memoria “es probable que la mesa que vi hace un momento continúe aún existiendo, y es una tontería buscar cualquier conocimiento demostrativo antes de que estemos dispuestos a asentir una proposición existencial”. 9

5, *Ibíd.*p. 117.

6. *Ibíd.*, p. 117.

7 *Ibíd.*p. 117.

8 *Ibíd.*p. 117

9 *Ibíd.*p. 117

“El que no admitiera en los asuntos ordinarios de la vida otra cosa que la demostración clara y directa no estaría seguro en este mundo de nada, sino de perecer rápidamente. Ni siquiera tendría razones para comer y beber, y me gustaría saber qué podría hacer basándose tan sólo en fundamentos que no admiten ninguna duda u objeción”. ¹⁰

Locke sostenía el carácter demostrativo de nuestro conocimiento de la existencia de Dios.

Nicola Abbagnano señala que Locke para evitar todo equivoco habla de “existencia real”. Mientras que Gaidenko menciona que los empiristas británicos del siglo XVII y XVIII (tales como Locke y Hume) reconocen la realidad de aislar hechos, cuya existencia no puede ser deducida en cualquier vía y son determinados por el sentido de la experiencia, el curso de todo conocimiento.

Para Berkeley los entes sensibles no existen ni pueden existir con independencia del ser percibidos. Afirma que “la existencia absoluta de entes no pensantes sin relación alguna con el ser percibido, es perfectamente ininteligible” . ¹¹

La tesis de Berkeley afirma que decir de un ente o un objeto sensible que existe equivale a afirmar que es percibido o perceptible.

Existencia es ser percibido o percibir. Pero aparte de los entes sensibles, cuya existencia consiste en ser percibidos, hay mentes o sujetos de la percepción, que son activos y cuya existencia consiste en percibir.

Para Berkeley los entes sensibles son ideas o colecciones de ideas y la conclusión de que no pueden existir independientemente de las mentes. Todas las palabras significantes significan ideas. Todo conocimiento versa sobre nuestras ideas. Todas las ideas vienen del exterior. En el primer caso reciben el nombre de sensaciones, en el segundo el nombre de pensamientos. Percibir es tener una idea.

¹⁰ *Ibíd.*, p.210

¹¹ *Ibíd.*, p. 211.

Berkeley establece una distinción entre “noción”, es decir lo mental o espiritual como objeto, e “idea”, o lo que es lo mismo, lo sensible o corporal como objeto. Tenemos una noción del espíritu, pero no una idea en el sentido técnico del término. Tenemos una noción de *espíritu*, comprendemos el significado de la palabra.

Comprendemos nuestra propia existencia a partir del sentimiento interior o reflexión, y la de los demás espíritus, a partir de la inferencia racional. “Después de todo, que yo existo es algo evidente, puesto que percibo ideas y me doy cuenta de que soy distinto de las ideas que percibo. Pero sólo puedo conocer la existencia de otros espíritus finitos o yo es acudiendo a la razón, es decir, por inferencia. ‘Es claro que podemos conocer la existencia de otros espíritus sólo mediante sus operaciones, o las ideas que provocan en nosotros. Percibo distintos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan de que existen determinados agentes particulares semejantes a mi mismo, que las acompañan y concurren en su producción. El conocimiento que yo tengo de otros espíritus no es inmediato, como el conocimiento de mis propias ideas, sino dependiente de la intervención de ideas, que yo refiero a agentes o espíritus distintos de mi, como efectos o signos concomitantes”¹².

Establece una analogía entre nuestro conocimiento mediato de los demás espíritus finitos, y nuestro conocimiento de Dios. En ambos casos llegamos a conocer la existencia de un agente activo mediante signos sensibles.

Cuando vemos un hombre, y entendemos por hombre lo que vive, percibe, se mueve y piensa como nosotros, no es lo que vemos sino sólo una cierta colección de ideas que nos incita a pensar que hay un principio de pensamiento y movimiento distinto, semejante a nosotros, acompañando a y representado por dicha colección. Pero ¿cómo puedo estar seguro de que estas ideas que se producen en mi y que yo atribuyo a otros espíritus finitos no son en realidad obra de Dios.

Berkeley afirma que la existencia de Dios es más evidente que la de los seres humanos. Pero lo que mueve a afirmar esto es que el número de señales de la existencia de Dios es mayor que el número de signos que indican la existencia de hombre alguno.

¹² *Ibíd.*, p. 221.

La prueba de Berkeley consiste en un argumento causal, que se basa en la existencia de las cosas sensibles. Y lo característico del argumento de Berkeley radica en el empleo que hace de su teoría de las "ideas". Si las cosas sensibles son ideas, y si estas ideas no dependen simplemente de nuestras mentes, habrán de estar referidas a otra mente distinta de las nuestras. "Es evidente para todos que esas cosas que llamamos obras de la naturaleza, es decir, la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos, no son producidas por ni dependen de la voluntad humana. Hay, por lo tanto, algún otro espíritu que las causa, puesto que, que no puede admitirse que subsistan por sí mismas". 13

"Las cosas sensibles existen; y si existen son percibidas necesariamente por una mente infinita; luego hay una mente infinita, o Dios". 14

Berkeley pasa de la afirmación de que las cosas sensibles o ideas no dependen de nuestra mente a la conclusión de que dependen de una mente infinita. Da prácticamente por supuesto que la armonía y belleza de la naturaleza muestran que ésta es un producto de un espíritu perfecto e infinitamente sabio, Dios, que mantiene todas las cosas con su poder. Desde luego no vemos a Dios. Pero de hecho, tampoco vemos los espíritus finitos. Inferimos la existencia de un espíritu finito a partir de una concurrencia limitada y finita de ideas 'mientras que' percibimos en todos los momentos y lugares señales manifiestas de la divinidad". 15

Berkeley en uno de sus diálogos señala "Debes saber que en el fondo la existencia de Dios es un punto en sí mismo de poca importancia. La verdadera cuestión estriba en el sentido en el que hay que tomar la palabra de Dios". 16

Las cualidades predicadas de Dios no pueden predicarse de éste en el mismo modo o grado imperfecto en que se predicán de las creaturas. Mi noción de Dios, afirma Berkeley, se obtiene reflexionando sobre mi propia alma, "realzando sus capacidades, y desechando sus imperfecciones" . 17

13 *Ibíd.*, p. 228

14 *Ibíd.* p. 228

15 *Ibíd.* p. 228

16 *Ibíd.* p. 229.

17 *Ibíd.* p. 230.

De acuerdo con Abbagnano, para Berkeley existencia es realidad. En sus trabajos, según Ogurtsov, niega la existencia material de *existencia* y propone el enunciado subjetivo-idealista: “*ser* es ser percibido”. MacIntyre apunta que “to be” es siempre cualquiera de los dos: ser preceptor o ser percibido.

Berkeley afirma “Que ni nuestros pensamientos , ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación existen sin la mente, es algo que todo el mundo admitirá. Y no parece menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas en el sentido, como quiera que se mezclen y combinen unas con otras (es decir cualesquiera que sean los objetos que compongan), no pueden existir sino en una mente que las perciba. Quien preste atención a lo que quiere decirse con el término *existir* cuando éste se aplica a cosas sensibles, creó que podrá obtener un conocimiento intuitivo de esto. La mesa en la que escribo –digo- existe; esto es, la veo y la siento. Y si estando yo fuera mi estudio dijera que la mesa existe, lo que yo estaría diciendo es que, si yo entrara de nuevo en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu está de hecho percibiéndola. <Había un olor>, esto es, fue olido; <había un sonido>, es decir fue oído; <había un color, una figura> es decir que fueron percibidos por la vista o por el tacto. Esto es todo lo que yo puedo entender cuando se emplean éstas y otras expresiones semejantes. Pues lo que se dice de la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.

Hume fue educado como calvinista, pero a una edad relativamente temprana desechó las doctrinas que le fueron enseñadas durante su niñez. Una vez liberado de sus creencias calvinistas, la religión fue para él un fenómeno puramente exterior que no provocaba en él ninguna respuesta interior.

En la antigua Grecia no existía el dogma, tal como lo entienden los cristianos, y la filosofía era libre y podía desarrollarse sin trabas, en la época cristiana la filosofía había sido utilizada en servicio de las doctrinas teológicas.

El principal y único argumento para probar la existencia divina radica en el orden de la naturaleza. Este argumento va de los efectos a las causas, por el orden de la obra se infiere que ha debido existir un proyecto y un plan en el agente.

Según Copleston no se permite, cuando se deduce una causa de un efecto, atribuir a la causa otras cualidades que las que son necesarias y suficientes para producir el efecto. Tampoco no se puede empezar a partir de la causa deducida y deducir otros efectos además de los ya conocidos.

Si creo que el mundo tal como lo conozco, postula una causa eficiente, puedo inferir la existencia de dicha causa, pero lo que no puedo postular legítimamente es que la causa posee otros atributos, o que puede producir otros atributos, pero yo no lo sé.

Hume no afirma que sea válida y cierta la inferencia del orden natural a un creador inteligente. Por el contrario, afirma que es incierto porque el sujeto está completamente fuera del alcance de la experiencia humana.

Hume señala que "*la causa de las causas del orden universal tiene probablemente una remota analogía con la inteligencia humana*".¹⁸

Hume se negó a reconocer la validez de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios, se negó a admitir que la existencia de Dios fuera demostrable.

Kant afirma que el ser (*Sein*), el cual según Ferrater puede entenderse como "existir", no es un predicado real al modo como pueden serlo otros predicados tales como 'es blanco', 'es pesado'.

'Ser' no es un predicado real, no el concepto de algo que pudiera agregarse al concepto de una cosa. Sólo es la posición (*Setzung*) de una cosa o de ciertas determinaciones en cuanto existentes en sí mismas.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 291.

En la Crítica de la razón pura, Kant afirma que lógicamente es la cópula de un juicio (K. r. V. A 598 / B 626). Ferrater anota que referirse a algo y decir de ello que existe es una redundancia.

Si la existencia fuese un atributo, todas las proposiciones existenciales serían tautologías, y las proposiciones existenciales negativas serían contradicciones.

“Pero decir que algo es no significa decir que existe. El es no puede subsistir por sí mismo: alude siempre a un modo en el cual se supone que es esto o aquello. Al llenar el predicado por medio del existir, diciendo que tal determinada entidad ‘es existente’, todavía faltará precisar la manera, el cómo, el cuándo o el dónde de la existencia. De modo que, de acuerdo con estas bases, el ‘ser existente’ no puede poseer ninguna significación si no se da dentro de un contexto”.¹⁹

Lo que nos lleva a suponer que el concepto que describe algo existente y el concepto que describe algo ficticio no son, en cuanto *conceptos*, distintos: lo posible y lo real están, respecto al concepto, en el mismo modo de referencia. El referente del concepto no introduce ninguna forma particular en el concepto por medio de la cual nos sea posible determinar si tal referente existe o no existe.

Abbagnano señala que precisamente porque considera a la existencia como realidad de hecho, niega que pueda ser reducida a un predicado conceptual. En la filosofía contemporánea la palabra es también usada en el mismo sentido.

Gaidenko menciona que Leibniz y Kant intentaron reconciliar empirismo y racionalismo. Kant reconoce la significación ontológica de existencia de inconocible (unknowable) “objeto-en-sí-mismo”, en donde existencia, en principio, no es lógicamente deducible, desde que es imposible lógicamente deducir la existencia de cualquier sentido fenómeno. La razón provee conexiones formales únicamente, mientras los sentidos suministran el material para la razón.

¹⁹ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, p. 609.

Ogurtsov: Fuera de la negación de existencia de objetos en sí mismos, Kant observa que existencia no es como una propiedad de objetos, sino una copula en juicios.

“Existencia no es un predicado real, en otras palabras, no es un concepto de algo que puede ser agregado al concepto de objeto,..., en uso lógico es simplemente una copula en un juicio”.

Por adición la característica de existencia (being) o <existence> a un concepto, nosotros hacemos adición de algo nuevo al concepto.

Ogurtsov: Para Fichte existencia auténtica es la libre, pura actividad del absoluto “Yo”, mientras que existencia material es el producto de su actividad.

En los trabajos de Fichte existencia cultural, existencia creada por la actividad del hombre, fue para el primer tiempo el objeto del análisis filosófico.

La tesis anterior fue desarrollada por Schelling acorde a quien la naturaleza en sí misma, es simplemente no desarrollada, durmiendo razón, mientras que “libertad es sólo el principio desde el cual todo es derivado y todavía el mundo objetivo nosotros no tomamos adentro consideración a todo algo existiendo fuera de nosotros. Pero sólo la limitación interna de nuestra propia actividad libre.

Abbagnano: Según Schelling la razón llega solamente a determinar las condiciones negativas de la existencia, o sea, las condiciones que determinan el modo por el cual debe pensarse la existencia, en cualquier lugar.

Pero la condición positiva, aquella por la cual el ser existente, cae fuera de los límites de la filosofía negativa o racional, porque es la creación, la voluntad de revelarse de Dios ya ésta sólo concierne el *quod sit*, la existencia.

PRELIMINARES

Debido al programa logicista, en el cual Frege trato de fundamentar la matemática en la filosofía, tuvo que considerar y dar respuesta a las nociones matemáticas básicas. Una de las cuales es la noción de número.

Para nombrar un número, se utiliza el numeral. En el lenguaje natural hay expresiones parecidas a los numerales que sólo nombran, y son los nombres propios. Frege supuso un comportamiento similar entre ambos.

Otra noción es la de igualdad. Frege la entiende como una débil forma de identidad. Pero ¿cuál es la forma de identidad?

Hay una primacía de la semántica sobre la ontología. La ontología se conforma a partir de consideraciones semánticas. Las características mediante las cuales incluimos a las expresiones y / o denotados de las expresiones en sus respectivas categorías, a saber completud e incompletud, surgen en el plano semántico.

De acuerdo con Lourdes Valdivia, la ontología tiene dos categorías: nombre propio y nombre de función. Mientras que la semántica tiene las siguientes categorías: objeto y función.

Las categorías semánticas son mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas, así también las categorías ontológicas.

Frege entiende por nombre un signo, unión de palabras o signos escritos. Un denotado que reemplaza a un nombre propio y cuyo denotado de este nombre propio es un objeto. La designación de un objeto aislado puede hacerse con muchas palabras u otros signos. Para abreviar llama nombres propios a cada una de tales designaciones.

Los nombres completos son nombres propios y los nombres incompletos son nombres de función. Es la completud de las expresiones el supuesto en que se fundamentan los nombres propios.

Si cumplen el objetivo de nombrar, entonces aquello que nombran poseerá también la característica de ser o bien algo completo o bien algo incompleto, según sea el caso.

Valdivia señala que a toda expresión semántica incompleta cuando denota, le corresponde un denotado incompleto; a toda expresión semánticamente incompleta, cuando denota, le corresponde un denotado completo.

Para Frege la noción de igualdad no es una relación entre objetos, sino una relación entre nombres de objetos. Y dicha relación sólo se cumple cuando los nombres denotan. En el lenguaje perfecto que Frege ideó no debe haber nombres sin denotado. Lo que implica que debe haber una correspondencia entre el lenguaje y lo que este nombra. Con esto tenemos la relación signo-denotado. La admisión de signos sin denotado llevaría a fracasos en la deducción lógica.

Ya se vio, que la relación entre nombres se da únicamente cuando denotan algo. Esta relación está mediatizada a través de la conexión de cada uno de los signos con lo denotado.

Además de lo denotado por el signo, el cual es el denotado del nombre, está también lo que Frege llama el significado del signo, y que es donde se contiene la manera como el signo es dado.

La conexión habitual entre el nombre, su significado y su denotado, es de la siguiente manera: al nombre le corresponde un determinado significado, y al significado, a su vez, un determinado denotado.

El denotado de un nombre propio es el objeto denotado por él. Un nombre propio expresa su significado y denota su denotado.

Frege define al significado como sigue: “El significado de un nombre propio puede entenderse por todo aquel que conozca suficientemente el total de designaciones que al nombre pertenecen” ¹.

¹ Frege, Gottlob. “Sobre sentido y significado” en *Escritos lógico-semánticos*, (trad. de Carlos R. Luis y Carlos Pereda), Tecnos, Madrid, 1974, p. 32.

El aprehender un significado no nos asegura que tenga un denotado. Hay proposiciones que sólo tienen significado, así como hay partes que tienen significado pero no denotado.

La manera en que se puede hablar del significado de una expresión es usando comillas. Cuando se usan las palabras de modo habitual o normal su denotado es aquello de lo que se quiere hablar. Pero cuando se quiere hablar de las palabras mismas o de su significado, es por ejemplo cuando las palabras de otro se introducen en la voz directa. Las palabras propias denotan las palabras de otro, y estas tienen el denotado habitual, corriente o normal. Por lo que tenemos nombres de nombres. Cuando estamos en este caso, cuando se escriben se encierra el nombre entre comillas. Por lo que un nombre entre comillas no debe ser tomado en su denotado corriente o normal.

Para hablar del significado de una expresión 'A' se puede hacer a través de la expresión 'el significado de la expresión 'A''. Las palabras son en la voz directa usadas *indirectamente*, o tienen significado *indirecto*. Hay que diferenciar el denotado *corriente* de una palabra de su denotado *indirecto*, y su significado *habitual* de su *indirecto*.

Acerca del pensamiento, Frege señala que entiende no el hacer subjetivo del pensar, sino su contenido objetivo, el cual es capaz de ser propiedad común de muchos. El pensamiento no puede ser el denotado de la proposición, y dice que tendremos que aceptarlo más bien como el significado.

Cuando vemos que a una proposición le falta denotado a una de sus partes, pierde valor. Frege nos dice que no tenemos que contentarnos con sólo el significado de una proposición, sino que debemos inquirir acerca del denotado.

Y al no contentarnos con el significado del nombre propio lo que nos interesa es su valor de verdad. La aspiración a la verdad es lo que, en todos los casos, nos hace avanzar del significado al denotado. "Estamos obligados así a reconocer el *valor de verdad* de una proposición como su denotado".² Por el valor de verdad de una proposición entendemos la circunstancia de que sea verdadera o falsa. "Para abreviar llamo a lo uno lo verdadero, a lo otro lo falso. Otros valores de verdad no hay".³

² *Ibidem.*, p. 37.

³ *Ibidem.*, p. 32.

Al ser el valor de verdad de una proposición su denotado, entonces tienen, por una parte, todas las proposiciones verdaderas, y por otra todas las falsas el mismo denotado. Según lo anterior nunca importará sólo el denotado de una proposición, pero tampoco el puro significado nos entrega conocimiento sino sólo el pensamiento junto con su denotado, esto es con su valor de verdad.

Frege amplía la noción de nombre propio. Cada proposición afirmativa en la cual lo que interesa es el denotado de las palabras es por lo tanto comprensible en cuanto nombre propio y su denotado en caso de que sea efectivo es o lo verdadero o lo falso. Con ello no sólo las palabras son nombres propios sino también lo son las descripciones definidas y los enunciados.

Para Frege un juicio no consiste sólo en entender un pensamiento, sino en reconocer su verdad.

Se pueden jerarquizar de la siguiente manera las expresiones que Frege considera como nombres propios:

1. Nombres propios genuinos;
2. Descripciones definidas;
3. Enunciados.

Existe una asimetría de las nociones de significado y denotado de las expresiones consideradas como nombres propios.

La noción de denotado es mucho más clara e intuitiva para el caso de nombres propios genuinos que para el caso de las descripciones definidas, y bastante extraña en el caso de los enunciados.

El significado de un enunciado resulta mucho más comprensible, por cuanto se le entiende generalmente como un pensamiento; el significado de una expresión de la forma “el tal y tal” pareciera semejarse mucho más a lo que uno entiende por el significado de un enunciado, aunque en ocasiones parece expresar algo incompleto.

El significado de los nombres propios es una cuestión actualmente en debate.

Thomas Moro Simpson traduce así la aproximación de Frege de lo que es un nombre propio genuino:

“En el caso de los nombres propios genuinos, como “Aristóteles”, las opiniones pueden diferir en lo que atañe al sentido. Por ejemplo, podría ser aceptado como tal el siguiente: el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno. Quien lo haga así adjudicará a la oración “Aristóteles nació en Estagira” un sentido diferente de quien considere que el sentido del nombre “Aristóteles” es: el maestro de Alejandro Magno que nació en Estagira. En tanto la denotación siga siendo la misma, estas variaciones del sentido pueden tolerarse, pero deberán evitarse en la estructura teórica de una ciencia demostrativa y no deberán aparecer en un lenguaje perfecto”. 4

Una aproximación al significado de un nombre propio genuino es equipararlo al de alguna descripción definida asociada a él. El significado de un nombre propio genuino simple es una noción muy oscura en la lógica de Frege, por el afán de relacionarlo con el significado de alguna descripción asociada a él.

Un nombre propio genuino puede ser por ejemplo “Aristóteles”, “Odiseo”. Expresiones como “1+1” podría compararse a expresiones de la forma “el tal y tal”, por lo que sería una descripción definida. Mientras que expresiones como “2” son semejantes a lo que Frege llama nombre propio genuino.

Lo anterior nos podría llevar a aceptar como el significado de un nombre propio genuino el significado de la o las descripciones asociadas al nombre.

Pero surge el problema, al identificar el significado de un nombre propio genuino con el significado de una descripción definida asociada a él, de ignorar la distinción significado-denotado.

4 Frege, Gottlob. “Sobre el sentido y la denotación” en *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, (Prol., sel., y notas de Thomas Moro Simpson), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 5.

La semántica fregeana se ocupa sólo de enunciados declarativos y sólo de contextos informativos.

Valdivia señala que al tomar a los “nombres propios paradigmáticos”, es decir, a los nombres que sí poseen un denotado, y sostenemos que también son nombres aquellas expresiones similares a las primeras aún cuando no posean un denotado.

Frege toma como punto de partida a ciertos enunciados que nombran, para incluir como nombres propios a todos los demás enunciados, de los que es dudoso suponer que nombren.

De la misma manera en que Frege ha concluido que los nombres propios genuinos y las descripciones definidas son expresiones que denotan o no un objeto, concluirá que los enunciados son expresiones que también denotan o no un objeto.

Los enunciados son expresiones completas cuyo denotado es también completo.

Si un enunciado es un nombre propio, es un nombre propio compuesto. Si es un nombre propio compuesto debe poseer un denotado. Pero el denotado de los enunciados es un valor veritativo.

Las razones que aduce para afirmar que los valores veritativos son los denotados de los enunciados, son que no podemos prescindir de la denotación, cuando nos preocupamos por el valor veritativo de un enunciado.

Si los enunciados denotan valores de verdad, Valdivia supone que es natural suponer que la relación con tales objetos, obedecerá a los principios generales que rigen la conexión entre nombres propios compuestos y sus denotados.

Un enunciado no contiene ningún lugar vacío, por lo que Frege afirma que hay que considerar como su referencia un objeto. Y esta referencia es un valor veritativo. Por lo tanto ambos valores veritativos son objetos.

El que un enunciado no tenga denotado no implica que carezca de significado. Frege presupone que una proposición afirmativa encierra un pensamiento. Pero no en sentido psicológico, que tan insistentemente ha querido eliminar. Por pensamiento entiende su contenido objetivo que puede ser propiedad de muchos.

Este pensamiento debe ser el significado o denotado del enunciado.

Frege señala que el pensamiento no puede ser el denotado de un enunciado por lo que debe ser el significado.

Frege considera como objeto a ambos valores veritativos, rangos de funciones (cursos de función en Thiel), lugares, momentos, instantes, pensamientos (en un sentido no psicológico), objetos del mundo físico y del sentido común.

ANÁLISIS DE FUNCIONES

NOMBRE DE FUNCIÓN

Y

NOMBRE DE FUNCIÓN
FUNCIÓN

Con Frege la noción tradicional de función sufrió los siguientes cambios.

1. Se distingue entre la función propiamente dicha y la expresión funcional, a la cual llama nombre de función.
2. Debido al comportamiento paralelo entre predicados del lenguaje cotidiano y los nombres de función, Frege subsume los primeros bajo los segundos y los llama conceptos.
3. Las relaciones son un caso de función.
4. Los criterios de extensionalidad de funciones no serán más los criterios de identidad de las mismas.

Para construir la categoría de nombre de función, Frege se basó en el uso común de la noción de nombrar y también en su uso técnico. Es decir partió de consideraciones respecto del lenguaje ordinario y de cómo se usaba en el lenguaje de la matemática.

Frege toma como punto de partida oraciones declarativas del lenguaje ordinario al mismo tiempo que expresiones matemáticas (expresiones funcionales), dado el paralelismo de su comportamiento al completarse.

Subsumió los predicados a casos de nombres de función, dada la tesis de que las oraciones son los nombres veritativos, resulto natural en su sistema la definición de concepto en los siguientes términos: una función cuyo valor es siempre un valor veritativo.

La peculiaridad esencial de las funciones es su incompletud. Los huecos que muestran las expresiones funcionales (por medio de variables, por ejemplo) deben llenarse con un signo de argumento apropiado.

Frege consigue ampliar la noción tradicional de función en dos direcciones:

1. En cuanto al tipo de expresiones admitidas como expresiones funcionales. Ya no sólo serán nombres de función las expresiones funcionales de la matemática, sino también los predicados (conceptos y relaciones).

2. Por lo que respecta al tipo de valores admitidos para tales funciones. Por que además de los números se admiten como valores de las funciones a los valores veritativos.

Los nombres de función son expresiones sintáctica y semánticamente incompletas cuyos denotados tienen la misma naturaleza. Lourdes Valdivia nos remite a Frege: “Las partes de un pensamiento no todas pueden ser cerradas, sino que por lo menos una tiene que ser de algún modo no-completa o predicativa, en caso contrario, nunca podrían engancharse entre sí” .

Valdivia muestra el razonamiento por el cual se sostiene que las relaciones son un caso de función:

Tenemos la expresión ‘ $x \leq 4$ ’. Eliminamos la variable x , obtenemos ‘ $() \leq 4$ ’, pero también se puede eliminar el numeral ‘ $() \leq ()$ ’ y se obtiene una expresión que muestra que este nombre de función posee dos argumentos.

El predicado ‘menor o igual que’ (Valdivia señala) “se entiende que nombra una relación, por consideraciones paralelas a los hechos en el caso de los predicados monádicos como ‘ $()$ es verde’, se concluye que las relaciones son un caso de función”.² A mi me parece que este argumento de Valdivia no es concluyente.

De esta manera la semántica de Frege no puede admitir que el argumento pertenezca a la función. Y Valdivia señala que tampoco explica que pasa con la función una vez que el nombre de función se completa. Valdivia nos remite a A. Coffa “Wholes and Holes in Frege’s Concepts”. Quien distingue entre:

- a) Una operación evaluativa: supone un proceso que toma una serie de elementos como materia prima, pero al final del proceso se obtiene como resultado un objeto distinto de los que se tomaron como materia prima.

1. Valdivia Dounce, Lourdes. *Introducción a la semántica y ontología de Gottlob Frege*, UNAM, 1989, p. 123.

b) Una operación de síntesis, complejificación o saturación: es un proceso cuyo resultado arroja los mismos elementos con que inicialmente se contaba, pero en forma distinta, como una unidad no como un mero listado de cosas.

Para el caso de predicados como en el caso de expresiones funcionales de la matemática, la saturación lingüística produce un proceso evaluativo en el *nivel ontológico*.

La saturación se reconoce perceptualmente en la sintaxis y da como resultado la expresión de un “significado completo”, se lleva a cabo en la segunda forma (es decir sintacticamente). Al completar las expresiones predicativas no se obtiene un mero listado de signos, sino una unidad sintáctica que expresa un pensamiento. El resultado obtenido está formado a partir de los elementos constituyentes originales, pero tal resultado se presenta ahora como una unidad que los contiene. Y esta completud es un proceso distinto del que se llevó a cabo en el plano ontológico.

Valdivia señala que Frege confundió ambas formas de entender la completud. Y lo disculpa señalando: “Bajo esta perspectiva es fácil comprender por qué, de una manera casi mecánica, entendió el proceso de saturación en el sentido de una operación evaluativa como generalmente sucede en matemática, y asumió que del proceso de saturación se obtenía un objeto distinto de los elementos de partida. Esto último sólo es cierto para el caso de los denotados pero no para el caso de la sintaxis.

William Marshall sostiene que la distinción significado-denotado no se aplica de igual manera a nombres propios que a predicados. Pero Michael Dummett dice que si la palabra *bedeutung* se usa de igual manera tanto para nombres propios como para predicados, obviamente la palabra *sinn* se usa también de manera uniforme. De esta manera la distinción significado-denotado se aplica tanto a nombres propios como a predicados (ya que los predicados y las expresiones funcionales caen bajo la categoría de nombres de función, se sigue que la distinción se usa uniformemente tanto para expresiones del lenguaje natural como para expresiones del lenguaje matemático.

Los nombres de función de primer nivel nombran conceptos. Por ejemplo la expresión '() es un caballo' nombra un concepto. Se establece la suposición que queremos decir de ese *concepto* que es precisamente un concepto. Hay dos maneras de hacerlo:

a) Podemos hacerlo emplear un enunciado como:

El concepto caballo es un concepto.

Aunque expresamos un pensamiento verdadero, por las distinciones categoriales resulta falso debido a que la expresión 'el concepto caballo' es saturada y denota un objeto. Pero los objetos no son conceptos ya que hemos definido a un *concepto* como una función de primer orden. Pese a la verdad del pensamiento expresado, el enunciado es falso por que niega la distinción categorial entre *objeto* y *función*. Expresiones de la forma 'el concepto F no denotan conceptos.

b) O bien se puede construir un enunciado en el que figuren tanto el nombre del concepto como el predicado que nos interesa adjudicarle.

() es un *caballo* es un concepto

Se podría suponer que es la formulación adecuada, puesto que la expresión '() es un *caballo*' sí denota un *concepto*. Pero al emplear expresiones de la forma '() es F en la construcción de un enunciado que afirme del *concepto* denotado por tal expresión, que es un *concepto*, se obtiene un enunciado mal formado, puesto que tanto el nombre de concepto como el predicado 'es un concepto' pertenecen al mismo nivel. Lo que obtendríamos es una concatenación que viola las restricciones categoriales.

Buscamos una construcción categorialmente adecuada que preserve la referencia correcta. Si una expresión ' α ' denota un objeto x , la expresión 'el denotado de " α "' denota a ese mismo x . Al sustituir ' α ' por '() es F '. Si la expresión '() es F denota al concepto F . La expresión:

El denotado de '() es F

Denota al mismo concepto F . Pero la anterior expresión no denota un concepto sino un objeto.

Valdivia señala “Dummett en su reseña la libro *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, planteo la dificultad de referir a conceptos en términos de un dilema: si se especificara el denotado de enunciados que contienen expresiones de la forma ‘() es *F* se obtiene o bien un enunciado falso o bien uno abierto. Enunciados de la forma: ‘() es un *caballo*’ denota (). Al llenar el hueco con alguna expresión, tal expresión será o bien un nombre propio, en cuyo caso el denotado será un objeto, no un concepto y, por tanto el enunciado sería falso. O bien una expresión no saturada, en cuyo caso se obtiene una un enunciado abierto que no es ni verdadero ni falso”.

Expresiones saturadas como ‘El concepto *F*’ cuyo sentido nos remite a conceptos , por su sintaxis nos refieren a objetos. Nombres de concepto de la forma ‘() es *F*’ no pueden admitirse como signos de argumento de nombres de función de primer nivel como: ‘() es un concepto’ y, cuando se les incorpora en una expresión compleja, dejan de ser incompletos por la figuración de comillas en torno suyo.

Valdivia señala: “En suma, acerca de las funciones en general podríamos decir que: desaparecen cuando una expresión funcional se completa o satura , no podemos emplear el criterio de extensionalidad como un criterio de identidad entre ellas y, finalmente no podemos nombrarlas tal como lo demuestra el problema del concepto caballo. Todas esas dificultades están enraizadas en un origen común: la construcción categorial fregeana.

Christian Thiel señala que la mayoría de las veces la gradación fregeana de funciones se expone erróneamente como una ordenación del dominio total de funciones.

Alude a varios comentaristas de Frege que han señalado dicha gradación como abarcando la totalidad de funciones.

En una nota a pie de página en el trabajo de Thiel, Carnap menciona que Frege anticipa una clasificación de todas las funciones proposicionales en grados y tipos, que se ordenan de acuerdo al tipo de argumentos.

En la misma nota Schweitzer caracteriza la lógica fregeana por la presencia de una teoría simple de objetos, funciones de primer grado, funciones de segundo grado.

Sorprendentemente Sluga escribe: “la teoría de Frege, examinada minuciosamente, conduce al supuesto de una jerarquía infinita de tipos, por lo cual las funciones del tipo n tiene, cuando menos un objeto del tipo $n - 1$ como argumento y nunca un argumento del tipo superior”.² Y Thiel apunta que Frege no prevé un argumento de tipo inferior, por lo que en este sentido, tampoco sería universal su teoría de los tipos.

Pero ¿por qué Frege no extiende al infinito la gradación de funciones homogéneas?

En funciones de infinitos grados las leyes válidas para ellas, no lo serán para funciones de un grado superior. En el caso de la diadicidad la clasificación de todas las funciones posibles de “fundamentos distintos” conduce a un resultado complicado, se podría suponer que Frege ha temido el caos que significaría la admisión de infinitos grados funcionales. Pero Thiel considera que hay para esto tan pocos puntos de apoyo como para el hecho de que haya considerado absurda la admisión de infinitas entidades primitivas o para haber seguido el principio de economía científica.

Thiel señala que tiene la sospecha de que las razones que han contribuido la decisión de Frege en el punto en cuestión ha sido decisiva la idea de construcción y el tipo de justificación de esta construcción que se intenta.

Para no tener que definir posterior o adicionalmente funciones que se expliciten para argumentos de un dominio de objetos determinado en cualquier ampliación del mismo por la consideración de nuevos objetos, Frege explica todas las funciones de modo tal que se establezca un valor funcional no sólo para los objetos ya considerados, sino también para todos los objetos que podrían ocupar la atención alguna vez.

De esta manera no puede haber limitación alguna y deben tenerse en cuenta todos los objetos y dejar abierta la posibilidad de otros argumentos en cualquier definición de función.

2. Christian Thiel. *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*, (trad. del alemán por José San Martín Espulgues), Tecnos, Madrid, 1972, p. 63.

FUNCIÓN DE PRIMER NIVEL

En *Grundgesetze der Arithmetik*, cuya traducción al español es *Leyes fundamentales de la Aritmética*, Frege habla de funciones con dos o más signos de argumentos y de funciones heterogéneas. En este papel únicamente trataré de funciones homogéneas y con un solo signo de argumento. Frege señala lo anterior en sus artículos ‘¿Qué es una función?’ y ‘Función y concepto’.

Frege no da una definición, sólo afirma que una función es una expresión de cálculo compuesta de dos partes: el signo del argumento y la expresión de la función.

De esas dos partes, una es completa en sí misma, la otra tiene necesidad de complemento, por qué no está completa. La parte que no es completa, es decir la expresión de la función, no está completa lleva consigo un lugar vacío y cuando se llena este lugar con un nombre propio o con una expresión que representa a un nombre propio, aparece un significado completo. Mientras que la función es el denotado de la parte incompleta.

La expresión o nombre de la función tiene que dejar uno o dos lugares que están determinados a llenarse con el signo del argumento. Los signos o lugares de argumento que son adecuados para nombres propios no admiten nombres de funciones. Y de la misma manera los signos de argumento para funciones no admiten nombres propios. Los signos de argumento deben llenarse con un signo de argumento apropiado.

Frege llama a la parte incompleta expresión o nombre de función. Al analizar el siguiente ejemplo: la frase: ‘la capital del reino azteca’

‘la capital del’	es la expresión o nombre de función;
‘reino azteca’	es el signo del argumento;
‘Tenochtitlan’	es el curso de valor de la función.

Frege admite como argumento no sólo números, sino en general objetos a cuyo efecto se deben admitir también a las personas entre objetos. Se admite objeto sin ninguna clase de limitación como argumento y como valor de la función (objeto juega un doble papel).

El nombre de función no es completo, lleva consigo un lugar vacío y recién llenado este lugar por un nombre propio o por una expresión que represente un nombre propio aparece otro nombre propio cuyo denotado es un objeto.

Como señale en el capítulo anterior, las categorías ontológicas son mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas. Para caracterizar la categoría de objeto sólo apunta que es todo lo que no es función, cuya expresión por lo tanto no lleva consigo un lugar vacío, es un nombre propio.

Al conjuntar el nombre de la función con el signo del argumento nos da un nombre propio, el cual a su vez denota un objeto. Conjuntando el nombre de función con el signo del argumento obtenemos el valor de la función. Frege señala que el valor de una función es un valor de verdad.

Como valores de la función hemos mencionado ambos valores de verdad, se tienen que admitir los objetos sin ninguna clase de limitación como valores de verdad.

Una proposición afirmativa que se obtiene de la conjunción anterior no contiene ningún lugar vacío, por lo tanto su denotado es un objeto. Este objeto es un valor son objetos ambos valores de verdad.

Cuando completamos el nombre o expresión de función con el signo del argumento el denotado del nombre de función desaparece. Es decir del proceso de saturación se obtiene un objeto distinto de los elementos de los que partimos. El denotado de un nombre de función es función, la cual desaparece tan pronto como el nombre que denota se completa.

La característica principal de la función es incompleta, necesaria de complementación. El número es contrario a la función, ya que el número es un todo cerrado por completo en sí mismo.

Frege afirma que para indicar una función utilizamos letras. Para ello sirven las letras f y F , en « $f(x)$ » y « $F(x)$ » x representa el argumento. La necesidad de complementación

de la función se representa de tal modo que la letra f o F lleva consigo un paréntesis cuyo espacio interior está destinado a la admisión del signo del argumento.

2

Para Frege las siguientes proposiciones: $x(x - 4)$ y $x - 4$ tienen el mismo curso de valor. Y afirma que con esto no se iguala una función a la otra, solamente se igualan los valores de verdad. Obtenemos así una igualdad entre dos cursos de valores.

En lógica, al tener dos funciones el mismo curso de valor, se llama igualdad de la extensión de los conceptos. La extensión de un concepto es el curso de valor de una función cuyo valor es para cada argumento un valor de verdad.

Un concepto es una función cuyo valor es siempre un valor de verdad, un concepto es una función de primer nivel.

Los cursos de valores de funciones son objetos. Las extensiones de los conceptos son objetos, pero los conceptos no lo son.

Las funciones son en sí mismas entidades oscuras que desaparecen una vez que la expresión o nombre que las nombra se completa. En su lugar obtenemos no una función sino un objeto, a saber, cursos de valores.

Al señalar que la igualdad de significado no tiene como consecuencia la igualdad de pensamiento, Frege da entrada a la distinción entre significado y denotado. '2' y '4 . 4' tienen el mismo denotado, es decir son nombres propios del mismo número pero no tienen el mismo significado.

Frege recomienda: 'Hemos de tomar la precaución de que nunca una expresión pueda carecer de denotado, que nunca sin hacerlo notar, se calcule con signos vacíos, admitiendo que se hace con objetos'.

Para los conceptos se establece la exigencia de que cada objeto, se subsuma o no bajo un concepto. Frege formula la exigencia para los conceptos de una rigurosa delimitación sin cuyo cumplimiento sería imposible establecer sus leyes lógicas.

La exigencia de la rigurosa delimitación de los conceptos lleva consigo una exigencia para las funciones en general, que deben tener un valor para cada argumento.

Hacia 1904 en '¿Qué es una función?' Frege señala que una función es una expresión del cálculo que se compone de dos partes: la expresión de la suma y la expresión de la variable.

Frege en este artículo descarta la palabra 'variable' del análisis aritmético, señala que no se pueden explicar las funciones como variables.

Una ley de adjudicación se explica por medio de una igualdad, relacionado con lo que en 'Función y concepto' se indica como regularidad.

En ' $y = x + 3x$ '

A la izquierda está la letra 'y'; a la derecha aparece un cálculo compuesto de signos numéricos, el signo de la suma y la letra 'x'.

La función se define como ese cálculo. Pero esta expresión de cálculo como grupo no pertenece a la aritmética.

En la expresión de cálculo se ve un poco también la expresión de su significado. Frege ejemplifica con «sen». Dice que «sen» corresponde al «f» del que Czuber dice indica una ley. «Sen» significa una ley. Pero más bien la ley se expresa en la igualdad « $y = \text{sen } x$ ».

«Sen» es sólo una parte, la que tipifica la especificidad de ley. Frege señala: ¿Y no tenemos aquí lo que buscamos, la función?. Indica «f», con precisión una función.

Las funciones se diferencian de los números. El «sen» necesita de un complemento con un signo numérico, pero esto no pertenece al designar de la función.

Frege señala que el signo de una función no está saturado, necesita complementarse con un signo numérico que denominaremos signo del argumento.

Los signos de función no pueden entrar solos como ,los signos numéricos a un lado de la igualdad, sino complementados con un signo que designe o indique un número. Frege señala ¿Qué significa entonces una tal unión de un signo de función y de un signo numérico, como «sen 1»,« 1»,« log 1»? En cada caso un número. Así obtenemos signos numéricos que están compuestos de dos partes desiguales, en tanto que la parte no saturada sea complementada con otros signos.

Se puede usar también una letra griega, que tiene únicamente la tarea de hacer conocer los lugares donde tiene que entrar el signo que complementa la función.

Frege señala: 'Lo propio del signo de la función que hemos llamado no saturación (no completo (1)) corresponde, naturalmente, a algo en la propia función. Podríamos llamar a las funciones mismas no saturadas y tipificarlas, de modo que se diferencien fundamentalmente de los números' (2) .

Si una función se complementa con un número, da un número, así llamamos a éste el valor de la función de «x». Frege señala que en esto hay dos faltas:

- 1º. Se traduce el signo igual por medio de la cópula.
- 2º. Se confunde la función con su valor respecto de un argumento.

De esas dos faltas se originó la opinión de que la función es un número aún cuando sea un número variable o indeterminado. Pero Frege ha demostrado que no hay tales números, y que las funciones son fundamentalmente diferentes de los números.

FUNCIÓN DE SEGUNDO NIVEL

Las funciones de primer orden admiten como signo de argumento objetos. Las funciones de segundo orden admiten como signo de argumento funciones de primer orden. Puede entrar como su argumento sólo una función de primer orden.

Al ampliar la noción de función de tal modo que la 'necesidad de complementación' sea característica sólo de las funciones. Los valores de estas funciones son valores de verdad, pero los argumentos ya no son objetos, sino funciones. A tales funciones, cuyos argumentos son funciones con argumentos objetivales, Frege los llama funciones de segundo grado. Puesto que las funciones de primer nivel pueden aparecer como argumentos, se distinguirá entre objetos y funciones de primer grado como argumentos de primer y segundo tipo.

Christian Thiel señala: naturalmente, la ampliación resultante se aplica también a la doctrina del concepto. Como conceptos de segundo grado se admiten, por ejemplo la existencia y la univocidad que ya Frege había distinguido en *Grundlagen* como conceptos de segundo orden. Es característico de los conceptos de segundo grado el tomar como valores, exclusivamente, valores de verdad, y el ser, además monádicos.

El análisis fregeano muestra que en verdad se dice algo de un concepto, que algo cae bajo él, que no está vacío.

En los lenguajes naturales se usa además, otro concepto de existencia. Se trata de si un nombre propio designa algo (en lógica). Un lenguaje perfecto científico no usa este concepto de existencia, ya que en los lenguajes exactos se prevé que cualquier nombre propio designe algo. Los nombres propios vacíos no tienen ninguna legitimidad lógica; en cambio, los conceptos vacíos no sólo lícitos, sino incluso imprescindibles. La existencia pertenece únicamente a los conceptos, que 'no sean vacíos' es decir caso de que caigan bajo ellos objetos.

No se puede admitir que haya una propiedad de existencia que corresponda a los objetos que caigan bajo un concepto. Si se dice que no hay ningún objeto con la propiedad F , entonces no hay ningún objeto al que pueda corresponder la no-existencia,

existe sólo el concepto F mismo, al que se le adjudica la propiedad de ser 'vacío', de no tener bajo si ningún objeto.

BIBLIOGRAFIA

CAPITULO I

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Grece and Rome (Historia de la filosofía. Grecia y Roma)*, trad. de José Manuel García de la Mora, 4ª. ed., Ariel, Barcelona, 1979. 508 pp.

_____ *A History of Philosophy. Mediaeval philosophy. Augustine to Scotus.(Historia de la filosofía. De San Agustín a Escoto)*, trad. de Juan Carlos García Borrón, Ariel, Barcelona, 1971, 582 pp.

_____ *A History of Philosophy. Ockham to Suarez (Historia de la filosofía. De Ockham a Suárez)*, trad. de Juan Carlos García Borrón, Ariel, Barcelona, 1971, 450 pp.

_____ *A History of Philosophy. Descartes to Leibniz (Historia de la filosofía. De Descartes a Leibniz)*, trad. de Juan Carlos García –Borrón, 3ª. ed., Ariel, Barcelona, 1979, 346 pp.

_____ *A History of Philosophy. Hobbes to Hume (Historia de la filosofía. De Hobbes a Hume)*, trad. de Ana Doménech, Ariel, Barcelona, 1979, 410 pp.

_____ *A History of Philosophy. Wolff to Kant (Historia de la filosofía. De Wolf a Kant)*, trad. de Manuel Sacristán, 3a. ed., Barcelona, 1979, 464 pp.

_____ *A History of Philosophy. Fichte to Nietzsche (Historia de la filosofía. De Fichte a Nietzsche)*, trad. de Ana Doménech, 3ª. reimp., Ariel, México D. F., 1991, 393 pp.

_____ *A History of Philosophy. Bentham to Russell (Historia de la filosofía. De Bentham a Russell)*, trad. de Victoria Camps, 2a. reimp., Ariel, México D. F., 1988, 556 pp.

_____ *A History of Philosophy. Maine of Biran to Sartre (Historia de la filosofía. De Maine De Biran a Sartre)*, trad. de José Manuel García de la Mora, 2ª. reimp., Ariel, México D. F., 1987, 460 pp.

Reale, Giovanni y Antiseri Dario. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi (Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media)*, trad. de Juan Andrés Iglesias, Herder, Barcelona, 1987, 618 pp.

_____ *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi (Historia del pensamiento filosófico y científico. Del Humanismo a Kant)*, trad. de Juan Andrés Iglesias, 2ª. ed., Herder, Barcelona, 1992, 822 pp.

_____ *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi (Historia del pensamiento filosófico y científico. Del Romanticismo hasta hoy)*, trad. de Juan Andrés Iglesias, reimp. de la 2ª. ed., Herder, Barcelona, 1015 pp.

Mosterín, Jesús. *Historia de la filosofía (Vol. 1 El pensamiento arcaico)*, 2ª reimp., Alianza Editorial, Madrid, 1997, 232 pp., «El libro de bolsillo» 962.

_____ *Historia de la filosofía (Vol. 2 La filosofía oriental antigua)*, 2ª reimp., Alianza Editorial, Madrid, 1997, 224 pp., «El libro de bolsillo» 987.

_____ *Historia de la filosofía (Vol. 3 La filosofía griega prearistotélica)*, 4ª. reimp., Alianza Editorial, Madrid, 1996, 241pp., «El libro de bolsillo» 1004.

_____ *Historia de la filosofía* (Vol. 4 Aristóteles), 1ª. reimp., Alianza Editorial, Madrid, 1986, 315 pp., «El libro de bolsillo» 1035.

_____ *Historia de la filosofía* (Vol. 5 El pensamiento clásico tardío), Alianza Editorial, Madrid, 1985, 292 pp., «El libro de bolsillo» 1090.

O'Connor, D. J. (comp.). *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. La Filosofía en la antigüedad)*., trad. de Néstor Míguez, 1ª. reimp., Paidós, Barcelona, 1982, 266 pp.

_____ *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno)*, trad. de Néstor Míguez, 1ª. reimp., Paidós, Barcelona, 1983, 249 pp.

_____ *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. Racionalismo, iluminismo y materialismo en los Siglos XVII y XVIII)*, trad. de Néstor Míguez, 1ª. reimp., Paidós, Barcelona, 1983, 217 pp.

_____ *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. El empirismo inglés)*, trad. de Néstor Míguez, 1ª. reimp., Paidós, Barcelona, 1982, 248 pp.

_____ *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)*, trad. de Néstor Míguez, María C. G. González y Andrés Pirk, Paidós, Barcelona, 1983, 278 pp.

_____ *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. Empirismo, idealismo, pragmatismo y filosofía de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX)*, trad. de Oscar Nudler, Andrés Pirk y Néstor Míguez, 1ª ed. Castellana, Paidós, Barcelona, 1983, 301 pp.

_____ *A Critical History of Western Philosophy (Historia crítica de la filosofía occidental. La filosofía contemporánea)*, trad. de Néstor Míguez, Andrés Pirk y Nilda Robles, 1ª ed. Castellana, Paidós, Barcelona, 1983, 331 pp.

Kirk, S. C.; Raven, J. E. y Schofield M. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts (Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos)*, trad. de Jesús García Fernández, 1ª reimp. de la 2ª ed, Gredos, Madrid, 1994, pp.

Los presocráticos, (trad. de Juan David García Bacca), 6ª reimp., F. C. E., México D. F., 1996, 399 pp.

Beuchot Puente, Mauricio. *El problema de los universales*, U. N. A. M., México D. F., 1981, 518 pp.

_____ *La esencia y la existencia en la filosofía de la Edad Media*, U. N. A. M., México D. F., 1992, 144 pp.

The Encyclopedia of Philosophy, (Paul Edwards editor), Macmillan Publishing C. O., Estados Unidos de América, 1972. (Vol. I li+439 pp.; Vol. II 529 pp.; Vol. III 504 pp.; Vol. IV 571 pp.; Vol. V 553 pp.; Vol. VI 521 pp.; Vol. VII 545 pp.; Vol. VIII 544 pp.).

Great Soviet Encyclopedia, (A. M. Prokhorov editor), 3a. ed., Macmillan Education Corporation, Estados Unidos de América, 1980. (Vol. I xxxvii + 678 pp. (1973); Vol. II xxv + 703 pp.; Vol. III xxv + 781 pp.; Vol. IV xxiii + 709 pp. (1974); Vol. V xxii + 753 pp.; Vol. VI xxii + 756 pp.(1975) ; Vol. VII xxi + 723 pp.; Vol. VIII xxiv + 677 pp.; Vol. IX xxii + 703 pp.; Vol. X xviii + 649 pp. (1976), ; Vol. XI xxii + 663 pp.; Vol. XII xxii + 714 pp.; Vol. XIII xxii + 618 pp.; Vol. XIV xxvi + 802 pp. (1977); Vol. XV xxv + 736 pp. ; Vol. XVI xxii + 693 pp.; Vol. XVII xxii + 726 pp. (1978); Vol. XVIII xxv + 731 pp.; Vol. XIX xxv + 747 pp.; Vol. XX xxii + 685 pp. (1979); Vol. XXI xxiii + 750 pp. (1978); Vol. XXII xxiii + 709 pp. (1979); Vol. XXIII xxiv + 746 pp.; Vol. XXIV xxii + 712 pp. (1980); Vol. XXV xxiv + 700 pp.; Vol. XXVI xxi + 707 pp. (1981); Vol. XXVIII xxiv + 727 pp.; Vol. XXIX xxvii + 779 pp. (1982); Vol. XXX xxiii + 745 pp.; Vol. XXXI xii + 637 pp.).

Abbagnano, Nicola. *Dizionario di filosofia (Diccionario de filosofía)*, trad. de Alfredo N. Galletti, 13ª reimp., F. C. E., México D. F., 1996, 1206 pp.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, 2ª reimp. de la 5ª ed., F. C. E., México D. F., 1971, (Vol. I 1072 pp.; Vol. II 1005 pp.).

Berkeley, George. *A – Treatise concerning the Principles of Human Knowledge (Tratado sobre los principios del conocimiento humano)*, trad., prol. y notas de Carlos Mellizo, Altaya, Barcelona, 1995, 159 pp.

CAPITULO II

Sánchez Pozos, J. Javier. *Ensayo, artículo y notas de curso*.

Valdivia Dounce, Lourdes. *Introducción a la semántica y ontología de Gottlob Frege*, U. N. A. M., 1989, 167 pp.

Thiel, Christian. *Sinn und bedeutung in der logik Gottlob Freges (Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege)*, trad. del alemán por José San Martín Espugles, Tecnos, Madrid, 1972, 176 pp.

Frege, Gottlob. *Escritos lógico-semánticos*, trad. del alemán de Carlos R. Luis y Carlos Pereda, Tecnos, Madrid, 1974, 199 pp.

----- *Estudios sobre semántica*, trad. del alemán de Ulises Moulines, introd. de Jesús Mosterín, 2ª. ed. Ariel, Barcelona, 1973, 179 pp.

----- *Investigaciones lógicas*, trad. del alemán y presentación por Luis Ml. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid, 1984, 146 pp.

----- *Conceptografía, los fundamentos de la Aritmética, otros estudios filosóficos*, U. N. A. M., 1972, 271 pp.

----- *The basic laws of Arithmetic, exposition of the system*, trad., ed. e introd. de Montgomery Furth, 2ª. ed., University of California Press, Estados Unidos, 1967, 144 pp.

Dummett, Michael. *The interpretation of Frege's philosophy*, Duckworth, Londres, 1981, 621 pp.

CAPÍTULO III

Frege, Gottlob. 'Sobre el sentido y la denotación' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, trad. del alemán de Eduardo Rabossi y Eugenio Bulygin, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 3-27.

Russell, Bertrand. 'Sobre el denotar' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, trad. del inglés de Néstor Miguez y Thomas Moro Simpson, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 29-48.

----- 'Sobre la teoría de Strawson acerca del referir' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, trad. del inglés por Raúl Orayen, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 87-93.

Strawson, Peter. 'Sobre el referir' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, trad. del inglés por Eduardo Rabossi, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 57-86.

Quine, Willard V. O. 'Notas sobre existencia y necesidad' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, trad. del inglés por Thomas Moro Simpson, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 121-138.

Church, Alonzo. 'Acerca del artículo de Quine "Notas sobre existencia y necesidad"' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, trad. del inglés por Thomas Moro Simpson, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 139-145.

----- 'Postscript 1968' en Thomas Moro Simpson *Semántica Filosófica: Problemas y discusiones*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 147-152.

- Russell, Bertrand. *Lógica y conocimiento*, trad. del inglés por Javier Muguerza, Robert Marsh (comp.), Taurus Ediciones, Madrid, 1966, 531 pp.
- Haaparanta, Leila. 'Frege on existence', en *The philosophy of Frege*, ed. e introd. de Hans Sluga, Garland Publishing, Inc., Nueva York, 1993.
- Bencivenga, Ermanno. 'Again on existence as a predicate' en *Philosophical Studies*, (Boston, Estados Unidos), Volumen 37: 1980, No. 3, p. 125-138.
- Burge, Tyler. 'Frege on extensions of concepts, from 1884 to 1903', en *The Philosophical Review* (Ithaca, Nueva York), Volumen XCIII: 1984, No. 1, p. 3-34.
- Rumfitt, Ian. 'Frege's theory of predication: an elaboration and defense, with some new applications', en *The Philosophical Review* (Ithaca, Nueva York), Volumen 103: 1994, No. 4, p. 599-638.
- Nakhnikian, George y Salmon, Wesley C. "Exists as a Predicate" en *The philosophical Review*, (Ithaca, Nueva York), Volumen LXVI, Octubre 1957, p. 535-542.
- Leonard, Henry S. "The Logic of Existence" en *Philosophical Studies*, Michigan State University, Volumen VII, No. 4, Junio 1956, pp. 49-64.
- Gladkich, Yu. "Singular Terms, Existence and Truth: Some remarks on a First Order Logic of Existence" en *Essays on Mathematical and Philosophical Logic*, Reidel Publishing Company, Países Bajos, 1979, pp. 405-411.