

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

Q

QADARIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

QUAESTIO. En el artículo **PREGUNTA** nos hemos referido a las interpretaciones lógica y existencial de la pregunta o interrogación, dejando para el presente artículo la descripción de los varios tipos de preguntas de que se ha hablado usualmente en la literatura filosófica.

Desde Aristóteles se ha hablado de cuatro tipos de pregunta. Se puede, en efecto, preguntar: 1. Si algo es (*an sit*), y especialmente si algo existe; 2. Qué es (*quid sit*) lo que es, o existe; 3. Cómo es (*qualis sit*) lo que es, o existe; 4. Por qué es (*cur sit*) lo que es. La pregunta 1 se refiere a la existencia del objeto considerado. La pregunta 2 se refiere a la esencia (VÉASE) o quiddidad (VÉASE) del objeto. La pregunta 3 se refiere a las propiedades que tiene el objeto. La pregunta 4 se refiere a la causa o causas que han producido el objeto. Cada una de estas preguntas puede, a su vez, descomponerse en otras. Así, la pregunta 1, aunque por lo común se refiere a la existencia (VÉASE), puede referirse asimismo al ser y, de modo más propio, a la realidad (véase REAL Y REALIDAD). La pregunta 2 puede descomponerse en tantas preguntas como tipos de esencia, quiddidad, naturaleza, etc. se consideren. La pregunta 3 puede referirse a las propiedades de un objeto en los varios sentidos de 'propiedad'; puede referirse a ciertas determinaciones del objeto, al modo como el objeto se comporta, etc. La pregunta 4 puede, y suele, referirse a la causa eficiente, pero también puede referirse a otras especies de causa (VÉASE).

El interés predominante por una de las anteriores preguntas revela en gran parte el tipo de pensamiento filosófico propuesto. Lo revela también el que se considere una o varias de dichas preguntas como improcedentes, inútiles, imposibles de responder, etc. En diversos tipos de pensamiento filosófi-

co se rechaza el preguntar si algo es o existe y qué esencia, naturaleza, quiddidad, etc. tiene, y se pone de relieve el preguntar cómo algo es y por qué es. Además, en ciertos tipos de pensamiento se supone que preguntar por qué algo es, es ir más allá de los "fenómenos" y, por tanto, todo preguntar debe consistir en un preguntar cómo el objeto es, es decir, cómo se comporta.

A los tipos de pregunta arriba indicados, y a las diversas subpreguntas aludidas, pueden agregarse algunos otros. Así, por ejemplo, puede preguntarse por las relaciones que un objeto mantiene con otros. Aunque esta pregunta podría incluirse en el tipo de pregunta 3, el problema de las relaciones es suficientemente importante para dar lugar a otro tipo de pregunta. Puede también preguntarse por la clase a que pertenece un objeto. Esta pregunta podría incluirse en el tipo de pregunta 2, pero siempre que identificáramos —lo que no es siempre el caso— 'clase' con 'esencia' o 'quiddidad'. Puede preguntarse asimismo por el sentido que tiene un objeto, después de establecer que el objeto tratado se determina por su sentido más bien que por su ser.

La significación de *quaestio* en la escolástica medieval ha sido tratada en el artículo **DISPUTACIÓN**. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de "cuestiones": las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales* (de *quolibet*, es decir, de *quolibet ad voluntatem cuius-libet*).

QUAKERS (QUÁKEROS). Véase CUÁQUEROS.

QUATERNIO TERMINORUM. Véase SOFISMO.

QUEHACER. Véase ORTEGA Y GASSET (JOSÉ), PROYECTO, VIDA, VOCACIÓN.

QUEVEDO [Y VILLEGAS] (FRANCISCO DE) (1580-1645) nació en Madrid. Nos interesa aquí únicamente lo que se pueda decir de Que-

vedo desde el punto de vista filosófico — aunque toda seria consideración de Quevedo desde este punto de vista debería tener en cuenta su obra literaria en la cual se manifiesta su "forma de pensar" y hasta sus "formas de pensar". En el pasado se consideró a veces a Quevedo como inclinado al estoicismo a causa de su versificación del *Manual* de Epicto, y a veces como inclinado al epicureísmo a causa de la "Apología de Epicuro" incluida en dicha versificación. Luego se lo consideró como un "moralista" — del tipo de Gracián, La Rochefoucauld, Vauvenargues, etc. Aunque hay algunas razones para defender dichos modos de estudiar a Quevedo filosóficamente, hoy se tiende a interpretar a Quevedo como un autor a quien interesa sobre todo la vida humana y especialmente la vida humana en conflicto consigo misma. Este conflicto se expresa en parte en la constante tensión que hay en Quevedo entre lo burlesco y lo grave, lo sarcástico y lo angustioso, lo picaresco y lo meditabundo. Pero este conflicto no es, según ha indicado Laín Entralgo, una "disociación"; es más bien el resultado de una concepción de la vida humana como algo vano e inconsistente y como una constante anticipación de su propio fin. De ahí la importancia que tiene en Quevedo la idea de la muerte. Por eso es posible descubrir en Quevedo —especialmente en algunos de sus poemas— temas de carácter "existencial", tal como, por ejemplo, y de modo eminente, el tema del cuidado (VÉASE). El cuidado es una consecuencia de la constante conciencia del "pasar" y esta conciencia hace que el hombre se sienta a sí mismo como polvo, ceniza, humo y nada. Ahora bien, hay en Quevedo una constante aspiración a superar esta "nada" de la existencia por medio de cuando menos dos posibilidades: una, la posibilidad de la "vida eterna" que aguarda al hombre después de con-

vertirse en polvo; otra, la posibilidad de que dentro del mismo polvo y ceniza haya una "llama" y un "sentido" — o bien ambas posibilidades a un tiempo, pues puede suceder que la primera sea la concreta expresión, en términos de creencia religiosa, de la segunda, o que la segunda sea la vivencia concreta de la creencia religiosa. En todo caso, pueden encontrarse en Quevedo muchos elementos de antropología filosófica; estos elementos no se articulan en un "sistema", ni se expresan en el lenguaje filosófico académico, pero no son por ello menos hondamente pensados.

A esta "antropología filosófica" de Quevedo puede añadirse su concepción de la vida política y de la sociedad humana, en particular sus ideas sobre la "política de Dios" como ideal de justicia.

Todas las obras de Quevedo son pertinentes para un estudio de sus ideas filosóficas en el sentido antes apuntado, pero pueden destacarse algunos de sus sonetos (especialmente los poemas llamados a veces "Poemas metafísicos"); *La cuna y la sepultura*; *La Providencia de Dios*; *Marco Bruto*; *Política de Dios y Gobierno de Cristo*. — Ediciones de obras en la Biblioteca de Autores Españoles, XXIII, XLVIII y LXIX; en los Bibliófilos Andaluces, 3 vols., 1897-1907, ed. Fernández Guerra y Menéndez y Pelayo; ed. Luis Astrana Marín, 2 vols., 1932.

Las obras sobre Quevedo son numerosas. Para una biografía puede consultarse: Luis Astrana Marín, *La vida turbulenta de Quevedo*, 1945. — Sobre aspectos filosóficos en Quevedo, pueden recomendarse: el libro de René Bouvier, *Quevedo, "homme du diable, homme de Dieu"*, 1929; trad. esp.: Ç., *hombre del diablo, hombre de Dios*, artículos de A. Wagner de Reyna (en *Realidad*, VI, 17-18 [1949], 154-76), Pedro Laín Entralgo (en su obra *Vestigios* [1948], págs. 17-46), C. Láscares Commeno (en *Revista de Filosofía* [Madrid] [1950] y en *Crisis* [1955]).

QUIDDIDAD. Varios filósofos árabes usaron el vocablo *Māhiyya* para traducir la expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι a la cual nos hemos referido en el artículo ESENCIA, pues dicha expresión aristotélica significa literalmente "lo que era antes de haber sido" o "el que era un ser", y esta significación es la misma que la significación de 'esencia', o por lo menos de uno de los modos de entender

esencia'. Los árabes introdujeron otros términos para lo que nosotros llamamos 'esencia' o algunos modos de ser esencia; así, por ejemplo, *Huwiyya* (que se ha traducido por "ipseidad", *ipseitas*), *Anniyya* (que corresponde más o menos a lo que se ha llamado haecceidad, *haecceitas*), *Sūra* (que corresponde a *forma*), etc. De todos los términos usados al respecto los que nos interesan más aquí son el ya citado *Māhiyya* y *Haqīqa*. Ambos han sido tomados como equivalentes a lo que los escolásticos latinos llamaron *quidditas*, pero especialmente el primero, *Māhiyya*. Según indica A.-M. Goichon en un comentario a su traducción del *Kitāb al-Isārāt wal-Tanbihāt* (*Livre des Directives et Remarques*, 1951, pág. 307), de Avicena, este autor árabe —que fue posiblemente el que más influyó sobre los escolásticos en punto a la cuestión que nos ocupa— empleó *Huwiyya* (usamos la transcripción española de los términos árabes que propone la escuela arábiga española y que sigue Miguel Cruz Hernández; Cfr. su antología de Avicena titulada *Sobre metafísica* [1950], pág. 205) correspondiente a la expresión aristotélica (τὸ) ὄν en cuanto esta expresión designa la substancia individual, la substancia-sujeto. Esta substancia, cuando es designada mediante un término abstracto, en cuanto se toma por oposición a la substancia segunda o substancia-atributo, es designada por Avicena por el término *Māhiyya*. "A propósito de *Māhiyya* —escribe Goichon—, de quien nadie da estimología más satisfactoria de la que hace venir esta palabra de *mā* y de *huwa*, notemos que Jurjānī, *Ta' rifāt*, art. "*Māhiyya*", se niega, como Sprenger, a admitir que procede de *mā* después de la sustitución del 'hamza' por una h" (Cfr. de Goichon también *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, suplemento al *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā* [Avicenne], N° 679).

En todo caso, *Māhiyya* parece corresponder casi punto por punto a τὸ τί ἦν εἶναι, expresión que ha sido traducida por *quod quid erat esse*. Esta expresión responde a la pregunta *quid est*, a diferencia de cualquier expresión que corresponda a la pregunta *an sit*, es decir, a la pregunta acerca de la existencia. Como dice Avicena en *Dānesh - nāmē* [en persa]

(Cfr. trad. francesa por Mohammad Achena y Henri Masse, *Le Livre de Science*, tomo I [1955], pág. 116), "una cosa es la existencia (*anniyya*) y otra cosa es la esencia [*quiddidad*] (*māhiyya*)"— recuérdese que, en el pensamiento de Avicena, la existencia se distingue de la esencia porque la existencia es accidental, de modo que se "agrega", por decirlo así, a la esencia. Según indicamos antes, los escolásticos usaron, en vez de *Māhiyya*, *quidditas*, como forma sincopada de *quod quid erat esse*. S. Breton (*Essence et existence*, 1962) escribe que el término *quidditas* ofrece grandes ventajas y especialmente la siguiente: "que la esencia, cuando se la mira desde un punto de vista fenomenológico, es ante todo una cuestión". De ahí que algunos escolásticos hayan hecho con frecuencia de la cuestión una respuesta al sustantivar el interrogativo *quid est?*, transformándolo en *quidditas*.

Ahora bien, *quidditas* —o, como transcribimos, *quiddidad*— puede emplearse para referirse a la esencia de un modo general, o para referirse a un modo de entender la esencia. Este último uso es el más común, ya que hay otros términos empleados al referirse a la esencia — términos como 'forma', 'ipseidad' (para algunos modos de ser esencia) y, desde luego, el propio vocablo 'esencia', *essentia*. Entre los diversos modos de entender la esencia como *quidditas* se halla la propuesta por Alberto el Grande y Santo Tomás, es decir, la esencia como forma que, unida a la materia, determina a ésta en lo que es. La *quidditas* no es, pues, o no es necesariamente, el universal como tal, sino que puede ser el universal en cuanto determina a la cosa en lo que es, *quid est*. Santo Tomás ha escrito (*De ente et essentia*, cap. 1) que "lo que sitúa a una realidad dentro de su género o especie correspondiente es lo expresado en la definición que indica lo que es la cosa (*quid est res*), por lo cual los filósofos han cambiado el término *esencia* por el de *quiddidad*", y esto es lo que señala Aristóteles con la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*, esto es "aquello por lo cual algo tiene un ser, *hoc per quod aliquid habet esse quid*" — si se quiere, aquello por lo cual una cosa está constituida en su propio género o especie; en suma, lo que la cosa es en su *quē*

QUI

o *quid*. Pues aunque haya otros nombres —como *forma* y *natura*— para significar la esencia, ésta se dice según aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene ser. Por cierto que una vez admitido el término *quidditas* y lo que él significa especialmente, puede hablarse de varias formas de *quidditas*. Santo Tomás ha introducido al efecto expresiones como *quidditas absoluta (separata, pura)*, *quidditas recepta sive materialis*; *quidditas composita*; *quidditas simplex*; *quidditas generis*; *quidditas speciei*; *quidditas individui*; *quidditas subsistens*, etc. Duns Escoto, por su lado, utilizó generalmente para traducir la tantas veces mencionada expresión aristotélica la fórmula *entitas positiva* (véase HACCEIDAD), considerando, en cambio, que la *entitas quidditativa* está más cercana al predicado (Prantl, III, 219) y que la *entitas individui* se aplica a lo "material" y al sujeto del juicio como primera substancia. Y Occam (*Sent.*, IV, q. 11 e) distingue entre la esencia propiamente dicha, en tanto que compuesto *praecise* de materia y forma, y la forma misma, que podría ser una *quidditas* (Cfr. C. Arpe, *Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, 1938).

Hemos reseñado con algún detalle —aunque no con todos los detalles que podrían haberse introducido— el significado y usos de *quidditas* para poner de relieve que el asunto es algo complejo tan pronto como se quiere precisar de qué se habla en la literatura escolástica cuando se usa *quidditas* — y de qué hablaba Avicena cuando usaba *Mā'iyya*. Parece, en efecto, que se habla de "cosas" diversas: de la esencia en general, de la especie o del género, de la forma substancial, etc. A riesgo de simplificar un tanto la cuestión, diremos que la expresión *quidditas* puede ser entendida primariamente como el *qué* de la cosa, y que el modo de interpretar la *quidditas* depende en gran parte del modo como se entienda semejante *qué*. Si se entiende como la realidad primaria de la cosa, entonces la *quidditas* precede a la propia existencia. Si se entiende como la determinación específica o genérica de la cosa, entonces puede todavía interpretarse de dos modos: o como lo que es universal en la cosa; o como lo que especifica la cosa en términos de universalidad. En cada uno de estos casos, la *quiddi-*

QUI

tas aparece como más o menos inherente a la cosa misma, desde la idea de que la cosa está constituida por la *quidditas* hasta la idea de que está simplemente determinada universalmente por la *quidditas*. La idea más extendida entre los escolásticos es la ya indicada de la *quidditas* como la determinación específica o genérica de la cosa en su ser lo que (*quid*) es.

Para la diferencia entre "esencia constitutiva" y "esencia quidditativa" en el sentido de Zubiri, véase el artículo ESENCIA, *ad finem*.

QUIETISMO. El quietismo es una doctrina teológica y a la vez una posición metafísica en cuanto sea ésta entendida —aunque de manera unilateral— como disciplina de salvación más que como camino de conocimiento (véase SABER). En el desarrollo que le fue dado por Miguel de Molinos (nac. en Muniesa, Teruel: 1627-1696), el quietismo alcanzó su máxima exaltación y precisión, pero sus antecedentes son, desde luego, múltiples: "la genealogía de Molinos —escribe Menéndez y Pelayo— se remonta mucho más y no para hasta Sakya-Muni y los budistas indios, y desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los gnósticos, hasta los Begardos y los Fraticellos y los místicos alemanes del siglo XIV". Pero el molinosismo se acerca más a la teología negativa que a la metafísica propiamente dicha, aun cuando en algunas de sus direcciones ésta acabe, tras los esfuerzos cognoscitivos, en un afán de aniquilación, ya sea para salvarse de la sed inextinguible de la vida, ya sea para rematar con la entrega absoluta del alma el arduo camino de la acción y del conocimiento. No es lícito, pues, aproximar excesivamente el quietismo a doctrinas que, como el neoplatonismo, por ejemplo, no solamente no suprimen el aspecto cognoscitivo de la metafísica y de la teología, sino que inclusive subrayan la necesidad de atenerse a este mundo, bien que purificado y espiritualizado. El quietismo pone siempre el acento en la contemplación, a la cual se otorga superioridad sobre todos los actos morales y religiosos y a la que se concede la única posibilidad de una visión extática del ser divino. En este sentido, el quietismo teológico de Miguel de Molinos, que tiene antecedentes más pró-

QUI

ximos en las obras y las predicaciones de Juan Falconi y de Gregorio López, difiere del quietismo entendido en un sentido más general como doctrina que sostiene la impotencia del hombre, sea ante la absoluta omnipotencia de Dios, sea ante la inexorabilidad de la razón universal o del destino, de modo que haga inútil todo esfuerzo o actividad de orden personal para escapar a tales poderes superiores. El molinosismo —que fue finalmente condenado por la Inquisición, la cual obligó a Miguel de Molinos a abjurar de sus doctrinas y prácticas, tras una rápida difusión de sus excesos— procura no apartarse jamás de la ortodoxia y aun pretende completarla en aquellos puntos en que parece insuficiente. Los análisis de la contemplación contenidos en la *Guía espiritual* tienen todos este propósito: distinción entre contemplación imperfecta, activa y adquirida, y contemplación infusa y pasiva; distinción entre un silencio de palabras, un silencio de deseos y un silencio de pensamientos, superior este último a todos por ser el único que conduce a interior recogimiento; afirmación de que la perfección del alma no consiste en hablar ni en pensar mucho en Dios, sino en amarle mucho — todo contribuye a poner el alma en el camino de esta supresión de sí misma para entregarse absolutamente a Dios y permitir que Dios haga de ella lo que su infinito amor le dicte. En la difusión del quietismo en Francia, sobre todo por obra de Mme. Guyon, se subrayaban asimismo estos factores de la renuncia, del absoluto silencio, de aniquilación de las potencias y de ese amor desinteresado a Dios que excluye todo temor y toda recompensa. Sólo entonces llega el alma a gozar de la felicidad suma, pues, como dice Molinos, "aniquilada ya el alma y con perfecta desnudez renovada, experimenta en la parte superior una profunda paz y una sabrosa quietud que la conduce a una perpetua unión de amor, que en todo jubila. Ya esta alma ha llegado a tal felicidad que no quiere ni desea otra cosa que lo que su amado quiere; con esta voluntad se conforma en todos los sucesos, así de consuelo como de pena; y juntamente se goza de hacer en todo el divino beneplácito" (*Guía*, III, xxi).

H. Heppé, *Geschichte der quietis-*

QUI

tischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875. — Íd. id., *Geschichte der quietistischen Mystik in der reformierten Kirchen*, 1879. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. M. Artigas, tomo V, págs. 248-80. — M. Masson, *Fénélon et Mme. Guyon*, 1907. — J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?*, 1910. — Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 1921. — Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, 1947.

QUINE (WILLARD VAN ORMAN) nac. (1908) en Akron, Ohio (E.E. U.U.), profesor en la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass., E.E. U.U.), ha llevado a cabo diversos trabajos en lógica matemática; entre ellos mencionamos sus "Nuevos fundamentos de lógica matemática" (presentados en 1936 y publicados por vez primera en 1937), con la formulación de un lenguaje al cual pueda traducirse toda la lógica en el sentido de los *Principia Mathematica* y, por ende, toda la matemática; y su presentación sistemática de la lógica matemática, en la que descuelna una teoría axiomática de los conjuntos que se halla en una posición intermedia entre el sistema de J. von Neumann y el de Russell. Quine ha realizado también diversas contribuciones a lo que llama la teoría de la referencia y a lo que califica de teoría de la significación. Estas dos teorías se hallan habitualmente (y ambiguamente) incluidas bajo el nombre 'semántica', pero Quine declara que conviene no confundirlas, pues de lo contrario se hace imprecisa la fundamental distinción, ya establecida por Frege, entre la significación de una expresión y aquello a lo cual la expresión se refiere, es decir, lo que nombra. Desde el punto de vista filosófico destacan en la obra de Quine sus investigaciones ontológicas (en el sentido por él dado al vocablo 'ontología' [VÉASE]). Según Quine, es necesario distinguir entre la cuestión "¿Qué hay?" y la cuestión "¿Qué dice una cierta teoría o forma de discurso que hay?" Contestar a la segunda cuestión es equivalente a examinar las clases o tipos de entidades que nos comprometemos a reconocer en un lenguaje dado. A este respecto Quine llega a la conclusión expresada en la fórmula semántica "Ser es ser el valor de una variable", pero no en cuanto fórmula que expresa qué ontología es verdadera,

QUI

sino en cuanto fórmula por medio de la cual se prueba la conformidad de una doctrina dada con un modelo ontológico previo. No se trata, en la intención del autor, de examinar cuestiones ontológicas, sino los supuestos ontológicos de lenguajes ("discursos") dados: "lo que hay no depende en general del uso que se hace del lenguaje, pero lo que se dice que hay sí depende de tal uso". Así, por medio de la cuantificación nos comprometemos a veces a admitir sólo entidades concretas, y a veces entidades abstractas. El resultado de lo primero es un nominalismo; la consecuencia de lo segundo, un platonismo. Quine —que rechaza todo "universo superpoblado"— se inclina por el nominalismo, habiendo intentado (con N. Goodman) ver hasta dónde puede construirse un lenguaje que reduzca todo enunciado sobre entidades abstractas a un enunciado sobre entidades concretas.

Una importante y muy discutida teoría de Quine es la que ha formulado en oposición a la vez al reduccionismo y a la división rígida de los enunciados en analíticos o sintéticos. En contra de las citadas tesis Quine propone una concepción epistemológica que A. Hofstadter ha calificado de holismo (totalismo) pragmático y que consiste en concebir el conjunto del lenguaje del conocimiento como un todo estructural que responde como todo a la experiencia. Ésta afecta directamente a las partes externas del todo e indirectamente a las partes internas (compuestas de "mitos" y "ficciones"). Lo que se elige con intención pragmática es, pues, no solamente el lenguaje *a priori*, sino también lo *a posteriori*, que se hallan en una relación continua. De este modo Quine propugna un empirismo antidogmático que permita comprender la estructura efectiva de las teorías científicas (o de todo lenguaje sobre la realidad) en cuanto herramientas que permiten predecir la experiencia futura a la luz de la pasada y que experimentan modificaciones "internas" de carácter estructural de acuerdo con dicha pretensión.

Obras: *A System of Logistic*, 1934. — *Mathematical Logic*, 1940, ed. rev., 1951, reimp., 1962. — *Elementary Logic*, 1941. — *O sentido da Nova Lógica*, 1942 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica*, 1958). — *Methods*

QUI

of Logic, 1950, ed. rev., 1959. — *From a Logical Point of View*, 1953. — *Word and Object*, 1960. — *Set Theory and Its Logic*, 1963.

Además de estas obras hay que mencionar una serie de artículos. Muchos de ellos son de carácter lógico; otros, sin dejar de tener un contenido lógico, ofrecen mayor interés filosófico general. Algunos de estos artículos han sido incluidos, con algunas modificaciones, en el volumen *From a Logical Point of View*. Especialmente importantes son, entre ellos, los que en la lista a continuación llevan un asterisco al principio; de los dos últimos marcados con asterisco hemos hecho uso para buena parte de la exposición. De los artículos en cuestión mencionamos los siguientes:

"Truth by Convention", en O. H. Lee, ed., *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, 1936. — "On the Axiom of Reducibility", *Mind*, N. S., LX (1936), 498-500. — * "New Foundations for Mathematical Logic", *American Mathematical Monthly*, XLIV (1937), 70-80. — "Whitehead and the Rise of Modern Logic", en *The Philosophy of A. N. Whitehead*, 1941, ed. P. A. Schilpp, págs. 125-63. — "Notes on Existence and Necessity", *Journal of Philosophy*, XL (1943), 113-27. — "On Universals", *Journal of Symbolic Logic*, XII (1947), 74-84. — "Steps Towards a Constructive Nominalism" [en colaboración con Nelson Goodman], *ibid.*, 105-22. — "The Problem of Interpreting Modal Logic", *ibid.*, 43-8. — * "On What There Is", *Review of Metaphysics*, II (1948), 21-38. — * "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, LX (1951), 20-41. — "Ontology and Ideology", *Philosophical Studies*, II (1951), 11-5. — "On Mental Entities", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX (1953), 198-203. — "Three Grades of Modal Involvement", *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* (1953), vol. XIV, págs. 65-81. — "On ω -inconsistency and a so-called Axiom of Infinity", *Journal of Symbolic Logic*, XVIII (1953), 119-24. — "On Frege's May Out", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 145-59. — "Quantifiers and Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy*, LIII (1956), 177-87. — "Unification of Universes in Set-Theory", *Journal of Symbolic Logic*, XXI (1956), 267-79. — "Speaking of Objects", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, XXXI (1958), 5-22. — "Meaning and Translation", en R. A. Brower, ed., *On Translation*, 1959, págs. 148-72. — "A Basis for Number Theory in Finite Classes", *Bulle-*

QUI

«n of the American Mathematical Society, LVII (1961), 391 y sigs. — También: "Carnap and Lógica] Truth", para el volumen *The Philosophy of R. Carnap*, ed. P. A. Schilpp, en prensa (en italiano, en *Rivista di Filosofia*, XLVIII [1957], 3-29).

Véase A. Hofstadter, "The Myth of the Whole: A Consideration of O'ne's View of Knowledge", *Journal of Philosophy*, LI (1954), 397-417.

QUINQUÉ VIAE. Véase DIOS, TOMÁS DE AQUINO (SANTO).

QUINQUÉ VOCES. Véase PREDICABLES.

QUINTILIANO (MARCUS FABIVS QUINTILIANUS) (ca. 35-ca. 95) nació en Calahorra (la antigua Calagurris) y fue, en Roma, discípulo del orador Gnaeus Domitius Afer. En 59 se trasladó a su país de origen, hasta 68, cuando el emperador Galba lo llevó a Roma de nuevo. En Roma abrió una escuela de retórica, en la que tuvo varios ilustres discípulos, entre ellos Plinio el Joven y posiblemente Tácito. Quintiliano fue nombrado por el emperador Vespasiano el primer maestro oficial de retórica, con estipendio procedente de los fondos del Estado.

Según indicamos en Retórica (VÉASE), Quintiliano representó en su célebre *Institutio Oratoria* la tendencia "técnica" en la retórica. Su *Institutio* se divide en 12 libros, y aunque dos de ellos —el primero y el último— tratan respectivamente de la educación del joven y de las condiciones morales del orador, el grueso de la obra está consagrado a establecer mi-

QUI

nuciosamente las reglas de la retórica, y en el libro X Quintiliano da una lista de escritores con crítica de sus obras desde el punto de vista "retórico". La *Institutio* no fue conocida durante la Edad Media, pero, redescubierta en el siglo xv por Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, ejerció gran influencia durante el siglo xvi, y representó una de las dos grandes direcciones en la retórica — la otra fue la de Cicerón. Para Quintiliano, la retórica es fundamentalmente el arte de hablar y escribir en cuanto arte de organizar términos que expresan los pensamientos, no en cuanto arte lógico de organizar los pensamientos mismos. Desde el punto de vista filosófico la obra de Quintiliano es importante entre otras razones porque a él se debe la introducción de varios vocablos fundamentales en la filosofía y la discusión del carácter adecuado e inadecuado de no pocos términos filosóficos. Ejemplo de la influencia terminológica de Quintiliano en la filosofía lo hallamos en la introducción —o uso— de términos como *substantia* (véase SUBSTANCIA) y *essentia* (véase ESENCIA).

Ediciones críticas de la *Institutio Oratoria*: C. Halm, 2 vols., 1868-1869 [con aparato crítico]; L. Radermacher, 2 vols., 1907-1935 [Teunner]; F. H. Colson, 1924 [con comentario]; V. d'Agostino, 1933 [con comentario]. — Entre ediciones de libros separados mencionamos las del Libro X por W. Peterson, 1891, y la del Libro XII, por R. G. Austin, 1948.

Véase I. Loth, *Der pädagogische Gedanke der Institutio Oratoria Quintilians*, 1898. — B. Appel, *Das Bil-*

QUO

dungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio Oratoria, 1914. — D. Basso, *Quintiliano, maestro*. — G. Assfahl, *Vergleich und Metaphor bei Quintilian*, 1932. — J. Cousin, *Études sur Quintilien*, 2 vols., 1936 (*I. Recherche des sources de l'Institutio Oratoria; H. Vocabulaire grec*). — Véase también bibliografía de RETÓRICA.

QUOAD NOS. Hemos usado en varias partes de esta obra (véase DIOS, ONTOLÓGICA [PRUEBA]) la expresión *quoad nos* que se encuentra con frecuencia en la literatura escolástica. *Quoad nos* significa literalmente "para nosotros", y es una versión de la expresión griega πρὸς ἡμᾶς. Se distingue entre una proposición evidente por sí misma (*per se nota* [véase PER SE NOTA]) y una proposición evidente (evidente solamente) para nosotros (*quoad nos*). Así, según Santo Tomás, la proposición 'Dios existe' es evidente *per se*, pero no lo es *quoad nos*. Algunas veces se interpreta el *quoad nos* en un sentido predominantemente (si no exclusivamente) epistemológico, como si *quoad nos* equivaliera exactamente a *secundum intellectum* (véase A PARTE REI). Esta interpretación es frecuente en autores idealistas y, en general, en autores modernos. Kant ha usado la expresión *für uns, Menschen* ('para nosotros, los hombres') en un sentido que a veces se aproxima al del *quoad nos* y a veces al del *secundum intellectum*.

QUODLIBET (Quaestiones de quodlibet, cuestiones quodlibetales). Véase DISPUTACIÓN.