

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA  
DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

según González-Alvarez 104034312005

JOSEPH MARECHAL, S. J.

111,91207  
173159.E  
1857-58  
v.14

# EL PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFISICA

LECCIONES SOBRE EL DESARROLLO HISTORICO  
Y TEORICO DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

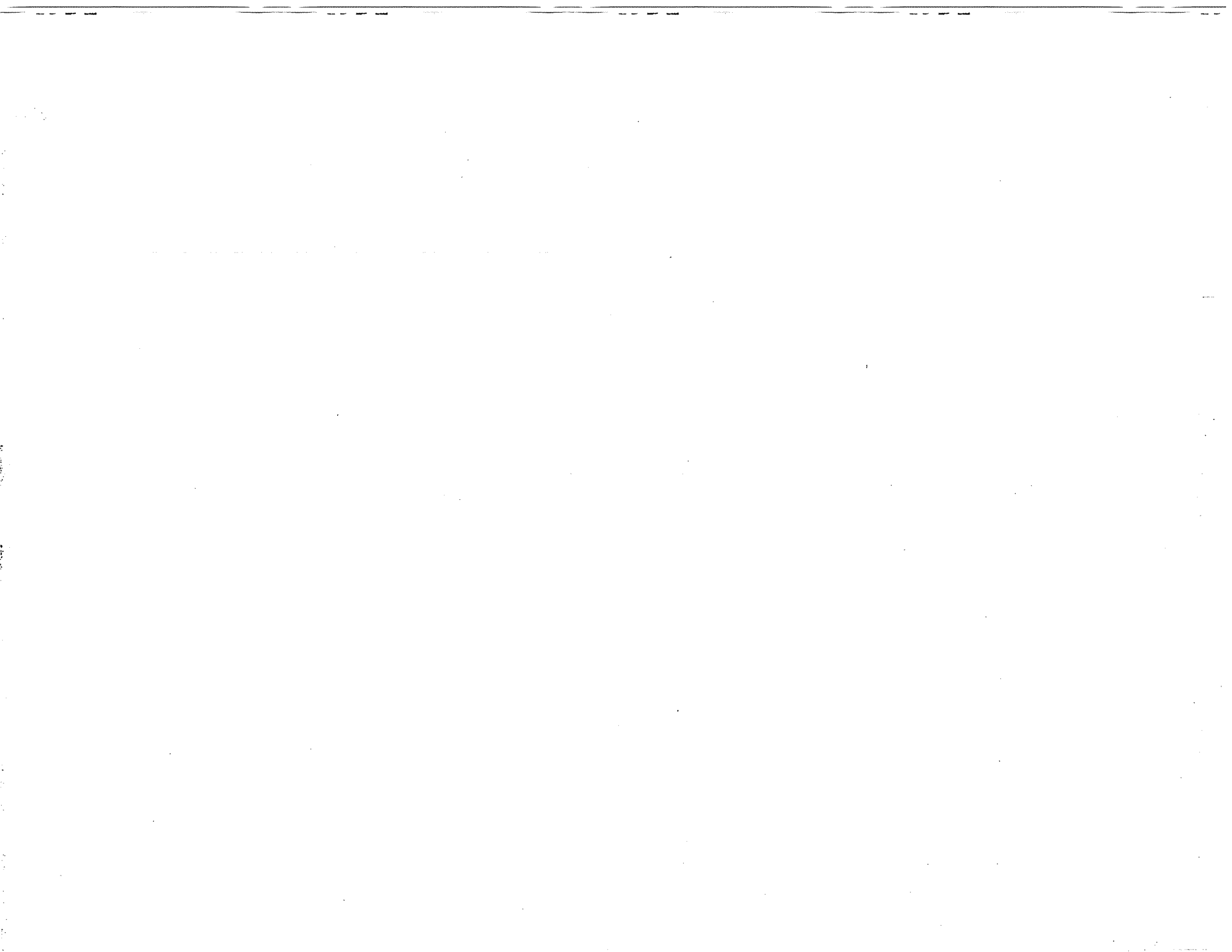
I

Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media:  
la crítica antigua del conocimiento



61038795x

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA



© Editorial Gredos, Madrid, 1957, para la versión castellana.

Título original: *Le point de départ de la Métaphysique*,  
troisième édition, Bruxelles, 1944.

Versión castellana de ANTONIO MILLÁN PUELLES.

---

Talleres Gráficos «JURA».—San Lorenzo, 11. Madrid

## PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Poco después de la publicación de este Cuaderno, en 1922, los documentadísimos estudios del R. P. E. Longpré (de Quaracchi), que venían a confirmar las anteriores memorias de sus compañeros de Orden, los PP. Minges y Deodato-María de Basly, han puesto fuera de duda la inautenticidad del *De rerum principio* y la de los *Theoremata*, que durante tanto tiempo y tan universalmente fueron atribuidos a Duns Escoto. En consecuencia, se nos imponía la tarea de reemprender, sobre una base reducida pero absolutamente segura, nuestro examen de la filosofía del gran Doctor franciscano. La exposición en la que condensamos, con la mayor brevedad posible, los resultados de esta investigación es más pormenorizada de lo que habríamos deseado; esta prolijidad relativa estaba exigida por el estado actual de los estudios escotistas: para que nuestras afirmaciones no parecieran arbitrarias teníamos que hacerlas fácilmente comprobables.

Aunque las demás partes del volumen no hayan sido objeto de nueva redacción, las hemos sometido a una revisión cuidadosa —muy particularmente, los Libros I y II—, a fin de aprovechar algunas amables observaciones que nos habían sido presentadas. Permítasenos repetir, con una nueva insistencia, lo que apenas habíamos declarado en la Introducción de esta obra: no pretendemos ha-

cer un trabajo de historiador; nuestras monografías tienen por fin, más que reconstituir materialmente la doctrina formulada por tal o cual filósofo, hacerla inteligible en sus rasgos esenciales, refiriéndola a sus presupuestos lógicos. Sin embargo, tenemos la ambición de basar nuestras interpretaciones en elementos exactos.

Desde el punto de vista estrictamente histórico, es posible lamentar la ausencia, en nuestra galería de filósofos, de personajes tan importantes como Plotino, San Agustín, los Escolásticos árabes, San Buenaventura, o, posteriormente, Pascal y el propio Malebranche (al que sólo hemos concedido una sumarisima reseña). Estas omisiones fueron deliberadas: no pretendíamos escribir una biblioteca. Por lo demás, nuestro objetivo, que es principalmente doctrinal, imponía una selección, so pena de multiplicar las repeticiones inútiles; y, una vez admitida la necesidad de una selección, no sería muy difícil justificar la elección que hemos hecho.

Louvain, 13 de mayo de 1927.

#### PROLOGO A LA TERCERA EDICION

La segunda edición de este Cuaderno apenas exigía sino leves retoques. En un punto, no obstante, la base textual de nuestros análisis podía parecer amenazada por más recientes trabajos: la autenticidad escotista de los Theoremata, que se declaraba insostenible, vuelve a tener hoy en su favor a algunos eruditos. Pero la cuestión no está aún madura; y este viraje, de acentuarse, más bien confirmaría que debilitaría las afinidades lógicas que creemos percibir —en cualquier hipótesis— entre el *De rerum principio*, los escritos ciertamente auténticos de Duns Escoto y los Theoremata. Mantendremos, por tanto, tal como estaban en la redacción prudente que recibieron en 1927, los dos capítulos consagrados a la filosofía escotista.

Louvain, 24 de febrero de 1943.



## INTRODUCCION

### OBJETO Y METODO DE ESTAS LECCIONES

#### I

El título general de nuestros Cuadernos señala con precisión su objeto.

No pretendemos examinar la teoría del conocimiento en todos sus pormenores, sino más bien concentrar nuestro esfuerzo en el problema fundamental cuya solución prepara, o incluso prejuzga, la de la mayoría de las cuestiones secundarias habitualmente tratadas en epistemología y en lógica.

Este problema fundamental podemos formularlo provisionalmente en los siguientes términos: la metafísica, si es posible, tiene necesariamente como punto de partida una afirmación objetiva de carácter absoluto. ¿Encontramos, entre nuestros contenidos de conciencia, una afirmación semejante, rodeada de todas las garantías reclamadas por la crítica más exigente?

Fuera de los medios escolásticos no habrá ninguna dificultad en admitir que la afirmación metafísica deba estar críticamente justificada. Pero quizá se exageran en ocasiones los derechos de la crítica.

En cambio, entre los filósofos escolásticos los hay, actualmente incluso, que no juzgan admisible el problema del conocimiento planteado de un modo tan radical.

¿Nos atreveríamos a decir que aciertan y se equivocan a la vez?

Por una parte, en efecto, su desconfianza proviene de una tergiversación de la verdadera naturaleza de la «justificación crítica» exigida. Pero por otra parte, y en definitiva, apoyan su conclusión, adversa a la admisión del problema, en un principio cuya exactitud debemos reconocer. Suponiendo —erróneamente— que una prueba crítica consiste, en primer lugar, en encerrar el conocimiento en el círculo de las modificaciones subjetivas, para pasar de ahí, si ello es posible, al conocimiento de los objetos en sí, hacen notar —con razón— cuán ilusoria sería toda inferencia desde una pura representación, forma subjetiva o fenómeno, a una «cosa en sí» exterior al sujeto. Pues aun suponiendo que descubriésemos en nosotros mismos una tendencia invencible a proyectar en el absoluto del objeto nuestras representaciones inmanentes, todavía esta tendencia, por sí sola, no crearía, en beneficio del «objeto en sí», más que una «evidencia subjetiva» y ciega. Lo cual es harto escaso para fundamentar una afirmación metafísica. Por consiguiente, si nuestros conocimientos directos no aprehenden de una manera inmediata el «objeto en sí», quedamos, de derecho, confinados en el interior del sujeto como tal, clausurados en lo «relativo», y ningún artificio de demostración nos permitirá «hacer un puente» hacia lo exterior y lo absoluto.

Lejos, pues, de nosotros el pensamiento de replantear aquí la ilusoria *quaestio de ponte*, legítimamente excluida por todos los manuales de lógica escolástica. Plantear esta cuestión es, indudablemente, resignarse a no resolverla. Si alcanzamos la verdad metafísica será, en último análisis, a la luz de una evidencia objetiva inmediata.

Pero tal vez con esto no está todo dicho. También Descartes y

Espinosa, y Wolff, admitían el criterio de la evidencia objetiva inmediata. «Cuando conozco una cosa —declaraba Espinosa— no la conozco por medio del conocimiento previo que tuviese de la idea de esta cosa; el conocimiento objetivo es un conocimiento directo del objeto.»

Y sin embargo, ¡Dios sabe si el criterio cartesiano de la evidencia, adoptado por Espinosa, se confunde con el criterio de la evidencia propuesto por la mayoría de los escolásticos! La evidencia de los cartesianos no resiste a la crítica de Kant; la evidencia de los escolásticos puede —lo mostraremos— resistir la prueba. Por consiguiente, sería preciso, al menos, definir, de una manera más explícita, lo que se entiende por «evidencia objetiva» y por «captación inmediata del objeto».

Por otra parte, no faltan filósofos —relativistas o fenomenistas, más o menos tocados de pragmatismo— que fácilmente darán por imposible la «afirmación objetiva absoluta», o por lo menos renunciarán, como Kant, a atribuirle, en el dominio de la razón especulativa, otra función que la de coordinar objetos fenoménicos: creación de un «ideal» y no, para hablar con propiedad, revelación de un «objeto» metempírico. ¿De qué nos servirá discutir ante ellos el derecho de la Crítica, ondeando a sus ojos, como un espartaco, su propia bandera: la inanidad (especulativa) del objeto metafísico? Sin duda, serán totalmente agnósticos: convienen en ello. Nuestra arma de la evidencia objetiva se embota al choque de la epistemología abstencionista.

¿Será, pues, necesario inclinarse ante el relativismo fenomenista como ante un error irrefutable en estricta razón?

A esta semiderrota no se resignará ningún filósofo escolástico. Y todos estarán también de acuerdo en que, para excluir radicalmente el agnosticismo fenomenista, no basta oponerle a la tendencia instintiva, a la «necesidad práctica», que nos forzase a emitir afirmaciones absolutas. No se supera verdaderamente un error más

que mostrando la contradicción que encierra; digamos, con otras palabras, que la afirmación metafísica, para oponerse victoriosamente al relativismo, debe revestir una necesidad «teórica» y no solamente una necesidad «moral» o «práctica».

Ahora bien, emprender la demostración de esta necesidad, es decir, intentar hacer ver que, respecto de la afirmación absoluta del objeto, la repulsa o la abstención implican contradicción lógica, ¿no es ya admitir el problema crítico en todo su rigor?

Así lo creemos, y no vemos la forma de que —sin encerrarse en la torre de marfil de un estrecho dogmatismo— pueda el propio filósofo escolástico escapar a esta sutil tarea. Tanto como a los filósofos de otras escuelas habrán de interesarle, en consecuencia, las dos cuestiones siguientes:

1. Dado que la afirmación absoluta del objeto, es decir, la afirmación metafísica, traduce una actitud natural del espíritu humano, ¿cómo es posible que algunos filósofos hayan llegado a reclamar una justificación crítica de esta afirmación primitiva? Con otras palabras: ¿cómo pudo nacer el problema crítico del conocimiento?

2. ¿En qué medida es posible una justificación semejante? Dicho de otra manera: ¿cabe encontrar una solución para el problema crítico del conocimiento?

Trataremos de responder a esta doble cuestión.

## II

El tema que aquí tratamos constituyó, en lo esencial, la materia de un curso profesado por nosotros en los años 1914-1915. Invitados a publicar nuestras lecciones, no hemos querido despojarlas completamente de su aspecto escolástico. Especialmente, el método de exposición a que nos hemos atendido recuerda una preocupación pedagógica que inspiró el plan de las lecciones orales.

Permítasenos explicarnos brevemente —y excusarnos, si hay lugar a ello.

Hablando de una manera absoluta, nos habría resultado más fácil escribir directamente un tratado sistemático de epistemología. No sería difícil recoger en nuestros volúmenes sus trazos principales. Pero hemos temido que una exposición estrictamente científica, planteando de entrada las cuestiones con todo su rigor sutil, desconcertase quizá a cierto grupo de lectores a los que preferentemente nos dirigíamos. Parecía mejor combinar pacientemente la historia progresiva de los problemas con su solución teórica, cada vez más completa. Hemos experimentado en nuestra enseñanza las ventajas de este método: recorriendo una a una las grandes etapas de la especulación filosófica, el espíritu es gradualmente conducido, con un mínimo de esfuerzo, a captar con exactitud no sólo los momentos sucesivos, cada vez más complejos, de este pensamiento en evolución, sino también los elementos definitivos que encierra. Por lo demás, toda manera de proceder tiene sus inconvenientes: la que adoptamos presentará, al lado de indiscutibles ventajas, el inconveniente de imponernos un paso más lento.

Obvio es decir que elegiremos con una escrupulosa exactitud los datos históricos de que hagamos uso. Sin embargo, excederíamos nuestra intención si pretendiésemos reconstruir, en su sistematismo, todas las fases cronológicas del problema del conocimiento. *Nuestra obra no es de índole histórica.*

Una historia completa y exhaustiva —aun en el caso de que tuviésemos competencia para escribirla— presentaría demasiadas sinuosidades para servir, con verdadera utilidad, de ilustración a nuestra demostración teórica; pues el movimiento concreto de las ideas, aunque en conjunto obedece al impulso regular de algunas corrientes principales, se escapa siempre, lateralmente, a través de rodeos y recomienzos.

Tampoco tomaremos a la historia progresiva de las ideas filosóficas otra cosa que *las fases esenciales*, expresas en la obra de los pensadores más eminentes. Según un encadenamiento a la vez lógico e histórico, nos presentarán *una serie verdaderamente típica de actitudes* ante el problema fundamental de la epistemología. En beneficio de la objetividad, para evitar las sorpresas de una reducción exagerada, consagraremos a cada una de estas actitudes típicas una breve *monografía*. La misma sucesión de las monografías, sumariamente unidas entre sí, llevará poco a poco al corazón del problema del conocimiento, y, en consecuencia, por eliminación de las soluciones inconsistentes o incompletas, sugerirá la única solución posible: la que ampliamente desarrollaremos en los últimos fascículos de esta obra.

Nos hemos impuesto la obligación de releer, en atención a este trabajo, todas las obras que analizamos, para poder así escribir cada estudio parcial bajo la impresión inmediata de los textos originales a ellos conducentes. Y nos esforzamos también, en nuestras exposiciones, por no sobrepasar —salvo con muy escasas y ocasionales referencias— el momento de evolución propio de cada sistema.

N. B.—Dos palabras sobre la bibliografía de nuestro tema. Es inmensa; hasta tal punto, que sería insensato, en una obra como ésta, pretender mencionar todos los libros y memorias que hayan podido influir en nuestro pensamiento desde el comienzo, lejano ya, de nuestros estudios filosóficos. Reconociendo globalmente nuestra deuda, nos permitimos remitir, para la lista de nuestros acreedores, a las *bibliografías generales* más conocidas, por ejemplo, a las indicaciones copiosas (aunque incompletas) de las últimas ediciones, en cinco volúmenes, de la *Historia de la Filosofía* de Ueberweg-Heinze (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin).

Ya que conviene adoptar un sistema bibliográfico coherente, no citaremos, en principio, más que obras originales de filósofos. Y

omitiremos deliberadamente cualquier otra referencia, salvo el caso excepcional en que alguna razón muy calificada, o una preocupación de honestidad literaria, nos exigieran apartarnos de esta regla. En consecuencia, habremos de renunciar al placer de mencionar muchos trabajos estimabilísimos que cabría esperar ver citados al pie de nuestras páginas; pero puestos en este camino, ¿cómo podríamos, sin faltar a la lógica, dispensarnos de citar una gran cantidad de trabajos que tienen títulos bibliográficos equivalentes? Se comprenderá que hayamos retrocedido ante esta nueva ampliación de nuestros volúmenes ya demasiado frondosos.

LIBRO PRIMERO

EL DESPERTAR DEL ESPIRITU CRITICO EN LA  
FILOSOFIA GRIEGA: EL ESCEPTICISMO ANTIGUO  
Y LA CRITICA DE LA AFIRMACION

## CAPÍTULO PRIMERO

### HACIA UNA PRIMERA CRISIS DE LA CERTEZA

De los mitos religiosos y de las antiguas cosmogonías poéticas surgieron, en la aurora de la civilización griega, las primeras «cosmologías». Es un hecho que las curiosidades primitivas del espíritu humano, tanto en el individuo como en la raza, no son, en modo alguno, precavidas ni críticas; completamente orientadas al «objeto», muéstranse, incluso, extrañamente despreocupadas del sujeto cognoscente. Entre los griegos, como en todas partes, la especulación naciente fué acaparada por un objeto único: la Naturaleza, la Naturaleza que se va desnudando, poco a poco, del velo encantador de las mitologías, y es entregada a la disección racional.

En los iniciadores de la filosofía griega, esta predilección por los problemas cosmológicos descansa en un dogmatismo realista, tanto más firme cuanto que es inconsciente. El valor absoluto de la afirmación objetiva no es aún puesto en duda bajo ningún concepto. Y la afirmación misma se vincula a todo contenido de pensamiento suministrado por la experiencia, con el único requisito de una cierta organización de este contenido. La filosofía sigue de este modo, sin demasiado esfuerzo, la doble tendencia natural del espíritu a afirmar y a unificar.

Mientras la tendencia unificadora del espíritu se ejerció, episódicamente, sobre unidades parciales, pudieron formularse los sistemas filosóficos más opuestos, sin que por ello se perturbara gravemente la serenidad del realismo antiguo (período jónico). Pero llegó un momento en que sobre las unidades secundarias se destacó la unidad primordial y universal del ser.

La razón humana tuvo entonces como un deslumbramiento: sin dejar el apoyo del realismo, vaciló, por así decirlo. ¿No representaba acaso el «ser», en el objeto del conocimiento, tanto la multiplicidad cambiante cuanto la unidad inmutable? El conflicto de la unidad y la multiplicidad surgía en el corazón mismo de la afirmación necesaria. Se creyó necesario arrojar lastre, sacrificar una parte del contenido del conocimiento, y cada cual optó por una cosa.

Fiel a los datos inmediatos de la experiencia, Heráclito asume la multiplicidad y el movimiento, renunciando, con ello, a la unidad inmutable del «ser». Casi en la misma época, Parménides se decide por el «ser» homogéneo e inmóvil, relegando de esta suerte al dominio de la pura apariencia todo lo mutable y todo lo múltiple. Y para colmo, Zenón de Elea, discípulo de Parménides, parece como si se dedicara a aumentar todavía el desconcierto de la pobre razón espontánea, encandilándola con sus deslumbrantes paradojas sobre la irrealidad del cambio. Era, bajo todos los aspectos, el fracaso del sentido común, la desconfianza de la razón refleja en la razón espontánea.

Por otra parte, este escándalo de la razón se agravaba aun, como consecuencia de la penosa impresión producida por la excesiva multiplicación de los sistemas cosmológicos, que en los más diversos sentidos solicitaban la aprobación del filósofo y del pensador. No carecían, ciertamente, de ingenio y audacia. Desdeñando lo mismo las tradiciones que las opiniones comunes, descomponían el mundo para reconstruirlo más ordenadamente. Y la diversidad,

tanto de los materiales analizados cuanto de los edificios sintéticos, no dejaba de ser desconcertante. De Heráclito a Empédocles, de Empédocles a Anaxágoras, de Anaxágoras a Leucipo y Demócrito, la razón revoloteaba, por así decirlo, al azar, sin aquietarse definitivamente en ningún sitio. Para comprender la penetración del pensamiento griego, tan realista no obstante, por una primera crisis de la certeza, es necesario tener a la vez en cuenta todas estas circunstancias. El terreno estaba preparado para el *escepticismo*.

## CAPÍTULO II

### LA CRISIS: EL ESCEPTICISMO DE LOS SOFISTAS

#### § 1.—CARACTERES DE LA SOFÍSTICA

Las circunstancias que se acaban de recordar habían arruinado en muchos espíritus la confianza en la verdad filosófica: esta confianza, tan robusta al principio, había cedido el puesto, en los que guardaban en el corazón el amor a la verdad, a la perplejidad inquisitiva o la duda desalentada, pero, en otros, sólo a un escepticismo fácil y desdeñoso, que proclamaba, sin lamentarse, la inanidad del esfuerzo especulativo. Entre estos últimos, sobre todo, se reclutó la Sofística (a partir de la mitad del siglo V antes de Jesucristo).

La actitud del sofista no estaba inspirada solamente por móviles intelectuales y por escrúpulos de epistemología. El sofista sabía perfectamente que, al lado de la especulación, se ofrecen o se imponen los fines prácticos. Su escepticismo teórico se reforzaba con un pragmatismo muy consciente y osado; libre, incluso, de las trabas morales de la verdad. Y esta disposición activa encontraba en las circunstancias políticas y sociales un campo de aplicación excepcionalmente favorable. En efecto, en el seno de las

democracias que nacían a la vida política y en medio de la decadencia general de las tradiciones, ¿no era lo más oportuno —o, por lo menos, lo más urgente— aprender los secretos de la acción hábil, el arte de captar el favor del público, de actuar sobre los sentimientos y las persuasiones de los auditorios que por doquier se ofrecían a los oradores?

Al principio, el sofista fué un sabio a la manera griega, es decir, un hombre hábil, pedagogo ambulante y profesor de virtud (σόφος, παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος), un orador que adiestraba a sus discípulos en la acción y en la palabra, que les hacía δεινοῦς πράττειν καὶ λέγειν. Pronto, maestros y discípulos, menos enemigos de la verdad que desentendidos de ella, llegaron a especular sobre la misma, no buscando su apariencia más que con el propósito de persuadir o deslumbrar. Merecen entonces el distintivo con que les estigmatiza Santo Tomás siguiendo a Aristóteles: «Ad aliud ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat» (*In libros XII Metaph.*, lib. IV, lect. 4). Ἡ γὰρ σοφιστικὴ, φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ... Περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. Ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὔσα δ' οὐ (Aristotelis *Metaphysica*, ed. Bekker, Γ, 1004 b, 18).

Después, de retórica utilitaria y escéptica, que ya era, la Sofística desciende aún más bajo: se convierte conscientemente, y así permanece bastante tiempo, en una especie de deporte dialéctico, un ejercicio de virtuosismo puro, de alta escuela, una parada ilusionista (ἐπίδειξις), en la cual los oradores en polémica defienden a capricho el pro y el contra. De estas charlatanerías de un pensamiento sin dignidad y sin consistencia pueden hallarse ejemplos,



referidos por Platón en el Eutidemo y por Aristóteles en los tratados de los Tópicos y de los Sofismas<sup>1</sup>.

Evidentemente, lo que aquí, en la Sofística, nos importa no es ni su aspecto utilitario ni su aspecto erístico, sino únicamente los elementos serios de escepticismo que encerraba. Sin embargo, era conveniente recordar el contexto en el que se encuadran, aunque no fuese más que para reducirlos a sus justas proporciones y para subrayar, por vez primera, el mentís que todo escepticismo teórico se ve infligir en el dominio del querer y de la acción. No lo dudemos, la vanidad o el interés inspiraban a estos sofistas «juicios de valor» perfectamente lúcidos, firmes y absolutos.

Como escepticismo radical, la Sofística constituye, al menos de palabra y de intención, la primera respuesta al problema total del conocimiento; respuesta apresurada y superficial a un problema que no estaba maduro todavía para la solución. Veamos un poco más de cerca cuál fué a punto fijo esta respuesta.

De lo que ella fué, en su fórmula explícita, nos da un precioso testimonio Aristóteles en el libro III (Γ) de su Metafísica, a partir del capítulo 3.

El escepticismo de los sofistas, como todo escepticismo propiamente dicho, consiste, no precisamente en desacreditar una porción más o menos amplia del campo del conocimiento humano (esto es cuestión de más o de menos y atañe únicamente a la materia del conocimiento), sino en *envolver con una irremediable y radical incertidumbre la legitimidad misma de la «afirmación»*, forma de

<sup>1</sup> Nos permitimos presentar a los sofistas con los rasgos que les atribuyen Platón y Aristóteles. Tal vez el cuadro esbozado por estos adversarios de la Sofística no tenga tanto el valor documental de una fotocopia cuanto el de una reconstitución fundada en la interpretación de fórmulas ambiguas y en la manifestación implacable de presupuestos latentes. El sofista nos interesa aquí no como una realidad histórica, sino como tipo intelectual.

toda verdad lógica; dicho de otra manera, tal escepticismo consiste en la duda profesada acerca del valor normativo del *primer principio* racional, el principio de identidad o de no contradicción. El escepticismo «material» no es más que un escepticismo parcial; por el contrario, el escepticismo «formal» es siempre un escepticismo total. Pero el escepticismo establecido por los sofistas era justamente ese escepticismo formal y total que recae sobre el «primer principio».

## § 2.—LA REFUTACIÓN DIRECTA DE LOS SOFISTAS POR ARISTÓTELES<sup>2</sup>

¿Cómo refutar un escepticismo semejante? En rigor, confiesa Aristóteles, no se le refuta, dado que no es posible un punto de partida para la demostración que habría que oponerle. No es posible demostrarlo *todo*, y si alguna cosa permanece indemostrable es, sin duda, un primer principio: «Ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀποδείξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι (Metaph., Γ, 1006 a, 8).

¿Qué hacer entonces? Pues, simplemente, provocar al escéptico a refutarse a sí propio, es decir, a manifestar a las claras que su pretendido escepticismo total no es más que un escepticismo parcial. El escéptico sofista, disputador por naturaleza y por educación, ciertamente se dejará coger en la trampa. Le domináis porque no puede hacer un gesto ni aventurar una palabra sin ponerse en flagrante contradicción con su tesis general. ¿Acepta la discusión? Será que ésta tiene un sentido. ¿Se entiende con vosotros sobre la significación de las palabras? Cuando habla de un

<sup>2</sup> Dentro de los dos grupos de argumentos que llenan los capítulos 4 y 5 de los *Metaph.*, Γ, elegiremos libremente algunas consideraciones que nos parecen fundamentales.

hombre, ¿no entiende un trirreme ni una muralla? En tal caso, admite que la significación de las palabras no es totalmente arbitraria. Admite, pues, aplicaciones del primer principio; confiesa que éste, en cuanto principio formal, está a salvo. Toda la discusión se limitará, en adelante, a una extensión más o menos grande en el campo de las certezas. Habéis dominado a vuestro escéptico (*Met.*, I. c.).

Pero, ¿y si el escéptico, dejando de hacer el sofista, no dice nada, no opina en ningún sentido, acepta pasivamente el sí y el no, se abstiene...? En tal caso, ¿para qué discutir con él? No os contradice. ¿Es que acaso se razona un capricho? Γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ἢ μὴ ἔχει· ὅμοιος γὰρ φουτῶ ὁ τοιοῦτος ἢ τοιοῦτος ἦδη (*Ibid.*, 13).

En realidad, esta humorada no halla jamás a su destinatario, porque un hombre no se reduce nunca a esa inerte pasividad. «¿Por qué [el sofista], por la madrugada, se encamina a Megara, en lugar de quedarse tendido, simplemente soñando que se va? ¿Por qué no corre desde el alba a tirarse a un pozo o a un precipicio? ¿Por qué parece, por el contrario, temer hundirse en él, si da lo mismo juzgar que ello sea una desgracia o una ventura?» (*Ibid.*, 1008 b, 14). «Nadie hay, concluye Aristóteles, que no parezca temer ciertas eventualidades y aceptar otras. También consta que todos juzgan simple y absolutamente, si no de la totalidad de las cosas, al menos de lo que en ellas es ventajoso o perjudicial» (*Ibid.*, 24).

Traduzcamos, con una fórmula más general, esta última observación de Aristóteles: *la afirmación objetiva es inevitable en el orden de los fines.*

No hay, por lo tanto, escepticismo total. Cabe, ciertamente, de un modo puramente nominal, eludir la afirmación o dudar del primer principio: todo se puede decir, pero por fortuna no todo se puede, igualmente, pensar; y este desquite del pensamiento

profundo, respecto del engaño de la expresión, resplandece en toda la conducta del escéptico.

En suma, el escéptico, si dogmatiza, es decir, si niega la verdad o profesa la duda, se refuta cruelmente a sí mismo.

Si se limita a una actitud pasiva, miente, consciente o inconscientemente, a la vida, la cual le empuja de un modo irresistible hacia adelante, por el camino de la afirmación y de la acción: cada uno de sus deseos o de sus actos es un mentís a su actitud teórica; posteriormente diremos, con más rigor, que su misma actitud destruye la significación superficial que al principio parece revestir.

Tal es la refutación general que del escepticismo de los sofistas hace Aristóteles. Se la podría profundizar o adaptar a otras circunstancias históricas, pero no creemos que sea posible añadirle nada esencial.

### § 3.—LA ETIOLOGÍA Y EL TRATAMIENTO DE LA SOFÍSTICA, SEGÚN ARISTÓTELES

¿Se limitará la tarea del filósofo a acorrallar a un adversario? Aristóteles no lo cree; tras haber obligado al sofista, o, más generalmente, al escéptico, a rendir, de buen o mal grado, un homenaje mínimo, pero esencial, a la verdad, preocupase por descubrir las fuentes esterilizantes que alimentaron su duda: lo cual era hacer (desde el punto de vista filosófico, se entiende) la etiología del mal para preparar su remedio. Ahora bien, la fuente del mal fué hallada en el arriesgado dogmatismo de las metafísicas en curso.

Ante todo, hay que distinguir dos clases de escépticos: en primer lugar, los escépticos de parada, los que se valen de su escepticismo como de un arma desleal en la discusión, los cuales profesan la duda sobre el primer principio «solum [causa orationis], id est,

ex quadam protervia, volentes huiusmodi rationes impossibiles sustinere propter seipsas, quia contraria earum demonstrari non possunt» (Santo Tomás, *In Met.*, lib. IV, lect 10). Tales escépticos, sofistas obstinados, deben ser reducidos, no tanto por la persuasión cuanto por la fuerza de la dialéctica que los desenmascara: οἱ δὲ βίας (δέονται) (*Met.*, Γ, 1009 a, 18). Pero hay también escépticos de buena fe, cuya duda es sincera: dudan como consecuencia de malas interpretaciones, por ignorancia; su ignorancia es curable: τούτων εὐλατος ἡ ἀγνοία (*Ibid.*). Si su espíritu está desviado, su lenguaje no está pervertido: cabe actuar sobre ellos por persuasión, descubriéndoles las causas profundas de su error.

Es interesante señalar las dos principales fuentes de escepticismo «honesto», indicadas por Aristóteles. Pues más tarde las volveremos a encontrar, siempre surgentes: sólo una crítica acabada del conocimiento las secaría para siempre (reconciliando, en una síntesis superior, el ontologismo eleático con el empirismo heraclíteo.—Véanse, a continuación, los libros II y III).

Para muchos de estos escépticos, amigos, en el fondo, de la verdad, el obstáculo fué la noción del movimiento o, si se quiere, la del «devenir». Lo que deviene —así razonan con Anaxágoras, Demócrito y otros— en tanto que deviene, no es. Ahora bien, el no ser no puede elevarse al ser. Por consiguiente, nada deviene que no sea preexistente a su propio devenir. Lo que equivale a afirmar que el devenir no hace sino manifestar al ser. Pero el devenir, el cambio, desemboca en los más opuestos términos, y ello en el mismo objeto. En consecuencia, este objeto precontenía, a la vez, estos elementos opuestos. ¿No es necesario, incluso, extender más esta proposición y decir, con Anaxágoras, que todo está en todo? Tal es la razón por la que lógicamente se impone a nuestro asentimiento la coexistencia de los contradictorios y de los contrarios.

¿Qué responde Aristóteles? Que en parte es verdad. El ser que

deviene debe, en cierta manera, preexistirse a sí mismo: nuestra inteligencia se niega a extraer el ser del puro no ser; la afirmación, de la pura negación. Pero el «ser» objeto positivo de mi inteligencia, el ser puesto por mi afirmación, comprende, además del acto de ser, la potencia de ser, la «potencialidad», es decir, una relación objetiva al acto o al ser propiamente dicho. De suerte que el devenir no es, como se le suponía, una mezcla contradictoria, sea de nada y ser, sea de actos contrarios que, lógicamente, se destruyen entre sí, sino una asociación complementaria y progresiva de potencia de ser y acto de ser, de tal manera que la una limita al otro... (Véase el comentario de Santo Tomás, *In Met.*, lib. IV, lect. 10).

Esta respuesta, que supone una metafísica completa del ser y del devenir, encubre profundidades de las que el propio Aristóteles tal vez no tuvo conciencia. De ella nos habremos de acordar cuando, al acabar de exponer el problema de lo Uno y lo Múltiple, nos sea preciso, con Santo Tomás y con los filósofos contemporáneos nuestros, denunciar el carácter ficticio, ilusorio, de la idea de la nada<sup>3</sup>. Pero no anticipemos.

Una segunda categoría de espíritus, sinceros por lo demás, llegan a la duda como consecuencia de sus prejuicios empiristas. Son fenomenistas antes de que se usara este título. En el fondo de su pensamiento se descubre siempre una confusión entre los sentidos y la inteligencia. De hecho, no conciben más objetos que los que son sensibles y sensiblemente percibidos. Su tesis, puesta por Aristóteles bajo el patrocinio de Protágoras, es que la verdad no excede a las apariencias: ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια (*Met.*, Γ, 1009 a, 38).

<sup>3</sup> Porque no «pensamos» verdaderamente la «nada» o, mejor, porque no la pensamos más que como «potencia de ser» o como «alteridad» que limita seres particulares. Véase más adelante, en este mismo Cuaderno, el libro II, o bien el Cuaderno V.

¿Pero cómo sería posible una «verdad» de las apariencias? Nada tan variable, tan contradictorio incluso, de sujeto a sujeto, de hombre a hombre, como los gustos, las apreciaciones, las opiniones. Cada uno de nosotros cambia también respecto de ellos: el manjar que parecía dulce cuando se disfrutaba de salud, resulta amargo al paladar enfermo. Pues una masa de circunstancias extrínsecas al objeto modifican el juicio que acerca de él hacemos: nuestra mayor o menor cantidad de ciencia y de prudencia, nuestro estado de salud, la vigilia o el sueño, la proximidad o la lejanía... ¿Por qué, entre los juicios opuestos sobre un mismo objeto, dar preferencia a unos en vez de a otros? En medio de una tan irremediable diversidad, sólo es posible desesperar de la filosofía: pues buscar la verdad es querer coger pájaros al vuelo (*Ibid.*, 1009 b, 38). Todas las apariencias son verdaderas con el mismo título: lo cual es lo mismo que decir que la verdad es una quimera.

A este escepticismo desalentado dirige Aristóteles una homilía que comprende dos puntos principales.

Ante todo, en el propio terreno del empirismo, Aristóteles se esfuerza por restaurar una apreciación más justa de las apariencias sensibles. Considerándolas rectamente, no es preciso que se expresen en juicios contradictorios. Para cada discordancia traducida en el juicio de experiencia, se puede registrar, o suponer, una diferencia objetiva que da su clave: transformación real del objeto, modificación real del sujeto, alteración real del órgano sensible o de las circunstancias de la sensación, y así en todo lo demás. En favor de la objeción escéptica, la instancia decisiva —cabe afirmarlo sin temor a ser desmentido— no ha sido nunca dada. El escepticismo carece, pues, por lo menos, de base experimental.

A continuación, el filósofo llega hasta la raíz del mal: el empirismo fenomenista; como si hubiese advertido, al menos vagamente, que la justificación de nuestras certezas empíricas por la

cohesión de la experiencia sola es radicalmente insuficiente y, a pesar de todo, precaria.

El punto de vista empirista —hace observar Aristóteles— falsea toda la perspectiva natural de nuestro conocimiento. En efecto, la afirmación, en nuestros juicios espontáneos, pone categorías de objetos que son distintas de las cosas sensibles. Además, aun en las mismas cosas sensibles, la afirmación atañe no sólo al cambio cuantitativo o cualitativo, sino a la permanencia específica: ¿qué hace, pues, el empirista con los «praedicata substantialia»? ¿Prenderá que todos los predicados sean accidentales? *Εἰ... πάντα κατὰ συμβεβηχὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καὶ οὐ... Ἀνάγκη ἄρα εἰς ἀπειρον ἵέναι* (*Ibid.*, 1007 a, 33).

Por último, el objetante debe, en buena lógica, negarse en absoluto a reconocer un objeto real en la sensación: el juicio, según él, no atañe realmente más que a la apariencia, es decir, a la sensación actual. Pero todo el mundo admitirá que la sensación, lejos de ser espontánea, es «pasiva» y supone, por tanto, un agente distinto del sentido, un «movens». Y este «movens» es, de derecho, anterior al sentido al que afecta: *τὸ γὰρ κινεῖν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι* (*Ibid.*, 1010 b, 37). Si se suprime el sentido, no se suprime aún su estímulo externo, su objeto; y si se pretende que el estímulo recibido, el *sensibile in actu*, por ser idéntico a la sensación, nace y desaparece con ella, es evidente, al menos, que el *sensibile in potentia*, la realidad en sí del objeto sensible, subsiste independientemente de la sensación actual y subjetiva (cfr. el Comentario de Santo Tomás, *in eundem locum*).

Se habrá notado que Aristóteles, en esta refutación del empirismo, se coloca de golpe, sin ninguna precaución oratoria, en el punto de vista realista. Que hay objetos que están fuera de nosotros y que entran en relación con nuestra inteligencia por el intermediario de la sensación, es un presupuesto al que él no considera ligado a ninguna clase de contexto. De hecho, los escépti-

cos, cuyo tratamiento emprende, partían del mismo presupuesto realista: los ejemplos que proponen, en sus objeciones, postulan no solamente la existencia de un mundo exterior, sino lo que es más: la existencia de objetos permanentes. Niegan la coherencia del pensamiento sin poner en discusión el carácter absoluto de lo real. Pues estos primeros escépticos no eran todavía relativistas; eran, más que nada, realistas inconsecuentes. Más tarde encontraremos verdaderos relativistas; pero éstos no serán ya escépticos tan ingenuamente radicales como sus lejanos precursores y se cuidarán mucho de negar toda coherencia del pensamiento. En vez de rechazar en bloque, atolondradamente, el primer principio, discernirán su valor: reconocerán en él la norma esencial del pensamiento como tal, lo que equivale a decir: la norma de los objetos correspondientes, *si los hay*. En cambio, el nudo del problema del conocimiento consistirá para ellos en saber si nuestro pensamiento capta algo absoluto, y si lo hace en los mismos fenómenos o más allá de éstos.

Pero antes de llegar a esta posición más elaborada del problema nos quedan por recorrer no pocas etapas llenas de titubeos.

### CAPÍTULO III

#### EL ESCEPTICISMO POST-ARISTOTELICO

##### § 1.—LOS FRUTOS DE LA CONTROVERSIA CON LOS SOFISTAS

La Sofística, a pesar de sus incoherencias, fué un factor de progreso en la filosofía. Representaba tendencias nuevas y planteaba problemas a los que hay que considerar enteramente básicos. Por otra parte, entre sus adversarios se encontraron hombres capaces de asimilar las tendencias bien orientadas y de dominar los problemas planteados; nos referimos, sobre todo, a Sócrates, Platón y Aristóteles.

Y, sobre todo, el surgimiento de las escuelas sofistas no era más que un episodio de esa lenta evolución que llevaba el interés especulativo desde el objeto hasta el sujeto: porque el objetivismo rectilíneo no hubiera podido ser escéptico. De un solo golpe abríase ampliamente el acceso no sólo a la crítica, sino a la psicología y la moral. Se sabe hasta qué punto Sócrates (hacia 470-399), que por lo demás agobiaba a los sofistas con su ironía, supo comprender y utilizar esta tendencia básica, a la que precisamente éstos amenazaban sofocar después de haber sido llevados por ella. Del *Γνωθι σεαυτόν* hizo su punto de partida; del Bien

absoluto, del valor moral, hizo la clave de bóveda de su enseñanza. Platón (427-347) y Aristóteles (384-322) le continúan en esto: el lugar que el conocimiento del sujeto y la finalidad moral ocupan en su metafísica, corresponde a la importancia epistemológica de estos puntos de vista. En lo sucesivo, al lado de una «metafísica del objeto exterior», se impuso una «metafísica del sujeto».

En segundo lugar, la Sofística determinó, por reacción, un afinamiento y una precisión mayor de la dialéctica dentro de los cuadros del realismo tradicional. Basta recordar brevemente las primeras y decisivas manifestaciones de una lógica que toma conciencia de sí misma: la mayéutica socrática, que es una criba de los conceptos; la *διαλεκτική πορεία* de Platón, que es, al mismo tiempo, una odisea metafísica; la silogística de Aristóteles, muy distante, también, de no constituir más que un simple capítulo de metodología formal, una especie de lógica de la identidad o logicística, como obras similares y posteriores lo podrían hacer suponer. Todo el edificio lógico de la gran tríada socrática mantiene un contacto muy estrecho con la metafísica que lo sostiene en la base. «El arte de pensar» no vale, a los ojos de Aristóteles, sino en la medida en que se amolda a la estructura del ser; sólo entonces se hace el instrumento legítimo de la *ἐπιστήμη*, de la verdadera ciencia. El «primer principio» de la Lógica es también el «primer principio» de la Metafísica.

Por último, Platón y, sobre todo, Aristóteles tuvieron claramente conciencia de que el problema del conocimiento, suscitado por los sofistas, no admitía soluciones parciales. Cabe, ciertamente, oponer sutileza a sutileza, reducir a un adversario al silencio. Pero este procedimiento de controversia no ataca la raíz del error; más arriba hemos visto a Aristóteles buscar las causas de la duda e intentar el tratamiento del escéptico haciéndole palpar los presupuestos metafísicos erróneos de su actitud. Estos presupuestos existen siempre, pues cada cual tiene su metafísica, por rudimentaria

que sea. Y si cada cual tiene su metafísica, lo que interesa es elegir la buena. Esta elección debe ser posible, pues toda metafísica falsa se hunde en la contradicción. También es preciso saber reconocer esta contradicción, que pueda disimularse bajo algunas apariencias, y por otra parte hay que evitar el verla donde no la hay. ¿Cómo garantizarse, pues, eficazmente contra la engañosa seguridad de las soluciones parciales y contra la exclusión precipitada de las soluciones incompletas? Únicamente —y aquí se halla, a nuestro parecer, la principal originalidad de Aristóteles en su refutación de los sofistas— llevando la sistematización filosófica hasta la unidad total de una «filosofía primera», de una *πρώτη φιλοσοφία*. En ella vendrán necesariamente a unirse las formas originales del pensamiento y las relaciones primordiales del ser. Porque el ser es el alfa y la omega, tanto del espíritu cuanto de las cosas<sup>1</sup>. Dicho de otra manera: una Crítica realista del conocimiento exige una solución completa de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple. Volveremos sobre esta exigencia en capítulos próximos. Aristóteles alcanza así, de un salto y como por instinto, conclusiones que volveremos a encontrar más tarde, al cabo de largos rodeos de la crítica. ¿Ha ganado con ello la partida al escepticismo y al relativismo de todas las formas y de todas las épocas? Tal vez de derecho y virtualmente. No de hecho; pues ante problemas apenas esbozados no tuvo la ocasión de desplegar, ni aun de sospechar, toda la riqueza y toda la fuerza imperiosa de su filosofía.

Sin duda —cabría objetarle—, si yo admito vuestros presupuestos, me quedo a merced vuestra. La metafísica que proponéis

<sup>1</sup> Esta afirmación no ofrecerá ninguna dificultad a aquellos de nuestros lectores que tengan un conocimiento directo de la Metafísica de Aristóteles. Por lo demás, trataremos de ella con mayor detenimiento en el libro II.

es coherente y comprensiva; pero la imponéis dogmáticamente; con la misma desenvoltura que empleáis en afirmarla, yo objeto:

1.º Que debo profesar una metafísica propiamente dicha. La afirmación de lo que fuere, después de todo, depende de mi voluntad. Interpretáis erróneamente mis actos exteriores: en realidad, no quiero nada, me abstengo, omito juzgar... Es usted muy dueño de estimar que con ello descendo al nivel «de un vegetal» (*ὁμοίος φυτῷ*).

2.º Que aun en el supuesto de que yo afirme necesariamente algo, mi afirmación debe alcanzar el *ser*, que se pone en cuestión en vuestra *πρώτη φιλοσοφία*; o, con otras palabras, debe alcanzar un valor objetivo absoluto. Yo no juzgo más que acerca de lo relativo y dentro de lo relativo... ¿Quién podría decirme si el ser del pensamiento y el ser de las cosas se unen verdaderamente?

La primera objeción —la única que debimos examinar ahora— fué la del escepticismo antiguo llegado a su madurez, es decir, la del *Pirronismo* y la de la *Nueva Academia*.

La segunda objeción se muestra ya vagamente en el escepticismo antiguo, en el cual aparece, por otra parte, en un contexto demasiado pueril o muy poco ajustado para hacerla ver. Pero llegará a ser el punto de vista característico del verdadero escepticismo moderno —que no es completamente, ni aun en la intención, un escepticismo total—, o sea, del *relativismo*.

Veamos rápidamente lo que fué el escepticismo griego del período postaristotélico.

## § 2.—EL PROBLEMA DE LA ATARAXIA Y EL PIRRONISMO

Los *maxima* se sostienen con dificultad. A la elevación súbita del pensamiento filosófico, provocada por un Platón y un Aristóteles, sucedió una fase descendente, una crisis de agotamiento, cabría decir.

En virtud de circunstancias que no hemos de analizar aquí, las preocupaciones se habían hecho más exclusivamente individualistas, más ligadas a los problemas psicológicos y morales concernientes a la felicidad personal. Y por desgracia, en la misma época el horizonte especulativo se había estrechado. Los herederos directos de Aristóteles, representantes auténticos de la escuela peripatética, se resignaban a perder lo que constituía el alto valor sintético de la doctrina del Maestro; si desarrollaban su dialéctica en el sentido formalista, si continuaban sin gran originalidad su física, cada vez comprendían menos esa *πρώτη φιλοσοφία*, que era, sin embargo, la unidad suprema y necesaria de todo el sistema, el coronamiento que le aseguraba su estabilidad y su cohesión. Basta, para tener la impresión viva de una disolución inminente, leer, en los fragmentos filosóficos que nos quedan de Teofrasto (muerto hacia el 288 a. de J. C.), discípulo, sin embargo, y amigo de Aristóteles, las objeciones promovidas contra puntos esenciales de la metafísica peripatética. Ahora bien, en la unidad sistemática de la filosofía aristotélica, el problema de la perfección y la felicidad personales tenía de antemano su lugar convenientemente señalado y su solución suficientemente comprensiva, ya que no enteramente acabada. ¿Qué ocurrió? «Al caer en el olvido la metafísica peripatética, conforme la idea de ese principio inmaterial del que todo lo había suspendido, se alejaba o se disipaba poco a poco como un vano fantasma la suerte del hombre; su perfección y su felicidad se quedaban completamente a merced de las opiniones y de las pasiones, presas de la agitación y del desorden al que está entregada la naturaleza. Pronto se vió también a Teofrasto considerar la vida como regida por la fortuna y no por la sabiduría y hacer depender enteramente del azar de las circunstancias exteriores la perfección y la felicidad. Todas las doctrinas nacidas en su tiempo pueden ser miradas como otros tantos intentos de escapar a una tan desalentadora conclusión. Todas se proponen

como fin principal el soberano bien, la felicidad del hombre: todas le dan por base la ausencia de preocupación, la imperturbabilidad, la *ataraxia* (RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tomo II, p. 71).

¿Pero cómo procurar al hombre esta felicidad pasiva o negativa, la única que él pueda, en lo sucesivo, pretender: la «*ataraxia*»?

En la solución de este problema práctico van a dividirse, durante siglos, las tres principales corrientes del pensamiento filosófico. El epicureísmo dará la respuesta sensista; el estoicismo, la respuesta voluntarista y monista. Pero ya antes el escepticismo pirrónico había formulado una respuesta muy particular.

Pirrón de Elis (muerto a los noventa años, hacia el 270), sin ser en modo alguno un sofista ni un oportunista, aparece, sin embargo, como el heredero espiritual del escepticismo de la antigua Sofística. Pirrón es, más que nada, un verdadero moralista: busca, ante todo, el camino de la felicidad y de la virtud. ¿Se inspiró acaso para señalarlo, según se pretende, en las místicas negativas de la India? Es posible; pero en las tradiciones filosóficas griegas tenía todos los antecedentes lógicos de su actitud.

Se conviene en que la felicidad consiste esencialmente, para el hombre, en la *ataraxia*: ἐν τῇ ἀπαθείᾳ; sequemos, pues, las fuentes de perturbación. En realidad, no hay más que una fuente profunda de perturbación: el *juicio absoluto* que hacemos acerca de la naturaleza de las cosas y acerca de su bondad o su malicia; de ahí nacen en nosotros los deseos y los temores que nos agitan. Pero de hecho, ¿qué sabemos de la naturaleza de las cosas, del «bien» y del «mal» en sí? Experimentamos apariencias y ajustamos a ellas nuestra conducta: eso es todo. Ahora bien, las apariencias son algo indiferente (ἀδιάφορον) con lo que el sabio no debe emocionarse. Aténgase, en la práctica, a aquellas apariencias que le permitan la igualdad del ánimo, la paz: esto, con otras pa-

labras, se llamará practicar la virtud. Pero, sobre todo, absténgase de lo que es la causa fatal de toda perturbación, es decir, de definir nada (οὐδὲν ὀρίζειν), de afirmar nada (ἀφασία), de preferir nada con una preferencia racional (οὐδὲν μᾶλλον [ἐχέειν]). El secreto de la felicidad, precisamente por ser ilusorios nuestros juicios, está en la suspensión de todo juicio que nos comprometa acerca del fondo de las cosas; es la ἐποχή. No digamos nunca: *esto es*; sino: *esto parece*. Obtendremos, de este modo, la *ataraxia*.

Tal fué, si cabe prestar crédito a Timón su discípulo, el moralismo escéptico de Pirrón. Observemos que presenta, entremezclados, dos aspectos que en rigor cabría dissociar: ante todo, una ascética negativista del espíritu, inspirada por el temor de la perturbación que resultaría del juicio; en segundo lugar, una afirmación de nuestra impotencia para conocer la realidad. Todo ello reforzado, por lo demás, con una especie de arte de utilizar las apariencias mismas para la obtención de la *ataraxia*.

La escuela pirrónica se extinguió pronto, para renacer, hacia el comienzo de la era cristiana, con Enesidemo y los neopirrónicos; en el intervalo su sucesión inmediata fué recogida por los fundadores de la Nueva Academia.

### § 3.—EL PROBABILISMO DE LA NUEVA ACADEMIA

Hacia el comienzo del siglo III a. de J. C., Arcesilao (315-241), reaccionando contra el dogmatismo exagerado de Zenón el Estoico, imprimió a la Academia una orientación francamente escéptica. La nueva escuela que así surgió no hacía gala, en modo alguno, del moralismo de Pirrón, sino que profesaba un escepticismo primordialmente especulativo. Lo que fuera a punto fijo la enseñanza de Arcesilao es cosa que no se sabe ni con entera certeza ni con mucho detalle. Parece seguro que preconizó la suspensión absoluta del juicio, la ἐποχή, negándose por lo demás a



expresar dogmáticamente la necesidad de esta actitud. No admitía que sacrificar la certeza racional fuese sacrificar la acción, pues según él la representación de las cosas puede hacer vacilar a nuestra voluntad sin ser tenida firmemente como objetiva. La verosimilitud o la probabilidad bastan para la dirección de nuestra vida práctica.

La figura de la Nueva Academia fué Carnéades (214-129), irreductible adversario del estoico Crisipo, igual que Arcesilao lo había sido de Zenón. Como su antecesor, resume toda actitud verdaderamente filosófica en la ἐποχή.

Sus reparos al juicio absoluto no tienen nada particularmente original: falta de criterio distintivo de lo verdadero y lo falso; imposibilidad de la demostración racional, que, so pena de ir al infinito, implica fatalmente una petición de principio; inanidad, por tanto, del saber y la afirmación: tal era el habitual bagaje escéptico, cuyo mejor ordenamiento es lo único que el escepticismo le debe.

Su originalidad reside ante todo en la teoría de la probabilidad, una verdadera «teoría de la práctica» para el uso de los escépticos. La idea de dirigir la acción según la probabilidad surge ya vagamente en los sofistas; en Arcesilao parece haberse afirmado más. Carnéades la elabora y sistematiza. La felicidad no se confunde con la suspensión de todo juicio: pues el mundo de las apariencias se impone a nuestra acción y, querámoslo o no, debemos contar con él; además, no todas las apariencias tienen la misma relación con la obtención de nuestro bien personal: a falta de valores ciertos, nos presentan, al menos, una escala de valores probables. El camino de la felicidad consistirá en buscar, para dejarnos guiar por ella, la probabilidad más grande. Existen tres grados principales de probabilidad: la simple verosimilitud (φαντασία πιθανή), la verosimilitud no contradicha, la coherencia

en la verosimilitud (φαντασία πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος) y, por último, la verosimilitud no sólo coherente, sino puesta a prueba en todos los sentidos, la que ha sido «mirada de arriba abajo» (φαντασία πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη).

Admitir una escala de valores probables era rectificar en favor de la verdad lógica y renegar del principio mismo del escepticismo. ¿Se dió cuenta de ello Carnéades? En cualquier caso, esta desviación, aunque pasara entonces desapercibida, no pudo escapar a la lógica inmanente de las causas históricas: desde este momento, la Nueva Academia se orientó hacia una metafísica ecléctica. El escepticismo —era infalible— pereció por haber querido organizarse.

#### § 4.—EL NEO-PIRRONISMO

El escepticismo resucitó más tarde bajo la forma de un pirronismo renovado. Encontramos aquí los nombres de Enesidemo (siglo I a. de J. C.) y Sexto Empírico (hacia el final del siglo II de la era cristiana). Nos bastará señalar brevemente su aportación original. En el fondo, se reduce a una codificación más amplia de las razones que mueven a dudar. Encuéntrase en los escritos de Sexto (sobre todo, en las Πυρρώνειαι Ὑποτυπώσεις), distribuidas según un cierto número de capítulos y títulos (τρόποι, τόποι, λόγοι) que parecen representar, en lo esencial, una tradición de escuela. En lugar de citar los diez tropos antiguos o solamente los cinco tropos de Agripa, que contienen toda la sustancia de los primeros, limitémonos a esta observación fundamental de Sexto: todos estos tropos no son más que manifestaciones de la relatividad del conocimiento humano, relatividad del conocimiento directo, sensible, que no se ajusta fielmente al objeto exterior; y al mismo tiempo, imposibilidad de un conocimiento absoluto de carácter deductivo; pues toda deducción, o se detiene en pre-

misas arbitrariamente puestas, o sube hasta el infinito en la demostración de las premisas, o postula la conclusión en las premisas mismas y constituye, por tanto, un círculo vicioso. Pero si todo conocimiento es puramente relativo, ¿qué actitud tomar, sino, siempre, la de la ἐποχή?

#### CAPÍTULO IV

#### APRECIACION GENERAL DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO

Lo esencial del escepticismo de la antigua sofística se vuelve a encontrar, de un modo más explícito y mejor coordinado, en el escepticismo del período post-aristotélico. Examinaremos, por tanto, solamente esta segunda fase del escepticismo antiguo.

Junto a modalidades secundarias, el punto de vista de los escépticos antiguos presenta *un solo rasgo verdaderamente característico*; intentemos separar este último de las *particularidades accidentales*.

##### § 1.—CRÍTICA DE LAS MODALIDADES SECUNDARIAS DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO

¿Es preciso detenerse en el *aspecto moral del pirronismo*? Como moralismo, el pirronismo fracasó rotundamente. Tenía que ocurrir así, pues cualquier escéptico que se proponga un fin concluye fatalmente en el fracaso, bien de su escepticismo, bien de su propósito.

Cualquiera que sea el fondo de las cosas y el alcance real de nuestro conocimiento, la ἐποχή, lejos de llegar a ser nunca un instru-

mento universal de felicidad, ni siquiera es soportable más que en pequeñas cosas, es decir, reducida a una simplificación apaciguadora de la vida, por disminución de las preocupaciones teóricas y por moderación de las pasiones turbulentas. Pero esta modesta *ἐποχή* apenas se parece a la *ἐποχή* del escepticismo total. Esta fué posible, aunque no procurase aún la ataraxia o la apatía (no digamos la felicidad) más que destruyéndose a sí misma, esto es, apoyándose en el dogmatismo negativo más audaz que quepa concebir: siendo cierto que nada es, me abstengo de establecer nada; ¡afirmo la nada! Pues si por acaso yo no estuviese cierto de que nada existe (y no puedo estar cierto de ello, sino deponiendo mi escepticismo), ¿quién me libraría de la obsesión del ser posible, tanto más inquietante cuanto más opaco e impenetrable me resultara su misterio? Y si no estoy seguro de que sea impenetrable —¿cómo, por lo demás, estaría cierto de ello, sin dogmatizar lo mismo que un realista cualquiera?—, si no me atrevo a degollar a mí mismo con esta fórmula brutal: «el ser es incognoscible», ¿podría, tal vez, sin una íntima turbación siempre renaciente, sin una lucha durísima y nunca victoriosa, reprimir continuamente el impulso de todo mi ser hacia esa probabilidad, hacia ese resplandor pálido y lejano, que no es, quizá, más que un engañoso fuego fatuo, pero que también puede ser que señale el umbral de la verdadera morada de mi inteligencia?

Dejemos el moralismo pirrónico; es harto claro que la *ἐποχή* total no constituye el secreto de la felicidad, ni siquiera el de la ataraxia.

¿Cabría, no obstante, justificar el pirronismo como actitud especulativa?

Desde este punto de vista, se confunde con el escepticismo de los siglos siguientes. De nuevo, junto al carácter esencial, que habrá que definir después, hállanse aquí rasgos secundarios. El más interesante es ese intento de compromiso, que más arriba hemos se-

ñalado, del principio escéptico con las exigencias de la vida y de la experiencia interna: nos referimos al «probabilismo» de Carnéades.

Este se había dado cuenta claramente de que la *ἐποχή* total suprime la volición, y deja entregada la acción humana a la caprichosa y tiránica inestabilidad del azar. Ahora bien, por toda nuestra conducta parece manifiesto que, por el contrario, reaccionamos de una manera activa sobre las «apariencias», que nos dejamos guiar no sólo por excitaciones oscuramente experimentadas, sino por una idea de «fin», por «fines» conscientes. Recuérdese que Aristóteles derivaba de ello una refutación del escepticismo.

Carnéades sacrifica todo lo que hace falta; y a este precio cree poder conciliar su escepticismo teórico con la experiencia interna de nuestras voliciones. Concede que apreciamos legítimamente la probabilidad respectiva de las apariencias, es decir, su relación más o menos probable con los fines subjetivos que intentamos. No siendo estas estimaciones otra cosa que juicios de probabilidad, dejarían intacto, en su opinión, el principio de la *ἐποχή*.

Sabemos qué mentís le deparó, de hecho, la metafísica ecléctica de sus sucesores. Veamos rápidamente si el hecho histórico era la expresión de una necesidad lógica.

En el juicio de probabilidad de los neoacadémicos se puede considerar el *objeto material* del juicio y además el *carácter mismo de la probabilidad*. Ante todo, el *objeto*, que debería ser, por lo menos, el siguiente: la existencia de una relación entre tal y cual categoría de apariencias y el logro de un fin perseguido. Ahora bien, admitir esta relación es postular una correspondencia objetiva y general (cuya ley exacta tal vez no nos es conocida) entre las apariencias antecedentes y el éxito de nuestra acción. Es suponer, tras las apariencias, una condición profunda que las orienta y que no es, a su vez, una apariencia. Hay, pues, algo absoluto, implícito en el objeto del juicio de probabilidad.

¿Y la *probabilidad* misma, a su vez? Considerando más de

cerca esta modalidad del juicio, adviértese que sobreentiende siempre un juicio cierto.

Expliquémonos con un ejemplo. Todos conocen el mito famoso de Hércules intimado a optar entre el placer y la virtud. Supongamos que el héroe perteneciese a la Nueva Academia. Las apariencias habrían cristalizado, a sus ojos, alrededor de dos centros principales: el deleite sensible y todo lo que él supone, y el seguimiento del bien moral y todo lo que éste implica. La segunda sistematización presentaba caracteres de coherencia y amplitud que la primera no ofrecía en el mismo grado. Hércules se decide en favor de la hipótesis que le parece a la vez πιθανή, ἀπερίσπαστος y περιωδευμένη; abraza la virtud.

Intentemos descomponer su opción en momentos lógicos.

¿Fué un simple impulso ciego? Evidentemente, no; Hércules compara, sopesa las probabilidades, delibera.

La opción tuvo, pues, antecedentes racionales. En último análisis, debieron reducirse a los siguientes:

1.º Un juicio *especulativo* de probabilidad: «es probable que la virtud tenga un valor, que el sistema aparente de los presupuestos y de las consecuencias de la virtud tenga alguna realidad».

2.º Un juicio *práctico*: «me conviene ajustar mi acción a esta probabilidad». Ahora bien, en el caso de una opción racional ambos juicios son *ciertos y absolutos*.

Concluyamos que Carnéades profesa —implícitamente— no sólo un probabilismo probable, no sólo un realismo probable, sino un realismo cierto. Desde el momento que reconoció, en el hombre, la presencia innegable de voliciones y acciones, su escepticismo se empañó; ningún probabilismo escéptico puede ser un escepticismo total.

Releguemos, pues, el escepticismo de la Nueva Academia a la clase abigarrada de los escepticismos parciales. Y es en ella también donde deberíamos situar a los neo-pirrónicos, si algún crédito

damos a su sistematización de los motivos que impulsan a dudar, a esos «tropos» tan abundantemente desarrollados e ilustrados en las Πυρρώνειαι Ὑποτυπώσεις de Sexto Empírico. Es, en efecto, poco conveniente para un escepticismo total justificarse con tantas razones. Ninguna podría ser lógicamente decisiva; y su acumulación tiene el valor de un procedimiento de intimidación de la razón especulativa. Agreguemos que se halla en estos tropos alguna anticipación de puntos de vista realmente críticos, pero que también se encuentra en ellos muchas puerilidades y paralogismos. El conjunto de la enciclopedia escéptica no los impone; si algo de ella debía parecernos inquietante, a dieciocho siglos de distancia, sería únicamente el principio fundamental de todo escepticismo, oculto en ese fárrago, como la chispa bajo el montón de ceniza.

## § 2.—CRÍTICA RADICAL DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO: LA NECESIDAD DE LA AFIRMACIÓN

¿Cuál es, pues, ese principio básico, vicio original de todo escepticismo sincero?

Lo hemos encontrado varias veces en las páginas anteriores, y Aristóteles lo había notado con una perfecta exactitud: es la duda sobre el «primer principio», con su consecuencia práctica, la ἐποχή; dicho de otra forma, es la supresión de la afirmación.

Si se tiene en cuenta el realismo latente o formal de toda la filosofía antigua, es decir, la identificación, prácticamente admitida, entre lo absoluto de la afirmación y lo absoluto del objeto, se comprende fácilmente por qué las refutaciones antiguas del escepticismo se limitan invariablemente a dos tipos que ya conocemos:

1.ª Se trata de resolver las antinomias o las contradicciones aparentes que parecían destruir la afirmación. Este fué el método de Sócrates: tras haber humillado en público, con una ironía hiriente, al «sofista» presuntuoso, aplícase a curar, en el sofista, al

«escéptico», ayudándole a corregir por sí mismo sus conceptos genéricos y específicos. Ordinariamente, en efecto, basta, para hacer desaparecer la contradicción, con volver a aplicar la razón a conceptos bien definidos. Este fué principalmente el método de Platón y luego el de Aristóteles, cuya íntegra metafísica, en virtud de la sistematización completa y coherente de los grandes puntos de vista racionales, debía sustraer la inteligencia humana a la tentación misma de capitular ante antinomias totalmente superadas. ¿Fué este fin alcanzado de hecho, o sólo de derecho? Por lo menos, quedaba puesto un principio de solución del problema crítico: el inventario completo y encadenado del objeto formal de nuestra inteligencia. La cuestión que se planteará es la de saber si este principio de solución es adecuado al problema.

2.<sup>a</sup> O bien, y ésta fué la segunda forma de las refutaciones, se sorprendía al escéptico en flagrante contradicción consigo mismo. Por una parte, profesa la *εποχή* y la suspensión de la voluntad que ella lleva consigo. Por otra parte, quiere y teme una infinidad de cosas; pero el querer y las tendencias racionales son otras tantas afirmaciones expresas o disimuladas. En suma, se hace ver al escéptico que afirma, aunque otra cosa diga.

¿Qué valían estos argumentos? Indudablemente, podían ser eficaces en algunos casos particulares. Si resolvéis todas las razones que me impulsaban a dudar, podré librarme de mi duda, sobre todo si me proponéis un sistema total y sin fisura que me proteja de antemano contra el escándalo de la contradicción. Pero aun garantizada la coherencia de mi pensamiento, ¿no me sigue siendo posible dudar? No tengo razón para dudar, ¿la tengo, acaso, para afirmar?; ¿no puedo encerrarme en una duda negativa? Estamos completamente de acuerdo en que la no contradicción no basta por sí sola para superar esa inercia inicial que sería una duda negativa universal. ¿Son realmente éstos, sin embargo, los términos del problema? ¿De veras encontramos, en el punto de partida de la meta-

física, una inteligencia puramente pasiva, totalmente indiferente al sí y al no, especie de superficie reflectora, limitada a registrar el bello orden de las imágenes que en ella se deslizan? Esta cuestión fundamental no tendrá una respuesta completa más que al término de nuestra indagación crítica.

Queda la segunda vía: extraerle despiadadamente la afirmación al propio escéptico. Porque el escéptico «quiere»; y la afirmación es inevitable en el reino de las voliciones, ya que en cada volición se pone, implícita o explícitamente, un fin y un orden de medios para este fin. Sin duda, nuevamente este procedimiento de refutación puede ser eficaz, mostrándome con múltiples ejemplos la vaciedad práctica de mi escepticismo. ¿Pero qué se me responderá si me arrepiento y depongo una a una todas esas voliciones parciales que se me habían escapado en mi atolondramiento? Mientras mi contradictor me oponga fines particulares, logro escaparme de él, sacrificando alternativamente esos fines secundarios, para replegarme en la seguridad de la *εποχή*. Para acorralarme hasta el punto de hacerme retractar de mi vida, tendría que hacerme ver en mis actitudes un fin tan universal, tan inherente a mí mismo, que no me fuera posible negarlo. Ahora bien, no me mantengo verdaderamente en ninguna actitud, no me decido por ningún fin concreto: *me abstengo*.

Usted, enemigo de la contradicción lógica, me habrá convencido el día en que me demuestre que abstenerme de querer es querer, que «nolle est velle...».

De esto se trata, precisamente. El escéptico a la manera antigua quedará completamente refutado cuando se demuestre que quiere y, por tanto, que afirma, no a pesar de ser escéptico, sino justamente por serlo.

Y, de hecho, la actitud escéptica es esencialmente afirmativa; cabe demostrarlo.

Bastará, para ello, recordar un simple dato de experiencia inter-

na: la abstención de todo juicio y de toda volición, aun suponiéndola posible, no sería, ciertamente, una actitud fácil de tomar y de mantener. Exigiría una continua represión de veleidades nacientes, una tensión frente a sollicitaciones renovadas. Porque no cabe disimular que la tendencia natural de nuestro espíritu es afirmar, y el movimiento espontáneo de nuestra voluntad se dirige a continuar la afirmación por medio de la acción. Resistir a este impulso íntimo y permanente no es abandonarse a una pasividad completa, a una absoluta inactividad; antes bien, es reaccionar violentamente contra sí mismo, en virtud de una decisión precisa y firme; es querer fuertemente no obrar; es abatir el impulso afirmativo de la inteligencia por medio de una afirmación más fundamental todavía y más intransigente. Para ello es preciso querer no querer nada y afirmarse a sí mismo no sólo que no se quiere nada, sino incluso, de un modo fatal, que es mejor no querer nada. «Saber que nada se quiere —escribe M. Maurice Blondel, a propósito del diletantismo o esteticismo escéptico— es no querer nada. Y "yo no quiero querer", *nolo velle*, se traduce inmediatamente, en el lenguaje de la reflexión, con estas dos palabras: "quiero no querer", *volo nolle*. A menos de violentar las leyes de la conciencia, no la moral, sino la psicológica, y de encubrir bajo una sutileza puramente verbal la verdad de las cosas, sólo el sentimiento de una ausencia de voluntad implica la idea de una voluntad que no quiere y que abdica» (*L'Action*, París, 1893, p. 12).

Nuestras facultades nos son dadas, por naturaleza, en ejercicio espontáneo, en movimiento. La *ἐποχή* representa la paralización brutal que habríamos de imponernos a nosotros mismos por un esfuerzo reflejo y concentrado. Este esfuerzo es necesariamente un esfuerzo voluntario; es, por lo tanto, el seguimiento de un «fin» que adoptamos. ¿Cuál? Cuando suspendemos nuestro juicio, en casos particulares, nos es fácil siempre definir el fin más universal, o más querido, al que sacrificamos fines secundarios o menos atrac-

tivos; todas nuestras desconfianzas racionales: la prudencia al afirmar, la vacilación al concluir, incluso los escepticismos parciales, no hacen sino resumir la lista de los fines admitidos por nosotros. La *ἐποχή* del escepticismo universal es un monstruoso intento de suprimir la finalidad misma. Mas para este intento voluntario se necesita un punto de apoyo; y he aquí el desquite de las cosas: ese punto de apoyo es necesariamente un «fin» también, un fin *cualquiera*, erigido no sólo en fin último, sino en fin exclusivo. El escepticismo se ofrece, en su misma pretensión de evitar todo dogmatismo, como el más enojoso y estrecho dogmatismo que quepa concebir.

El escéptico afirma y quiere. ¿Y qué es lo que quiere? M. Blondel lo ha señalado con una singular profundidad: el escéptico que usa de la vida y se priva del don de su inteligencia y de su voluntad ha descubierto la única y sutil forma de ser totalmente egoísta; pues toda acción consentida, por interesada que sea, implica todavía un riesgo y un don parcial de sí. «Cuando el diletante se escabulle entre los dedos de piedra de todos los ídolos es que tiene otro culto, la autolatría; a fuerza de mirar desde lo alto de la estrella Sirio, todo le resulta exiguo y mezquino, todo en todos, no quedando grande más que el amor propio de uno solo, yo... De esta manera, la misma no voluntad disimula un fin subjetivo. No querer nada es negarse a todo objeto para reservarse por completo y prohibirse toda entrega, todo sacrificio y toda abnegación» (*L'Action*, p. 16).

Puesto que aquí no hemos de examinar el aspecto moral del escepticismo, nos limitaremos a una conclusión menos amplia, que creemos sobradamente justificada: *el esfuerzo supremo del espíritu humano por sustraerse a la afirmación es una afirmación más. La afirmación es, pues, inevitable.* Y esto basta para la refutación del escepticismo antiguo en el terreno realista que él ha elegido.

LIBRO II

LA ANTINOMIA DE LO UNO Y LO MULTIPLE  
EN LA FILOSOFIA ANTIGUA. VICISITUDES DE  
UNA CRITICA DEL OBJETO DE AFIRMACION



## CAPÍTULO PRIMERO

### OBSERVACIONES PRELIMINARES: EL PRINCIPIO DEL REALISMO METAFISICO DE LOS ANTIGUOS

Nuestra crítica del escepticismo antiguo terminaba con esta conclusión: la afirmación es inevitable. Lo es, por expresar la naturaleza misma de nuestra actividad intelectual, hasta tal punto que negarse a afirmar es una afirmación más.

Y la necesidad de la afirmación lleva consigo la necesidad del «primer principio» (principio de identidad), ya que, a falta de él, la afirmación se destruye a sí propia. La identidad consigo mismo es sin duda lo menos que cabe afirmar de un objeto cualquiera.

Sin explicarse siempre con toda claridad, los Antiguos tuvieron conciencia de que esta crítica preliminar de la afirmación bastaba para fundar su realismo objetivo, es decir, para fundar el valor absoluto del contenido del conocimiento. Tratemos de aclarar el porqué de su confianza, demasiado robusta y duradera, para no tener una justificación lógica, por lo menos latente.

Si se considera atentamente la supremacía reconocida al «primer principio» sobre todo contenido de conciencia sin excepción, se reconocerá que esta jurisdicción universal implica una verdad fundamental: todo objeto (todo dato objetivo de conciencia) es, perte-



nece al dominio del «ser». Pues para ser idéntico a sí mismo es preciso, ante todo, de una u otra manera, «ser»: «prius est esse quam sic esse». Aplicar el principio de identidad o de contradicción a un objeto es, por lo tanto, referir a este objeto un juicio implícito, pero absoluto, de *ser*.

¿Se quiere una prueba todavía más clara?

Supongamos, en efecto, lo contrario, y veremos patentizarse su repugnancia lógica: un objeto de mi pensamiento no es «ser» de ninguna manera, es totalmente «no-ser». Para que una proposición semejante tuviera sentido, sería preciso que el total «no-ser», la «nada absoluta», fuese pensable. Pero sabemos —ya era sabido con mucha anterioridad a los sutiles e irrefutables análisis de M. Bergson— que la idea de la nada no es más que una pseudo-idea, un amontonamiento verbal al que no corresponde (ni puede corresponder) ningún concepto homogéneo. La pretendida «nada» que nos representamos es siempre relativa, siempre el no-ser de alguna cosa; no el no-ser absoluto, sino «lo otro», es decir, también el ser, real o posible.

Pero si la nada no es pensable, síguese que todo lo pensable es. Y de este modo volvemos a encontrarnos una inmediata aplicación del «primer principio», la afirmación absoluta y universal del ser, con la exclusión de la nada.

Tal es, en nuestra opinión, el fundamento, más o menos consciente, del realismo metafísico en los griegos.

Sin embargo, el pensamiento griego, al imponerse como una necesidad primordial el principio esencial del realismo, no hacía más que preludiar su tarea crítica. En efecto, si todo contenido de pensamiento es el objeto de una absoluta afirmación de ser, es preciso —indispensablemente—, so pena de arruinar nuevamente al «primer principio» y con él la posibilidad misma de la afirmación, que los más diversos contenidos de pensamiento se armoni-

cen entre sí, en la unidad del ser, al amparo de la contradicción lógica.

Revelar, como hizo Aristóteles contra los sofistas, la incoherencia teórica y práctica y, para decirlo todo, la imposibilidad del escepticismo integral, no era aún, en el fondo, sino volver a poner, de un modo más expreso y ya crítico, el postulado instintivo de todo el realismo antiguo. Pero quedándose en ello, renunciando a resolver las antinomias del contenido de la afirmación, se hizo más grave, si cabe, el desarrollo intelectual del que nació la Sofística; pues consintiendo en tomar conciencia de su naturaleza irremediablemente afirmativa, el espíritu no podía aceptar, ante la contradicción enteramente inminente, la suprema e ilusoria retirada de la *ἐποχή*: la contradicción exigía imperiosamente ser superada.

En lo sucesivo, se trataba —Aristóteles, al diseñar su *πρώτη φιλοσοφία* tuvo de ello una conciencia muy clara— de que, protegiéndose con la necesidad de la afirmación absoluta como con un preámbulo crítico puesto de una vez por todas, se organizara el conjunto de los objetos de esa afirmación absoluta en un sistema debidamente equilibrado; dicho de otra manera, se trataba de edificar una «metafísica» rigurosamente coherente y lo bastante comprensiva para que *todo* el contenido objetivo del pensamiento humano encontrase en ella su lugar definido.

Acabamos de establecer el principio metodológico de la crítica del conocimiento tal como la entendieron los Antiguos, es decir, la Antigüedad y la Edad Media. Y decimos bien «de la crítica del conocimiento»; pues sería un tanto simplista acusar de ingenuidad dogmática a las grandes filosofías del pasado. Fueron «críticas» a su modo; sólo que su crítica, si se nos permite este inusitado acoplamiento de palabras, fué una *crítica metafísica* del objeto de conocimiento.

La crítica metafísica del objeto quedaría totalmente acabada cuando todo el contenido del pensamiento estuviese distribuido y

coordinado sin choque ni contradicción. En tal caso, en efecto, la afirmación necesaria y absoluta de «ser» se encontraría aplicada y graduada sin indeterminación alguna y, por lo mismo, también sin desviación posible. La antinomia de la multiplicidad y la unidad, tema básico de la metafísica humana, quedaría definitivamente superada.

Pero ¿no señala un límite para la razón humana este ideal inmutable? ¿Acaso verá alguna vez el espíritu humano, a menos que rompa la traba de su propia naturaleza, esclarecerse totalmente la parte irracional que alberga dentro de sí o con la cual choca?

Buscaremos la respuesta a esta cuestión a través de la sinuosa historia de la metafísica; y de este modo nos encaminaremos hacia la posición moderna del problema del conocimiento.

Nuestra marcha se llevará a cabo en tres etapas principales. La *primera*, muy breve, comprenderá el período precrítico del realismo antiguo; en ella veremos nacer la antinomia de lo Uno y lo Múltiple. La *segunda* expondrá sucesivamente las dos fases paralelas, antigua y medieval, de la Crítica antigua; ambas, en su apogeo, nos presentarán la solución sintética de la antinomia. La *tercera* etapa servirá de transición de la Crítica antigua a la Crítica moderna; en ella mostraremos cómo el relajamiento de la síntesis metafísica elaborada en la Edad Media determinó la reaparición de la antinomia e hizo inevitable la Crítica de Kant.

## CAPÍTULO II

### LA OSCILACION ENTRE LOS TERMINOS DE LA ANTINOMIA EN LOS PRESOCRATICOS

Desde su despertar, el espíritu humano, esencialmente unificador, se ve en apuros ante la multiplicidad de los datos; forcejea con la antinomia de lo Uno y lo Múltiple; sin que, por lo demás, tome inmediatamente conciencia de la envergadura real del conflicto. En efecto, los primeros sistemas cosmológicos no delatan aún más que el trabajo instintivo de unificación al que la Naturaleza, cambiante y diversa, provoca al espíritu que la contempla. Sólo más tarde se había de advertir que la especulación cosmológica, ya esbozada, no hacía sino poner en serie las etapas de un proceso fundamental y, de suyo, indefinido, a saber: la introducción de la unidad en la pluralidad.

No faltaron espíritus profundos y audaces que tomaron explícitamente conciencia de esta exigencia sintética del pensamiento, y le concedieran, en consecuencia, con una liberalidad juvenil, toda su importancia. Tales fueron los dos pensadores de Elea: Jenófanes, el aedo (565-473), y sobre todo su discípulo Parménides (nacido hacia 544), también poeta, al que los Diálogos de Platón llaman *ὁ μέγας*.

Ambos, maestro y discípulo, afirmaban la unidad absoluta del

«ser». Pronto, sin embargo, la multiplicidad de la experiencia se levanta contra esta actitud imperiosa de la razón. Y quizá también les llega a aquéllos, hasta la Magna Grecia, el eco de tesis completamente opuestas y no menos tajantes, propaladas, en la otra extremidad del mundo griego, bajo el patrocinio de Heráclito de Efeso (nacido probablemente hacia el 544), quien, al poner en el primer plano de lo real a la multiplicidad, representaba la contrapartida de la tesis de los eleatas.

A partir de este momento, la antinomia de lo Uno y lo Múltiple alcanzaba toda su agudeza en la conciencia filosófica. Examinemos con más detenimiento las dos actitudes unilaterales e intransigentes que, más que resolver, acentúan el conflicto: la actitud heraclítea y la actitud eleática.

#### § 1.—HERÁCLITO: PREDOMINIO DE LA MULTIPLICIDAD

En la base misma de su doctrina, el viejo y enigmático pensador de Efeso sitúa la realidad experimental del cambio: πάντα ῥεῖ, todo es «devenir». Y si todo es «devenir», todo es multiplicidad; multiplicidad interna de las cosas cambiantes que transcurren en el tiempo: «no es posible meterse dos veces en el mismo río, ya que éste arrastra incesantemente nuevas aguas» (cfr. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Aufl., Bd. I, 1906, p. 69, fragm. 49 a, y p. 75, fragm. 91); multiplicidad en la diversidad contradictoria de las mismas propiedades de una cosa: «el agua del mar es a la vez la más pura y la más sucia, potable y mantenedora de la vida para los peces, impotable y mortal para los hombres» (*Ibid.*, p. 70, fragm. 61). Por lo demás, la contradicción no tiene nada que deba repugnar al filósofo; es la palanca del «devenir» y constituye, por consiguiente, el fondo de las cosas en su esencial movilidad: πόλεμος πατήρ πάντων<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta célebre frase, que ha llegado a ser el símbolo de una concepción

Tanto se complace Heráclito en destacar la variabilidad y la contradicción íntima de los objetos, que podría parecer que en él la afirmación absoluta no encontrase realmente nada en que apoyarse; porque no hay afirmación posible sin una cierta unidad objetiva coherente y estable. Sin embargo, por una especie de instinto metafísico, más que por un razonamiento riguroso, Heráclito restaura como puede esa unidad necesaria: la descubre en la misma forma del devenir universal y en la armonía del contraste cósmico: verdadero Logos divino, immanente a las cosas. El paralelismo realista del pensamiento y de las cosas subsiste íntegramente, pero cosas y pensamiento, animados por un mismo principio activo (el «fuego»), son arrebatados, a un ritmo idéntico, por el movimiento vertiginoso de un devenir infinito.

Así, pues, a los ojos de Heráclito, la existencia objetiva se traduce exactamente en la multiplicidad: τὰ πολλά; la unidad de esta multiplicidad es puramente formal y de tendencia.

La idea de multiplicidad, que muy pronto había de hacer caer a los escépticos en la perplejidad más irremediable, suministró, en cambio, amalgamándose con la idea de homogeneidad, una base, aparentemente bastante firme, a las filosofías atomísticas. Llámense Demócrito o Anaxágoras, los *Atomistas*, movidos por el instinto unitario de la razón, también se esforzaron, a su vez, en reducir la infinita diversidad de las cosas; sólo que confunden unidad y homogeneidad, reducen la diversidad cualitativa a combinaciones locales de átomos idénticos, y el cambio a los desplazamientos sufridos por estos átomos. La simplificación introducida de este modo en las cosas no tiene más que la apariencia de la unidad: es la unidad de la cantidad y del movimiento pasivo; dicho de otra

cosmológica, presenta, en el fragmento de Heráclito en que se halla, un sentido literal más bien sociológico o político. Por lo demás, expresa perfectamente el fondo de la cosmogonía del viejo pensador.

manera, la multiplicidad pura, la homogeneidad material, la inercia. Y en ellos la cantidad material penetra a la vez los objetos y el pensamiento. En los objetos, el λόγος de Heráclito, forma armónica y principio director, queda sustituido por la configuración espacial de los grupos atómicos; en el espíritu, la unidad inteligible de la idea tiende a reducirse a un mero agregado de sensaciones elementales. Subsiste, por lo tanto, una vez más, el paralelismo entre el espíritu y las cosas, pero a expensas de la unidad propiamente dicha.

## § 2.—LOS ELEATAS: PREDOMINIO DE LA UNIDAD

Frente al dinamismo universal de Heráclito, los eleatas sucesores de Jenófanes, y entre ellos, en primer lugar, Parménides, mantienen, y tal vez exageran, los derechos de la unidad.

Muévense en el terreno común del realismo: el pensamiento objetivo es rigurosamente coextensivo al «ser»: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι (Parménides, Περὶ Φύσεως. Cfr. DIELS, *op. cit.*, p. 117: Parménides, fragm. 5).

Ahora bien; según Parménides, el «ser» se opone contradictoriamente al «no-ser». Por consiguiente, sólo el «ser» es; solamente él puede ser pensado; el «no-ser» no es, ni puede ser pensado (*Ibid.*, fragm. 6):

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἓον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι μὴδὲν δ' οὐκ εἶναι...

Embargado por esta metafísica todavía nueva, el poeta-filósofo lleva su tesis fundamental hasta las más extremas consecuencias; propone el dilema tajante: «ser» (totalmente) o «no ser» (no ser en ningún grado) (*Op. cit.*, p. 119, fragm. 8, versos 15-16):

... ἢ δὲ χρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἐστίν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

No hay término medio. Ni el menor rastro de no-ser podría contaminar al ser. La multiplicidad, la divisibilidad, el cambio, el movimiento, implican el no-ser. Por consiguiente, ni lo múltiple ni lo cambiante son. El ser es indivisible, inmutable, inmóvil: es uno.

Puesto que el ser es único, nuestro pensamiento objetivo, el que nos da la verdad del ser (τὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν), es necesariamente monista. ¿Cómo es posible entonces, sin embargo, que la multiplicidad invada nuestro espíritu y aparezca en los objetos?

La multiplicidad no tiene realidad objetiva; es la hechura ilusoria de nuestros sentidos que descomponen la unidad del «ser»; es pura apariencia: πρὸς δόξαν. La fuente de todo pluralismo se oculta en el sujeto sensible, que da imprudentemente una objetividad ficticia al no-ser.

Es patente la forma en que los eleatas se libran de la antinomia: en lo que atañe al objeto, sacrifican la multiplicidad: su metafísica es un monismo del «ser»; por el lado del sujeto cognoscente, niegan todo valor objetivo al sentido, facultad de lo múltiple: su epistemología es un realismo de la inteligencia pura. Aunque es preferible hacer aquí una reserva: los eleatas no tienen todavía una noción perfectamente definida de la inteligencia pura; si la inteligencia es para ellos la facultad del «ser», el «ser» representa, a sus ojos, lo «lleno», es decir, una realidad limitada a llenar el espacio. Su «ser», unidad abstracta de las cosas exteriores, queda inmanente en éstas y esclavo de las condiciones generales de la cantidad.

### CAPÍTULO III

#### LAS SOLUCIONES SINTÉTICAS DE LA ANTINOMIA Y EL ADVENIMIENTO DE UNA CRÍTICA METAFÍSICA DEL CO- NOCIMIENTO

Hemos dicho en el libro anterior cómo los excesos del eleatismo, uniéndose con los del moviismo, contribuyeron a hacer que el pensamiento griego cayese en una primera crisis de escepticismo. Es sabido lo que fué la Sofística. Puramente negativa en sí misma, llegó a ser, sin embargo, la ocasión de un progreso considerable en metafísica y, de este modo, hizo dar un paso decisivo hacia la solución de la antinomia.

Hasta aquí, en efecto, la sistematización metafísica apenas había abarcado otra cosa que el «objeto» entendido en el sentido estricto, es decir, las cosas exteriores a nosotros, y cuando por acaso se había extendido hasta el «sujeto» cognoscente, también a éste lo había tratado por fuera, como una cosa en medio de las otras.

La controversia con los sofistas, al imponer la necesidad de graduar rigurosamente la afirmación que conviene a cada contenido de conciencia, tanto al de la conciencia directa cuanto al de la refleja, obligó a revisar y ampliar los cuadros de la metafísica. Se hizo preciso no sólo perfeccionar y dar coherencia a la metafísica

del «objeto» (en el sentido restringido); no sólo desarrollar la metafísica del «sujeto» humano, considerado en sí como sustancia, sino también hacer sitio, en los cuadros de la afirmación metafísica, a esta *relación de sujeto y objeto* que percibimos siempre que tenemos conciencia de conocer.

Con otras palabras: el problema del valor de nuestros conocimientos, planteado en el terreno general del realismo antiguo, apelaba necesariamente a una «ontología del conocimiento», o, más exactamente, a una «metafísica del sujeto cognoscente en cuanto tal».

El problema total del conocimiento se introdujo así en la filosofía antigua, bajo la égida de la metafísica, como una ampliación necesaria del problema objetivo de lo Uno y lo Múltiple. Desde este momento se podrá hablar, en el sentido propio, de una Crítica de los objetos, puesto que, según lo hemos de ver con más detenimiento, toda teoría ontológica del conocimiento envuelve una Crítica.

Platón y Aristóteles fueron, por distintos conceptos, los primeros artífices de esta «Crítica metafísica» del conocimiento. Sócrates les había preparado el terreno.

#### § 1.—SÓCRATES: REGRESO AL EQUILIBRIO DE LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN LOS CONCEPTOS

Sócrates, sin abandonar el realismo objetivista de sus predecesores, supo moderar la desalentadora oscilación que les arrastraba alternativamente de la unidad intelectual a la multiplicidad sensible, de Parménides a Heráclito, y a la inversa. Creyó que no podía combatir a la Sofística de un modo más eficaz que el de habituar a los filósofos a conducir su espíritu, sin contradicción, desde las sensaciones múltiples hasta las unidades conceptuales cada vez más generales: les enseñó a *διαλέγειν κατὰ γένη*. Porque en

un «sistema de conceptos», debidamente ordenado, las aportaciones del sentido y las de la inteligencia deben constantemente equilibrarse. De esta manera, entre los puntos de vista absolutos de la unidad y la multiplicidad, empezó a establecerse una jerarquía de unidades intermediarias en las que los dos términos opuestos se combinan en proporciones diversas: las *ideas generales*.

Esta posición de Sócrates era un hallazgo cuyo completo valor apreciaremos más tarde. Pues para edificar una metafísica comprehensiva no basta con razonar de un modo exacto, aunque fragmentario; es preciso, además, descubrir el centro de perspectiva que domina el conjunto de nuestro campo de visión. Pero en una metafísica humana el centro de perspectiva no puede hallarse muy lejos de la «idea general», que es la manifestación más característica de nuestra inteligencia imperfecta.

Por desgracia, Sócrates, preocupado sobre todo de los conceptos morales, no llegó a construir una metafísica general ni una cosmología<sup>1</sup>. Su filosofía incompleta no pudo inmunizar a un sector de sus discípulos del germen escéptico ni de otras influencias perturbadoras. Por ejemplo, los Megáricos, con los que coincide en este punto Antístenes el Cínico, desembocaron en un nominalismo muy pronunciado; las ideas generales les parecen simples rótulos colectivos; los juicios válidos se reducen, en su opinión, a juicios tautológicos de identidad; y además, los conceptos abstractos de origen experimental se disuelven en la contradicción o la incoherencia, como lo trata de mostrar Eubúlides por medio de sus famosos sofismas del «calvo» y del «montón de trigo». En suma, trátase nuevamente, y de un modo correlativo, de la disgregación de la unidad inteligible y la unidad objetiva, de la recaída en el escepticismo estéril.

<sup>1</sup> Véase ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 987 b, 1-4. El Sócrates que aquí presentamos es el de la tradición aristotélica.

Pero otro grupo de discípulos de Sócrates continúa la obra constructiva del gran maestro. Este se había limitado a custodiar el dogmatismo realista, infundiendo en los espíritus un principio de orden; Platón y luego Aristóteles añaden a la inducción socrática, que permitía construir correctamente las ideas generales, consideraciones más amplias y precisas sobre la naturaleza y el valor objetivo de estas ideas. La síntesis de lo Uno y lo Múltiple, asegurada en el concepto, es, a partir de entonces, traspuesta a las cosas mediante condiciones mejor definidas. El realismo del pensamiento griego tiende hacia una forma crítica. Consideremos rápidamente esta nueva fase.

## § 2.—INTRODUCCIÓN DE UNA «ONTOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO» EN LA SOLUCIÓN OBJETIVA DE LA ANTINOMIA

### a) La solución platónica: el realismo del entendimiento

Aristóteles hace notar, en el libro I de su *Metafísica* (A, 987 a, 29-987 b, 14), que la epistemología de Platón es un ensayo de conciliación de la teoría socrática de los conceptos generales con el moviismo de Heráclito. También se ha dicho, acertadamente, que el platonismo aproxima entre sí puntos de vista de Heráclito y Parménides. Ambas fórmulas destacan igualmente el carácter «sintético» de la solución platónica. Unidad y pluralidad van, por fin, a encontrarse, sin excluirse, en el seno de una filosofía que abarca el dominio entero del «objeto».

Todo el interés epistemológico del platonismo se concentra en la teoría de las *Ideas* o *Formas*. No olvidaremos que, tanto en este punto como en otros, el pensamiento del filósofo, a lo largo de un curso excepcionalmente dilatado, ha sufrido algunos cambios. El brevísimo esquema que aquí ofrecemos resume los principios fundamentales de la ideología platónica, teniendo en cuenta algunas precisiones tomadas a los últimos Diálogos.

Desde el punto de vista que nos ocupa, debemos distinguir en la obra de Platón dos aspectos, que son, por lo demás, inseparables<sup>2</sup>.

En primer lugar, un aspecto lógico o dialéctico. Platón perfecciona la dialéctica de Sócrates y dilata su alcance. Su *διαλεκτική μέθοδος* descubre al espíritu humano el medio de elevarse desde las

<sup>2</sup> El realismo fundamental de toda la filosofía platónica aglutina los diversos sentidos de las palabras *ιδέα*, *εἶδος*. Que éstas designen solamente, como se ha pretendido, tipos conceptuales, organizados dentro de los cuadros de un trascendentalismo lógico, nos parece un violento anacronismo. Para evitar con seguridad este exceso, es preferible sin duda, de acuerdo con varios críticos recientes, traducir «idea» (*ιδέα* o *εἶδος*) por «forma»: la «teoría de las ideas» resulta así la «teoría de las formas» (BURNETT), la «doctrina de las formas» (TAYLOR); las ideas son «los seres, las realidades o formas inteligibles» (A. DIES); *εἶδος*, *ιδέα*, *σχῆμα*, *μορφή* designan indiferentemente «la esencia real» (TAYLOR). L. Robin atribuye también a *εἶδος* el sentido principal de «forma» objetiva. Por otra parte, no se olvidará que *εἶδος* es frecuentemente sinónimo de *γένος* (género): por ejemplo, en el *Sofista*, «*εἶδη*, *γένη*, both words are used interchangeably» (A. E. TAYLOR, *Plato*, London, 1926, p. 389). Uno de los problemas que Aristóteles reprocha a los platónicos no haber resuelto es precisamente el de la objetividad respectiva del género y la esencia específica, del *γένος* (*εἶδος* más general) y del *ἄτομον εἶδος* (Véase TAYLOR, *op. cit.*, p. 515, y STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, 1924).

En la antigua terminología escolástica (por ejemplo en Santo Tomás), «idea» y «forma» coinciden en el sentido, al menos, de que la forma es tanto más «idea» cuanto más puramente es forma; por otra parte, es frecuente no llamar «idea» a la forma descendida dentro de la materia. De suyo, la forma o idea puede hallarse indiferentemente en uno de estos tres modos: lógico (absoluto: *natura absoluta*, *genus*, *species*), psicológico (concepto, idea en el sentido moderno) u ontológico (esencia real). Parece que, según los contextos, la «idea» platónica se refiere principalmente al primero de los tres modos, sin excluir nunca los otros dos. Interpretese de acuerdo con esta advertencia la exposición sumaria que aquí hacemos de la teoría de las Ideas.

apariencias sensibles hasta la idea general que expresa su esencia inteligible (*ιδέα*, *εἶδος*), su substrato lógico inmediato (*ὑπόθεσις*) y su unidad universal (*ἐν παρὰ τὰ πολλὰ, μία ιδέα διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς*); ya que le enseña a comparar entre sí estas formas inteligibles, a captarlas en sus delimitaciones (*αἱ διαφοραὶ πᾶσαι*) y en su mutua implicación (*κοινωνία τῶν γενῶν, μίξις εἰδῶν*), a fin de referirlas todas al último substrato ideal que les sirve de base común y no tiene necesidad de fundamento ulterior (*τὸ ἀνυπόθητον*.—[*Ἡ νόησις*] *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως τοῦσα*). La dialéctica conduce de este modo a la cumbre de las ideas o formas, por un procedimiento que se asemeja mucho a una abstracción de especies y géneros, llevada hasta el género supremo; la idea se halla en nosotros tomo concepto abstracto, y el signo verbal de la idea es, en nuestro lenguaje, el «término universal».

Pero este aspecto dialéctico va acompañado de un aspecto psicológico y metafísico, expresivo del fundamento ontológico de las relaciones lógicas.

La «idea» platónica no es, rigurosamente hablando, representable por una imagen común que tradujera la semejanza material de las cosas sensibles; no sería, entonces, objeto de «ciencia», porque todo el trabajo de combinación y disociación que podemos hacer con lo sensible queda dentro de los límites de la apariencia, de la opinión (*δόξα*). En efecto, Platón reconocía con Heráclito que las apariencias sensibles, el mundo de la *γένεσις*, son la variabilidad misma; pero además, como Parménides, consideraba incompatibles el cambio y el «ser». El paralelismo entre el ser y el pensamiento, postulado por toda la antigüedad griega, no podía, por tanto, establecerse valiéndose del intermediario de la sensibilidad. Quedaban las formas conceptuales, las «ideas generales», cuya inmutabilidad había mostrado Sócrates, al mismo tiempo que señalaba su multiplicación coherente; Platón hizo de ellas el contenido legítimo de la *ἐπιστήμη*, de la ciencia del ser real. Y al mismo

tiempo, en contra de Parménides, que desterraba del ser y de la ciencia absolutamente *toda* multiplicidad, Platón admite una cierta multiplicidad del ser, la multiplicidad serena e inmutable expresada en el orden necesario de nuestros conceptos.

Profesa, por consiguiente, que, con ocasión de la percepción sensible de los objetos, se despierta siempre en nuestro espíritu una «idea» correspondiente. Esta idea se introduce bajo las representaciones sensibles como su sostén inteligible y la expresión misma de su realidad, porque en todas las cosas es la idea, y sólo ella, lo que nuestra inteligencia conoce. Volvemos a encontrar aquí el universal lógico —ἐν περὶ τὰ πολλά— bajo la especie de una «forma inteligible»: se ha convertido en τὸ κατ'εἶδος λεγόμενον.

Pero las ideas, suscitadas al azar de los encuentros sensibles, se articulan entre sí en nuestro pensamiento; soportando la dialéctica abstracta, hay una dialéctica viviente de las «ideas», presidida por el «guía divino», el amor (Ἔρος). El saber verdadero y completo consistiría, bajo la influencia estimulante del amor —que llama en nosotros a las ideas y nos impulsa cada vez más hacia la Idea suprema del Bien—, en recorrer, desde el centro mismo de nuestro espíritu, en una contemplación directa y progresiva (νόησις), la jerarquía completa de las unidades ideales parciales, subordinadas a la Idea primera que, dominándolas, las articula. Todo el proceso del despertar y de la evolución de las ideas es *teleológico*.

Esta contemplación ideal nos hace alcanzar el ser, ya que, según el principio todavía inalterado del dogmatismo realista, el ser es lo mismo que es pensado, con exclusión de lo que es sentido; el ser es lo inteligible. La realidad verdadera y subsistente es preciso, por tanto, encontrarla en el inmóvil esplendor de estas Ideas, cuya intuición volvemos a despertar en nosotros siempre que, por debajo de la multiplicidad sensible, descubramos lo universal.

Consideradas *ontológicamente* y no de una manera psicológica,

las Ideas son, pues, otras tantas subsistencias exteriores a nuestro pensamiento: son, según la expresión de Aristóteles, «esencias separadas», οὐσαὶ χωρισταί<sup>3</sup>.

Nos costaría más trabajo precisar cuál es, según Platón, la función de las Ideas ontológicas respecto de las apariencias sensibles. Por lo demás, no sabemos bien si consideraba los fenómenos sensibles como agrupaciones objetivas o únicamente como representaciones subjetivas, ni si concedía a su ὁρατὸν γένος (el mundo de la γένεσις, del devenir), objeto de la δόξα, alguna realidad exterior a nosotros.

Lo más probable es que sí, y que, por consiguiente, los sentidos y la ψυχή tomen verdaderamente al exterior las determinaciones materiales ideales. Entre las apariencias exteriores y las Ideas subsistentes existiría un impreciso vínculo de participación (μέθεξις), de asistencia o mantenimiento (παρουσία), que hace de las Ideas los tipos superiores (παραδείγματα) y los principios de unidad de las apariencias. Aunque Platón se expresa con mucha oscuridad acerca de este punto, resulta, por lo menos, que, a sus ojos, las Ideas subsistentes, objetos inmediatos de nuestro conocimiento intelectual, constituyen al mismo tiempo la unidad real —inmanente o trascendente— de las cosas que nos «aparecen». El dogma del paralelismo entre el pensamiento y los objetos halla así una amplia base metafísica.

Pero esto no es bastante. Platón nos debe alguna aclaración

<sup>3</sup> Advertámoslo bien: para Platón, el pensamiento humano se desarrolla en un encadenamiento de conceptos *universales*, es decir, liberados de la multiplicidad sensible, del número concreto: también las realidades subsistentes, que les corresponderían, deben ser igualmente universales, es decir, no «en potencia de individualidad» —como imaginaron los «indiferentistas» medievales—, sino universales al modo de «formas puras» que subsisten en sí mismas, según un modo de individualidad extraño a toda multiplicación propiamente material.



sobre la manera en que las Ideas subsistentes pueden llegar a ser «objetos» para nuestra inteligencia.

Si la epistemología platónica se limitase a la afirmación del paralelismo entre nuestros conceptos generales y las Ideas subsistentes, sin intentar ninguna explicación metafísica de tal paralelismo, no excedería el nivel de un dogmatismo realista bastante arbitrario. De hecho, la metafísica de Platón hace sitio a la relación misma de sujeto y objeto y engloba de este modo una teoría metafísica del conocimiento.

También aquí son difíciles de fijar los matices definitivos de la doctrina platónica. Esta se desarrolla, de una manera ostensible, en un sentido intuicionista. Mas cuando se nos dice que «contemplamos» directamente las Ideas subsistentes, ¿se piensa que se habla de una contemplación totalmente extrínseca en la que el conocimiento inmediato no exigiría más lazo entre el objeto y el sujeto que el hallarse éstos frente a frente? Este ontologismo simplista sería ininteligible. Hace pensar en el error de quien, por ignorar las causalidades intermediarias que entran en juego en la visión corpórea, se representase la facultad sensible como una especie de tragaluz abierto a los objetos exteriores. En todo caso, una teoría meramente extrínsecista del conocimiento le quitaría a éste toda posibilidad de explicación metafísica y no se mantendría, por lo tanto, más que sobre la base del más flagrante dogmatismo.

Hay otro asunto en la teoría platónica de las ideas.

Desde el momento en que se abandona el punto de vista —críticamente insostenible— de una ausencia total de comunidad ontológica entre el objeto y el sujeto, se introduce la relación misma de conocimiento en el cuadro de las relaciones metafísicas; y se queda obligado, a partir de ese momento, a descubrir causas reales, necesarias y suficientes, de la operación cognoscitiva.

Ahora bien, una de las primeras exigencias metafísicas que llamaron la atención de los teóricos del conocimiento —y de Platón

en primer lugar— fué la necesidad de encontrar en el sujeto mismo, con anterioridad a todo ejercicio inmanente de su actividad, el conjunto de las virtualidades que ésta despliega. Pues ¿cómo podría yo conocer un objeto si no lo tengo en mí de ningún modo? Una cierta presencia del objeto *en mí* es la condición necesaria de la representación que de él me formó. ¿Mas qué presencia? Hablando de un modo absoluto, un objeto puede imprimirse en mí desde fuera: recibo pasivamente su impronta y sólo en esta pasividad lo conozco —posteriormente mostraremos que en ello estriba el modo particular de la sensibilidad—. O puede también el objeto estar presente desde ahora en el seno de mis facultades cognoscitivas, sea por la semejanza de su forma, sea por su realidad propia: y entonces lo conozco al expresármelo de una manera activa.

Platón propende a esta segunda forma. Si se tomara al pie de la letra su teoría de la *anámnesis*, habría que decir que, según él, las ideas generales, latentes en nosotros y despiertas con ocasión de la percepción sensible, nos son innatas: forman en nosotros el residuo de la intuición inmediata que habríamos tenido de las Ideas subsistentes en una existencia anterior, en la que nuestra alma, no entorpecida aún por la materia, vivía directamente la vida de las Ideas.

Posteriormente, en el *neoplatonismo*, esta teoría del innatismo y del recuerdo dará lugar a consideraciones más profundas. Se dirá que nuestra alma, aun decaída y unida al cuerpo, permanece en continuidad vital con el plano de las Ideas subsistentes, su patria original. Para conocer las Ideas le bastará con volver a encontrarse a *sí misma* bajo la ganga sensible que la aprisione. También el verdadero medio de la contemplación de las ideas consiste, para nosotros, en la ascética purificadora del espíritu, en esa *xáθαρσις* que restaura en el alma, de un modo progresivo, la primitiva transparencia de su sustancia ideal. No se conoce, declara

Plotino, sino aquello de lo que se tiene en sí la forma: Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὁφθαλμός ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγεννημένος· ὁδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη (Enéadas, I, 6, 9, edic. Didot, p. 37). Hasta en la contemplación más elevada de la Belleza inteligible, el alma contempla en la misma medida en que ha llegado a ser —o retornado a ser— lo que contempla: Οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι... ἀλλ' ἔχει τὸ ὁξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον (Enéadas, V, 8, 10, edic. Didot, p. 358).

Así, pues, desde que se intenta desarrollar sistemáticamente la metafísica platónica del conocimiento, se llega casi necesariamente a establecer, con los neoplatónicos, la inmanencia ontológica de las Ideas en el espíritu, tanto en el Νοῦς universal cuanto en el νοῦς humano, emanación del primero.

Por lo demás, con independencia incluso de toda hipótesis inatista, inmanentista o emanatista, la unidad del sujeto y el objeto encontraría aún en Platón una cierta expresión metafísica. En efecto, el proceso teleológico del conocimiento tiene como Fin último el mismo del Amor: la posesión del Bien absoluto. Por lo menos en él, totalmente en la cumbre, la inteligencia se une físicamente a su objeto, y el paralelismo de las etapas inferiores se hace identidad verdadera —lo que supone, entre las series paralelas que tienden hacia la identidad, un principio inmanente o trascendente de correlación, de armonía—. (Compárese con el *ocasionalismo* de Malebranche y con la *armonía preestablecida* de Leibniz, que se enfrentan con el mismo problema).

Por lo tanto, el punto de vista teleológico, en Platón, ya apela, y en parte da lugar, a una verdadera metafísica del conocimiento.

Para ser exactos mostraremos más tarde que toda metafísica del conocimiento concebida a la manera platónica contiene antinomias y permanece, por ello, impotente para resolver el problema crítico. Ya se presiente dónde podrán hallarse sus puntos débiles. Así, por ejemplo, ¿no reduce de un modo excesivo el papel de la sen-

sación en el conocimiento de lo real? Y por otra parte, al tratar nuestros conceptos abstractos como la expresión adecuada de puros inteligibles, ¿no corre el peligro de introducir en la inteligencia en cuanto tal ciertas condiciones de la sensibilidad, que se mantuvieron adheridas a los productos de la abstracción?

Veremos gravitar esta dificultad sobre los comienzos de la filosofía moderna. He aquí, por lo demás, un aspecto bastante importante, sobre el cual no creemos que sea prematuro llamar aquí la atención.

La consideración platónica de la finalidad en el conocimiento añadía al punto de vista de Parménides un complemento destinado a alcanzar, en la historia ulterior de la filosofía, una extraordinaria importancia teórica. La unidad suprema del conocimiento no podía, consecuentemente, definirse sólo como *forma* representativa; debía responder, al mismo tiempo, a los caracteres de un *fin* último. Establecer esta exigencia era —lo demostraremos más tarde— inaugurar el principio del que necesariamente se desprende la tesis de la *analogía metafísica* o, si se prefiere, la de la *trascendencia del Ser*. Ahora bien, Platón, aunque no percibió claramente esta consecuencia, tampoco dejó de entrever algo de ella; lo suficiente para que su pensamiento experimentara cierta vacilación. En efecto, la cumbre suprema del conocimiento, en tanto que representación, no desborda la idea universal de *ser*<sup>4</sup>; el ápice del conocimiento, en cuanto finalidad activa, es la posesión del *Bien en sí*. ¿Es, pues, idéntica la posesión del Bien en sí a la intuición del ser? No, responden Platón y, de un modo todavía

<sup>4</sup> M. A. Diès traduce la expresión del *Sofista*: τὸ παντελὺς ὂν por «el ser universal» (*Autour de Platon*, París, 1927, tomo II, p. 557) mejor que por «el ser perfecto». Este Ser universal, idéntico al παντελὺς ζῶον del *Tímeo*, es Dios, concebido como «la suma del ser» (*op. cit.*, p. 559), suma «intensiva» seguramente. El *ser* platónico vale tanto como esta suma.

más explícito, sus sucesores alejandrinos: el Bien es superior al Ser, porque el Bien, a diferencia del Ser, no admite la oposición de un no-ser. ¿Aparecía, pues, el fin último de la inteligencia dinámica como más comprehensivo que el dominio inteligible del ser? Indudablemente; y he aquí la clave de esta paradoja: Platón se forma del ser una idea análoga a la de Parménides; la idea suprema del Ser se confunde para él con nuestro concepto del ser, con la «forma representativa» del ser adecuado a nuestro entendimiento; y por lo tanto, conserva, pese a todo, cierta relación con el número. Un escolástico diría que el Ser platónico es, en el fondo, la hipóstasis del «ser predicamental» o del ser abstracto (del ser *nocional*), el cual, bajo un simbolismo más depurado, no difiere tanto del «lleno» de los eleatas. Tal es la razón de que en el platonismo el Bien pueda trascender al Ser. En Aristóteles veremos asomar la distinción crítica que hará posible que el Ser se alce, por encima de la región inferior del «concepto», hasta el mismo plano del Bien absoluto.

¿Nos decidiríamos, tras esto, a definir la epistemología platónica como un realismo del entendimiento, imperfectamente corregido por la perspectiva teleológica del Bien absoluto?

b) *La solución aristotélica: moderación del realismo del entendimiento*

I. En muchos aspectos, Aristóteles continúa a Platón, mas no sin refrenar algunas de las audacias ontologistas de su antecesor.

Como éste, adopta la ecuación entre lo «inteligible» (humano) y lo «universal», entre τὰ νοητὰ y τὰ καθόλου; el concepto, que nos expresa lo inteligible, es primitivamente universal.

Pero he aquí dónde se acusa la divergencia: en Aristóteles, el concepto universal no proviene de una intuición ontológica de las Ideas subsistentes, de las οὐσὶαι χωρισταί; se origina en las

cosas sensibles; *dentro de éstas*, realmente, descubrimos lo inteligible: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστιν (Περὶ ψυχῆς, Γ, 8, 432 a, 4).

Lo sensible recobra, por tanto, en el conocimiento conceptual, el papel constitutivo que, siguiendo a Parménides, le negaba Platón. ¿Cómo puede entenderse esta compenetración de lo sensible y lo inteligible? ¿No excluye lo sensible a lo inteligible?

Ya el propio Platón se veía obligado a reconocer una cierta participación objetiva de las formas sensibles en las Ideas. Aristóteles baja a las Ideas de su pedestal y las sumerge totalmente en la realidad material; las hace inmanentes a las cosas: de toda cosa sensible se puede decir, en un sentido verdadero, que encierra lo *universal*, la *idea*. En efecto, según la Física aristotélica, todos los objetos que afectan a nuestra sensibilidad están compuestos de un principio material (τὸ ὑποκείμενον, ἡ πρώτη ὕλη) y de una *forma* especificativa (μορφή, μορφή καὶ εἶδος), que es una verdadera idea, inmanente a los individuos. Y esta idea inmanente ofrece a nuestro pensamiento los caracteres de un universal, porque desborda, de suyo, a los individuos en los que se multiplica; por sí misma, independientemente de la materia que la restringe y la esparce, es la idea ilimitada de la especie entera: «forma est de se, in sua specie, illimitata», dirán posteriormente los escolásticos.

Ante una realidad exterior así constituida, situemos al sujeto humano provisto, a la vez, de sensibilidad e inteligencia.

En sus facultades sensibles, este sujeto recibirá el sello cualitativo de las cosas exteriores. Pero al mismo tiempo, por su inteligencia inmaterial, reaccionará sobre la imagen concreta que se le presenta, de manera que no asimile más que su elemento formal, sin la materia. Ahora bien, según Aristóteles, la forma «desmaterializada» está, por lo mismo, «desindividualizada»: representa, en la inteligencia abstractiva, el tipo general de la especie —τὸ

καθόλου— libre de la concreción material que la aprisionaba en el seno de los individuos múltiples.

Se ve al punto que la concepción peripatética de la intelección *presupone* una metafísica del individuo material y, por otra parte, lleva consigo, como *consecuencia*, una epistemología crítica que entraña una gran moderación del realismo del entendimiento.

El presupuesto metafísico lo constituye esa tesis famosa de la individuación, tan inmersa en lo íntimo del ser cuantitativo, que todavía sigue siendo el tema de las más sutiles discusiones entre filósofos. Aristóteles la formula casi con la misma claridad con que luego lo harán los tomistas: toda multiplicidad numérica en el interior de la especie proviene, dice Aristóteles, de la materia<sup>5</sup>, principio de multiplicidad pura. La individualidad de los seres materiales depende también de la relación de su esencia con la materia concreta. La esencia, *por sí y primordialmente*, es una, lo mismo que es inmaterial; por la materia da lugar a una multiplicidad: "Ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει· εἰς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτους δὲ εἰς (Metaph., Λ, 1074 a, 33. Cfr. Z, 1034 a, 5-8, 1035 b, 27-31; De Caelo, 278 a, 7-278 b, 3).

La consecuencia epistemológica es la advertencia, completamente original entonces, de que el concepto, a pesar de representar los objetos reales, no es pura y simplemente el doble de la rea-

<sup>5</sup>. Es posible que la palabra ὕλη, en los textos que consideramos, signifique *in recto* la «materia secunda». En cualquier caso, su alcance metafísico nos parece suficientemente determinado por la imposibilidad de concebir, fuera de la «materia prima», la razón de la relación afirmada entre el número intraespecífico y la condición material. Para la apreciación histórica de los textos de Aristóteles relativos a este asunto, véase W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, vol. I. Introduc. p. CXV-CXIX.

lidad. En efecto, el universal, el καθόλου, no podría ser una οὐσία; no está más que en *potencia* de subsistir: "Ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι, οὐσίαν εἶναι ὅτι οὖν τῶν καθόλου λεγομένων (Metaph., Z, 1038 b, 8); y la οὐσία material, realmente subsistente, no está, por su parte, más que en *potencia* de universalidad y de inteligibilidad. Lo cual equivale a decir que la esencia no subsiste en las cosas con la forma de la universalidad de que se reviste en el entendimiento abstractivo. En consecuencia, la afirmación necesaria del objeto de nuestros conceptos debe ser «crítica»; ha de distinguir, en cada concepto, como más tarde lo expresarán los escolásticos, lo *que es* verdaderamente significado (*quod significatur*) y el «*modo* abstracto de la representación» (*modum repraesentandi*), o, dicho de otra forma, la parte del *objeto* y la parte del *sujeto* en el concepto objetivo.

Esta distinción, por vez primera establecida aquí con toda claridad, es de una importancia capital. Introduce una cuña en el dogmatismo realista del pensamiento griego primitivo, y señala así el punto de partida —digamos, incluso, la justificación anticipada— de toda crítica del conocimiento. Porque no se trata solamente del reparto coherente de los contenidos de afirmación o, si se quiere, de la «crítica metafísica de los objetos»; trátase de una verdadera «crítica del objeto en cuanto tal», es decir, de una crítica que recae sobre las condiciones del valor de la operación objetiva primaria de nuestro entendimiento. Sin embargo, «crítica de los objetos» o «crítica del objeto» permanecen aún, en Aristóteles, dentro de los límites de la «Crítica metafísica» que más arriba hemos definido. Esto lo tenemos que mostrar con más detalle.

II. Nos proponemos, por tanto, señalar ahora cómo la «crítica del objeto», que se impone a Aristóteles en virtud de su teoría del concepto, se inserta en los cuadros generales de la «Crítica metafísica», entendida a la manera de los Antiguos.

1. Recordemos, en primer lugar, que el fuero constitutivo de esta Crítica metafísica abarca dos artículos, ostensiblemente profesados por Aristóteles; a saber:

a) Primeramente, la necesidad de una afirmación absoluta de todo objeto, es decir, la verdad absoluta del primer principio (principio de identidad) en su aplicación a cualquier contenido de conciencia.

El valor absoluto del primer principio no se demuestra; se consigna. No se demuestra, porque el principio primero de toda demostración no podría ser demostrado: ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις ἐστίν (*Metaph.*, Γ, 1011 a, 13). Pero es consignado como una necesidad naturalmente primordial, pues aun quienes fingen no estar convencidos de la verdad absoluta del primer principio traicionan, a pesar suyo, con sus actos, esta convicción: ἐπεὶ ὅτι γε πεπεισμένοι οὐκ εἰσὶ, φανεροὶ εἰσιν ἐν ταῖς πράξεσιν (*Ibid.*, 10)<sup>6</sup>.

Ahora bien, la verdad absoluta del primer principio implica una afirmación absoluta de ser, o, lo que es lo mismo, la posición absoluta del objeto (véase más arriba, pp. 57-58); por el contrario, el sacrificio del primer principio llevaría consigo la completa relatividad del ser; en efecto, omitido el primer principio tomado en un sentido absoluto, no queda otra cosa que la afirmación inestable de la apariencia, de la apariencia esencialmente relativa (πρὸς τι): ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι (*Ibid.*, 19)<sup>7</sup>.

La realidad absoluta del ser se nos muestra, por tanto, inseparable de la verdad absoluta del primer principio; sustentar una es mantener la otra.

<sup>6</sup> Hemos recordado esta demostración de Aristóteles al hablar, más arriba, del escepticismo antiguo. Cfr. pp. 27-29.

<sup>7</sup> Volveremos a hallar esta demostración más desarrollada en Santo Tomás. Véase nuestro Cuaderno V.

b) En segundo lugar, la necesidad de una selección del objeto metafísico, es decir, del ser, bajo la norma del primer principio. Con otras palabras: la diversificación de la afirmación ontológica según las relaciones lógicas de su contenido.

En el pensamiento de los Antiguos, este segundo artículo supone el primero; el uso normativo del primer principio no puede desvincularse de su uso absoluto. Si se admite que todo contenido de conciencia pertenece a la unidad absoluta del ser, es preciso, en consecuencia, todavía, reducir a sistemas los múltiples modos de esta preferencia, sin perjuicio de la ley fundamental de identidad o de contradicción. En efecto, la unidad del ser no se nos manifiesta más que a través de una diversidad que la divide: τὸ ἀπλῶς ὄν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους (*Metaph.*, K, 1064 b, 15). So pena de arruinar el primer principio, las diversas acepciones del ser deben armonizarse entre sí dentro de la más perfecta coherencia lógica.

2. ¿De qué manera va a realizar Aristóteles ese discernimiento del ser, que se confunde realmente con la *construcción metafísica*?

Evidentemente, no puede, como antaño Heráclito, dejar correr la totalidad del ser en el devenir. Porque la aplicación del primer principio exige, en el ser, un punto fijo; el πάντα ῥεῖ, la pura variabilidad es incompatible con la verdad del primer principio; Heráclito engendra fatalmente a Protágoras (véase *Metaph.*, K, 1062 a—1064 a).

De ahí que, en definitiva, Aristóteles se sienta más cerca de Parménides que de Heráclito. Parménides, por lo menos, afirma los derechos de la unidad; más aún: la busca donde ella reside verdaderamente, es decir, en la esencia inteligible, κατὰ τὸν λόγον, y no, como Meliso, en lo indeterminado material, κατὰ τῇν ὕλην (*Metaph.*, A, 986 b, 18).

Por desgracia, la escuela eleática se formaba una idea exagerada de la unidad necesaria del ser. Desde su punto de vista, toda

multiplicidad y, por consiguiente, todo movimiento se reduce a una apariencia ilusoria e ininteligible (*Ibid.*), ya que, siendo real, la multiplicidad destruiría al ser, introduciendo en él el no-ser.

¿Era inevitable el camino por el que se aventuraron los eleatas? ¿Era necesario que la afirmación universal del ser, latente bajo las aplicaciones del primer principio, fuese acompañada por el monismo absoluto del ser homogéneo? De ninguna manera. Entre las nociones extremas del ser puro y del puro no-ser se intercala una noción *sintética*, sobre cuyo sentido se equivoca Parménides, porque era preciso, para captarla correctamente, adoptar una actitud dinámica. Descendiendo del ser al no-ser, hállase la «degradación» del ser, la «limitación», síntesis de ser y de no ser; a la inversa, subiendo de la nada al ser, se encuentra el devenir positivo, la apelación al ser, síntesis de no-ser y de ser. Desde un punto de vista estático, como era el de los eleatas, la limitación del ser, la combinación de ser y no-ser, es ciertamente ininteligible. Pero además, ¿con qué derecho puede encerrarse a nuestro pensamiento en la inmovilidad estática? ¿No se nos revela, ante todo, nuestro pensamiento como la forma misma de nuestra actividad? ¿Y no está siempre dado «en movimiento» el «objeto» de nuestro pensar?

Aristóteles comprende la necesidad de recurrir al punto de vista dinámico para escapar a las antinomias que levantaba ante la razón el monismo del ser. No se encontraba otra salida que permitiese evitar la contradicción: aplicar nuevamente el «primer principio» era, pues, el único camino lógicamente abierto.

Por una parte, en efecto, el «devenir» y su correlato formal, la «limitación», se imponían en la multiplicidad misma de los datos objetivos; por otra parte, la afirmación universal del ser se imponía no menos imperiosamente, como condición del valor del primer principio. En la hipótesis de la homogeneidad inmóvil del ser no era posible ninguna conciliación de esta doble necesidad; había que sacrificar, o la experiencia múltiple (los datos), o el primer prin-

cipio. Fué, por tanto, preciso renunciar al inmovilismo ontológico y, en consecuencia, escalonar el ser en varios planos —lo que equivalía a hallar un compromiso entre Heráclito y Parménides—.

Se podría sentir la tentación, al comparar el eleatismo y el aristotelismo, de representarse al Estagirita enfrentándose, sólo con el vigor de su pensamiento abstracto, a la antinomia del ser y el no-ser, y anticipando, así, la síntesis hegeliana del «devenir». De hecho, la solución aristotélica parece haber sido sugerida más directamente por la experiencia. No hay que olvidar que Aristóteles era un físico (en el sentido antiguo) tanto como un metafísico: es, por cierto, a su Física (ἐν τοῖς περὶ φύσεως, *Metaph.*, A, 986 b, 30) a donde nos remite para la crítica decisiva del inmovilismo eleático. La revelación del devenir, síntesis general de ser y no-ser, la encontró en la percepción viva del movimiento<sup>8</sup>, ley universal del mundo físico (κίνησις, μεταβολή). Todo contenido de pensamiento nos es dado, primero, bajo la forma de la κίνησις; la sensación, en efecto, proporciona la materia imprescindible de nuestros conceptos; ahora bien, el objeto sensible es esencialmente móvil según los cuatro modos de cambio (*quid, quale, quantum, ubi*): ἡ δ' αἰσθητή οὐσία μεταβλητή..., ἢ κατὰ τὸ τί, ἢ κατὰ τὸ ποῖον, ἢ πόσον, ἢ ποῦ (*Metaph.*, A, 1069 b, 3 y 9).

Adquirida la noción central de movimiento, Aristóteles la somete al análisis racional más riguroso. Descubre en ella los elementos de su teoría general de las cuatro causas: 1.º la esencia o forma (ἡ οὐσία, ἡ μορφή, τὸ εἶδος); 2.º la materia o sujeto (ἡ ὕλη, τὸ ὑποκείμενον); 3.º el principio (τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως); 4.º el fin (τὸ οὗ ἕνεκα) (cfr. *passim*, v. g. *Metaph.*, A, 983 a, 24 ss.). Además, en la misma raíz de la dualidad experimental de forma y ma-

<sup>8</sup> Sobre el sentido exacto de las nociones de movimiento, forma y materia, causa eficiente y final, en la Física, consúltese A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain, 1913.

teria reconocía Aristóteles los dos grandes principios metafísicos que son, para nosotros, *la clave del sistema del ser*, porque hacen posible restablecer la unidad ontológica en el seno de la multiplicidad: nos referimos al *acto* y la *potencia* (ἐνέργεια, δύναμις).

La κίνησις, dato inmediato de conciencia, pero piedra de escándalo para la filosofía eleática, proporciona por sí misma el remedio a la antinomia que había suscitado. Este remedio no estriba, por tanto, en adoptar el no-ser en el dominio inteligible del ser: el puro no-ser sigue siendo una ficción verbal, algo que no puede llegar a ser objeto de la inteligencia. Si el cambio entrañase el puro no-ser, como erróneamente lo suponían Parménides y Zenón, entonces sería imposible. Pero la realidad es distinta. Al lado del *acto*, el cambio nos manifiesta, no el puro no-ser, sino el *no-acto*, la *potencia*. Y la distinción que aquí hacemos entre el no-acto y el no-ser no equivale a una escapatoria verbal, porque el no-acto, la potencia, lejos de resolverse en la nada absoluta, implica una proporción positiva al acto, una predisposición a ser más plenamente. Esta proporción, esta predisposición, no sólo hace referencia a un acto que llega a cumplirla, sino que ella misma procede, en último análisis, de un acto anterior que la mantiene. La «potencia pasiva» —que es de la que aquí se trata— no es sino la expresión «objetiva» de una «potencia activa», de un dinamismo positivo antecedente. La pura nada, en cambio, no ofrecería ninguna proporción al ser ni al acto, como tampoco al pensamiento.

Apenas es preciso mostrar que la noción peripatética del devenir, solución dialéctica de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple, se convierte en la clave de la metafísica aristotélica del ser.

En efecto, ya que el objeto primero de nuestro conocimiento ontológico está tomado al mundo sensible —«nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu»—, y como el mundo sensible está esencialmente sujeto al cambio —ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ (*loc. sup. cit.*)—, despréndese que el ser se presenta primero a nuestra

inteligencia como un devenir, es decir, como repartido complementariamente entre el acto y la potencia. «Actus et potentia dividunt ens commune», dirá más tarde Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles.

En consecuencia, es este devenir, esta alianza del acto y la potencia, la forma en que ha de revelarse a nuestros ojos la totalidad del ser; pues lo que no se transparentase en el objeto propio y primario de nuestra inteligencia permanecería siempre inaccesible a nosotros.

Mas todo devenir —dice Aristóteles— procede de un acto que es su principio motor (κινουῦν) y tiende hacia un acto en el que se acaba (τέλος). Si el principio y el fin de un devenir particular contienen todavía algo de potencia al lado del acto, ellos mismos constituyen «devenir» y exigen, a su vez, un acto que sea su principio y otro que sea su fin. La totalidad del devenir, o el devenir como tal, se desarrolla, por tanto, necesariamente, entre un principio universal, un «primer motor», que es Acto puro, y un fin absolutamente último, que es igualmente Acto puro. El devenir se añade al Acto puro como un epiciclo se superpone a un círculo cerrado; y lo que hace posible el devenir es la «potencia», la potencia en todos los grados, hasta ese límite inferior cuya realización aislada implicaría contradicción: la pura potencia, la materia primera (ἡ πρώτη ὕλη).

Del análisis del cambio o devenir surgió, de este modo, la arquitectura general del ser: entre una Causa primera y un Fin último objetivamente idénticos, puesto que ambos realizan la plenitud del Ser en la pureza del Acto, los seres finitos se escalonan según la proporción relativa de acto y potencia que los constituye, de manera que en ellos el acto (ἐνέργεια) despliega un dinamismo positivo y perfectivo, mientras que la potencia (δύναμις) mantiene una especie de dinamismo en sentido contrario, un trabajo negativo, un vacío que llama al acto.

Tanto desde el punto de vista dialéctico como desde el punto de vista metafísico, la antinomia de lo Uno y lo Múltiple se halla resuelta; de ahora en adelante, los cuadros generales del ser quedan fijados de acuerdo con el primer principio.

3. Digamos ahora, de un modo más explícito, cómo este discernimiento metafísico resulta, en cierto modo, por referirse a la totalidad del ser, una verdadera crítica —objetiva— del conocimiento. Es obvio que todo objeto de nuestro conocimiento, sea directo o reflejo, como quiera que exige la aplicación del primer principio, es en algún grado. Y si ningún contenido de conciencia puede escapar al atributo *ser*, ninguno, por lo menos de derecho, puede sustraerse al discernimiento indispensable de los modos del ser.

La metafísica aristotélica ordena en un sistema coherente:

1.º *El objeto entero del conocimiento directo*, desde la pura potencia, la «materia prima», hasta el «primer motor inmóvil» (τὸ πρῶτον κινεῖν..., οὐ κινούμενον κινεῖ. *Metaph.*, Λ, 1072 a, 25), que es Acto puro y, por consiguiente, también Idea pura (νόησις νοήσεως νόησις. *Metaph.*, Λ, 1074 b, 34).

No deja de haber en Aristóteles alguna oscuridad acerca del origen de la materia prima, principio de la multiplicidad, y de la naturaleza de la moción creadora, de la perfecta trascendencia de Dios y del destino final del hombre. Los escolásticos, merced a la idea cristiana de lo sobrenatural, tuvieron acerca de estos puntos tesis más claras. Pero sea de ello lo que fuere, en la metafísica peripatética las grandes líneas de una metafísica del objeto alcanzan su perfil definitivo; irradian desde el punto mismo en que se verifica el contacto entre nuestras facultades cognoscitivas y la realidad ontológica, es decir, desde el Devenir o Movimiento entendido en sentido amplio.

2.º *Todo el objeto del conocimiento reflexivo*. La reflexión, captando el acto directo de conocimiento, percibe en él la oposición

inmanente de Sujeto activo y Objeto representado, o, dicho de otra forma, la que hay entre Yo y No-yo.

Pero todo conocimiento intelectual es ontológico. Por la reflexión, que lo opone a él mismo, el sujeto cognoscente se encuentra, por lo tanto, referido, a su vez, al plano absoluto del objeto o del ser: el νοῦς se hace un νοητόν. Y el objeto del conocimiento directo aparece, bajo la reflexión, al mismo tiempo como una representación inmanente al sujeto y como una realidad opuesta al sujeto.

3.º *El conocimiento, considerado en sí mismo* como relación de objeto y sujeto. En efecto, combinando los datos del conocimiento directo y los del conocimiento reflexivo, se puede ver que el contenido de la conciencia, o la conciencia considerada objetivamente, depende a la vez del Yo y del No-yo. Supone una cierta relación de identidad entre un sujeto real y un objeto real. Es lo que Santo Tomás expresará más tarde con la célebre fórmula «intelligibile in actu est intelligens in actu», simple traducción metafísica del principio aristotélico: τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι (*De anima*, Γ, 7, 431 a, 1).

Pero en tal caso, si el conocimiento se verifica en la misma medida en que el objeto se hace inmanente al sujeto, de la misma aproximación de una metafísica del sujeto y una metafísica del objeto surgirá una *metafísica del conocimiento*. Esta consistirá en el análisis de los grados posibles de una síntesis objetivo-subjetiva en el seno mismo del sujeto.

Los problemas que plantea una metafísica del conocimiento racional son bastante complejos. De un modo general, cabría reducirlos a los tres siguientes: determinar las condiciones ontológicas del conocimiento racional, a) considerado como *asimilación* del objeto por el sujeto; b) considerado como *oposición* inmanente del objeto al sujeto; c) considerado como *afirmación absoluta* del objeto por el sujeto. En su teoría del conocimiento, Aristóteles ape-



nas trata de un modo explícito más que el primero de estos problemas; dada la presuposición realista de su filosofía, el segundo y el tercer problema no se imponían a su atención. Más tarde veremos que las preocupaciones de la Crítica moderna, que no elige como punto de partida un realismo universal, exceden forzosamente las de la psicología peripatética. Hay que reconocer, sin embargo, que Aristóteles ha formulado muy ampliamente, en su *Metafísica* y en su *Περὶ ψυχῆς*, principios fundamentales de un gran valor y cuyo alcance no puede limitarse al empleo que recibieron en los realistas antiguos.

Dijimos antes que los filósofos aristotélicos miden el conocimiento objetivo por el grado de inmanencia del objeto al sujeto. A sus ojos, nuestro conocimiento conceptual abarca, por lo tanto, esencialmente, una síntesis de condiciones objetivas y de condiciones subjetivas. Pero surge aquí una dificultad: si el objeto primario, inmediato, de nuestra inteligencia lo constituyen las cosas materiales y extensas, ¿cómo es posible que éstas entren en síntesis con el espíritu, esencialmente inmaterial e inextenso, con el νοῦς capaz de reflexión total sobre sí mismo?

Es indudable que los objetos materiales actúan primero de una manera física sobre nuestros sentidos; el φάντασμα (la imagen) que resulta de esta acción prolonga en nosotros la forma del objeto material, abstraída de la «subjetividad concreta» en la que fuera de nosotros se apoyaba.

Pero la forma que ha entrado en nosotros continúa entorpecida por la materia, porque el propio φάντασμα es acto de una facultad orgánica. La forma ha cambiado la materia del objeto exterior por la del sujeto cognoscente; es un comienzo de inmanencia de la forma en el sujeto, pero no es todavía la inmanencia estrictamente espiritual, la adherencia al νοῦς.

Por otra parte, en nosotros, que no somos seres puramente intuitivos, el espíritu nunca está por sí solo en posesión de su actua-

lidad última: no conoce de otro modo que adquiriendo, pasando siempre de la potencia al acto. Hay motivo, por tanto, para discernir en nuestra inteligencia un intelecto pasivo, un νοῦς παθητικός (*De anima*, Γ, 5, 430 a), es decir, una «potencia» de intelección actual. ¿Pero qué «acto» puede mover a esta potencia inteligible y revestirla con las diversas formas del conocimiento? ¿El fantasma? Hay desproporción entre una actividad material y una potencia espiritual. Necesariamente, pues, la actuación procederá de un agente inmaterial del mismo orden que la inteligencia pasiva, de un νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμειγρῆς (*De anima*, Γ, 5, 430 a, 17), cuyo oficio es imprimir objetivamente la totalidad de lo real en la indefinida capacidad del intelecto pasivo: ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς (= παθητικός) τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ (= νοῦς χωριστός, etc.) τῷ πάντα ποιεῖν (l. c., 14). Para designar a este agente inteligible tomemos al comentarista Alejandro de Afrodisia la expresión que se ha hecho clásica: νοῦς ποιητικός (intelecto activo).

No se ve muy bien en Aristóteles si el νοῦς ποιητικός es una facultad de toda inteligencia individual o, por el contrario, se cierne por encima de los individuos. La primera interpretación, que fué la de los escolásticos ortodoxos, responde probablemente al pensamiento del filósofo<sup>9</sup>. Admitámosla y podremos señalar el pun-

<sup>9</sup> Alejandro identificaba el entendimiento agente con Dios. El libro Λ de la *Metafísica* da muy poco pie a esta interpretación. El comentarista más reciente de este tratado, M. W. D. Ross (Oxford), cree prácticamente seguro que, a juicio del filósofo, «la oposición entre entendimiento pasivo y entendimiento activo queda dentro del alma», (*Aristotle*, London, 1923, p. 149). Es preciso añadir que las expresiones primitivas: νοῦς παθητικός, νοῦς χωριστός o ποιητικός, aunque preparan las teorías escolásticas acerca de la intelección, no tienen exactamente el sentido técnico de las expresiones medievales correspondientes: «entendimiento posible» y «entendimiento agente». La diferencia —eso sí— atañe menos a la función psicológica que a la naturaleza ontológica de este doble entendimiento.

to concreto en que se verifica, en el sujeto humano, la síntesis cognoscitiva.

Ajustando a esta hipótesis los datos del problema nos encontramos, por un lado, el objeto exterior, prolongado, en lo que toca a su forma, por el φάντασμα, y por el otro lado, el espíritu humano, el cual, en tanto que pasivo, se halla en condiciones de recibir todas las formas del ser y, en tanto que activo, es capaz de realizarlas en sí propio. Ahora bien, la actividad pura de nuestro espíritu (no-intuitivo), abandonada a sí misma, carece de un contenido diverso sobre el cual ejercerse. ¿Donde encontrará este contenido sino en el φάντασμα? ¿Y bajo qué condición lo encontrará en él sino bajo la de poder ejercer sobre el φάντασμα una operación que aprehenda y, por así decirlo, copie en éste la «forma», con exclusión de la materia? Esta operación denominada «abstracción» (ἀφαίρεσις) es descrita en el Περὶ ψυχῆς (Γ, 7-8, 431 a y b, 432 a): consiste en la actividad espontánea por la que el νοῦς ποιητικός, en presencia del φάντασμα, ajusta su acción a los caracteres formales de éste, para reproducirlos en el intelecto pasivo, en el que llegan a ser las determinaciones próximas de la intelección. La Forma universal, abstraída del fantasma por el intelecto activo, llega, por tanto, a través de un encadenamiento continuo de causalidades ontológicas, a representar o, más exactamente, a prolongar, hasta el seno de la inteligencia pasiva, la forma concreta del objeto exterior. De este modo se realiza la medida de *inmanencia* del objeto requerido por la intelección; la forma sensible, «desmaterializada» por el intelecto activo, se convierte en un νοητόν, en un «inteligible en acto» inherente al νοῦς.

Volveremos a encontrar, determinada y explícita, en Santo Tomás —en el que convendrá llevar más lejos el análisis— esta teoría sintética del saber conceptual (cfr. nuestro Cuaderno V). Esta teoría entraña consecuencias epistemológicas considerables, la principal de las cuales (la distinción del modo del sujeto y el modo del

objeto, en el seno del concepto objetivo) fué explícitamente señalada por el propio Aristóteles, como lo recordábamos al comienzo de este capítulo.

III. Si hubiera que reducir a dos o tres rasgos característicos el esquema, ya bastante sumario, que acaba de ser presentado, agruparíamos toda la crítica aristotélica del conocimiento alrededor de los puntos siguientes:

1.º *Cualquier contenido de conciencia, por el hecho de estar sometido al primer principio, se refiere a lo absoluto del ser; la pura relatividad de los contenidos de conciencia estaría en contradicción con el primer principio.*

Por lo que toca a éste, tratase de algo que no podría ser demostrado *en sí*, de una manera objetiva; pero se demuestra perfectamente su necesidad *para todo sujeto cognoscente* (sea cual fuere la actitud de este sujeto ante el principio en cuestión: adhesión, negación o duda): περὶ τῶν τοιούτων (es decir, con relación a las expresiones del primer principio) ἀπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἔστιν (es decir: πρὸς τὸν ταῦτα τιθέμενον. *Metaph.*, K, 1062 a, 2 y 30). Si no nos hubiésemos prohibido, en cada etapa, toda anticipación acerca de las fases ulteriores de la evolución filosófica, traduciríamos esta advertencia de Aristóteles al lenguaje de los modernos diciendo: «El 1.º principio, en su sentido absoluto, no es susceptible de demostración analítica, pero sí de una *prueba trascendental*». Porque es verdaderamente el intento de una «prueba trascendental» de la afirmación absoluta lo que esboza el Filósofo en los lugares que citamos (véase el Cuaderno V).

2.º Si todo contenido de conciencia *es*, absolutamente, en la medida de su identidad consigo mismo, es decir, en la misma medida de su esencia con todas las relaciones que ésta lleva consigo, *la ciencia de la existencia y la ciencia de la esencia se confunden*; dicho de otra manera, el orden lógico o ideal expresa el orden on-

tológico: τῆς αὐτῆς [ἐστὶ] διανοίας, τὸ τε τί ἐστὶ δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν («pertenece a la misma ciencia [la ciencia del ser] demostrar la esencia de una cosa y su existencia», *Metaph.*, E, 1025 b, 17). Pero esto hay que interpretarlo rectamente. En efecto:

3.º *Las esencias* (es decir, los contenidos objetivos de pensamiento), a todos los cuales los referimos al orden absoluto del ser y los designamos bajo la apelación común de *seres* (entia, ὄντα), son múltiples y diversas, no sólo en sus notas representativas, sino en su relación con la existencia concreta; cada una de ellas no existe realmente más que según condiciones respectivas que le son propias; si todas se refieren, de una u otra manera, a una «subsistencia», no todas son, por sí mismas y según sus notas representativas, «subsistencias», οὐσίαι. Su mayor o menor proximidad a la existencia en sí, a la «subsistencia», se lee en el modo particular de su esencia misma, tal como ésta es presente a nuestro pensamiento: por ejemplo, un objeto de nuestro pensamiento tomaría la realidad de una sustancia, otro la de un accidente, otro la de una potencia, otro la de un acto, otro la de una relación, otro la de un devenir; además, en estos objetos, por permitirnos nuestra facultad de abstracción destacar diferentes aspectos, cada aspecto particular participará realmente del ser en la misma proporción en que participaba en la totalidad de la que nosotros le habíamos aislado: tal aspecto tendrá la realidad de una abstracción objetiva, de una «natura absoluta», otro la realidad puramente relativa que conviene al «modo intencional», otro la realidad propia de una actividad subjetiva, y así sucesivamente. La determinación general de esta relación de las esencias con lo absoluto del ser concierne, si se quiere, a la Lógica, pero ante todo y propiamente hablando, dentro de la concepción aristotélica, pertenece a la Metafísica, a la Πρώτη φιλοσοφία, es decir, al discernimiento de los modos de ser bajo la norma del primer principio.

¿Se desea ver directamente en Aristóteles algunas aplicaciones

del «discernimiento metafísico» al problema de la existencia? Supongamos una esencia simple y totalmente en acto: si se halla, en cuanto tal, presente a mi pensamiento, yo no podría engañarme respecto de ella; de un modo necesario, afirmo su subsistencia, porque no hay para ella más que una sola manera de ser pensada y de ser referida a lo real: «Ὅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι, καὶ ἐνεργεῖα, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ» (*Metaph.*, Θ, 1051 b, 30). Por el contrario, una esencia afectada, de algún modo, por la indeterminación, por la «potencia», no será afirmada más que según la naturaleza de esta potencia; y si esta «potencia» es precisamente una indeterminación respecto de la subsistencia, es evidente que tal esencia no puede recabar por sí misma el atributo de la subsistencia *actual*: tal es el caso del universal abstracto y de las οὐσίαι δεύτεραι; tal es en particular el caso de la unidad abstracta, del ser abstracto o de la entidad (τὸ ὄν) y de todo lo que en las cosas desempeña puramente una función de elemento o de principio (τὸ στοιχείω εἶναι ἢ ἀρχῇ): φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἐν, οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται, οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχείω εἶναι ἢ ἀρχῇ (*Metaph.*, Z, 1040 b, 18).

En una palabra, la realidad, en general, es patrimonio de todas las esencias, pero por títulos y bajo modos muy diversos, y no necesariamente por el título de la subsistencia propia; pues el ser, objeto formal de nuestra razón afirmadora, tiene múltiples acepciones: τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον. ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα, τὸ δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ («el ser en cuanto tal tiene más de un sentido: unas veces designa el accidente, otras significa la verdad, por oposición al no-ser, que sería lo falso; otras veces es atribuido según la división de las categorías, es decir, según la esencia, la cualidad, la cantidad,

el lugar, el tiempo, y así sucesivamente; por último, además de todo esto, el ser abarca la potencia y el acto» (*Metaph.*, E, 1026 a, 33).

El problema del conocimiento objetivo no consiste, pues, según Aristóteles, en efectuar algún extraño tránsito del orden lógico o ideal al orden ontológico: todo el orden lógico es ontológico. El problema consistió, más bien, en encontrar la relación inteligible de toda esencia particular con la subsistencia actual, subjetiva u objetiva, mediata o inmediata, que postula. Este problema pertenece a la Crítica del conocimiento, pero a una Crítica formulada originariamente en términos metafísicos <sup>10</sup>.

### § 3.—DESPUÉS DE ARISTÓTELES

Tras Aristóteles, y hasta el renacimiento platónico de Alejandría exclusivamente <sup>11</sup>, el sentido de la gran metafísica se pierde.

<sup>10</sup> Sería un poco largo mostrar con todos los pormenores cómo se resuelve el problema de la existencia dentro de los cuadros de esta Crítica metafísica: evidentemente, la relación de los juicios existenciales con la experiencia sensible habría de ser perfectamente aclarada. Alguna indicación a este respecto se encontrará en el curso de nuestro trabajo. Bástenos aquí hacer notar que se conciben dos modos de suprimir la indeterminación de una forma inteligible respecto de la subsistencia: la perfecta *determinación interna de la forma* en sí misma, lo que supondría en nosotros la intuición intelectual de un objeto que sería de suyo «inteligible en acto», o bien la *relación trascendental de la forma inteligible con la cantidad concreta* que nos penetra a través de nuestras sensibilidades. A este segundo modo se reduce, directa o indirectamente, todo conocimiento humano de la existencia de los objetos.

<sup>11</sup> Lo que más arriba hemos dicho acerca del neoplatonismo alejandrino basta para lo que ahora nos interesa. Reservamos el estudio más pormenorizado de las filosofías de Plotino y Proclo para algunos trabajos sobre «La Metafísica y la Mística» que, en nuestra intención, han de subseguir a la presente obra.

La lógica y la dialéctica, cultivadas por sí mismas, se constituyen en ciencias puramente formales y se complican de una manera infecunda. Los conceptos se aíslan de la realidad: cada vez más, son tratados como un juego de símbolos, combinados entre sí según sus leyes propias, es decir, sobre todo, según las leyes de su extensión. La extensión, en efecto, tiende desde entonces, en lógica, a prevalecer sobre la comprensión. Esta desviación no podía dejar de producirse, a medida que se perdía la noción de la universalidad natural de la forma y el concepto asumía de un modo más exclusivo la función de un rótulo subjetivo que designa una colección de individuos. Por diversas razones, todas las cuales se reducen a la insuficiencia metafísica, tanto los neo-aristotélicos <sup>12</sup>, los estoicos <sup>13</sup>, los epicúreos, los eclécticos, como los propios escépticos, se escalonaban en el camino que conduce al nominalismo.

Indudablemente, no se trataba aún del nominalismo extremo de nuestros empiristas modernos, para quienes la antinomia entre la unidad abstracta y la pluralidad concreta se resuelve expulsando su primer término fuera del mundo real, fuera, incluso, si se les ha de creer, del mundo de los conceptos, hasta los cuadros artificiales de una semántica verbal. Se trataba, más bien, de una especie de con-

<sup>12</sup> Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIA, en los *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. II. *Alexandri in Aristotelis Anal. prior. lib. I commentarium*, Berolini, 1883. Este volumen contiene indicaciones sobre Teofrasto y Eutidemo. Los volúmenes I, II y III de la gran serie berlinesa de los *Comentarios griegos* están consagrados a las obras de Alejandro de Afrodisia.

<sup>13</sup> Extraña que los estoicos, que profesaban un monismo finalista, se hayan resignado tan completamente al cisma entre la lógica y la metafísica. Sin duda, experimentaron el impulso común. Por lo demás, la lógica y la metafísica, para llegar a unirse, han de desarrollarse totalmente, bajo el imperio de un sentimiento muy exigente de unidad sistemática. Pero la metafísica estoica, vasta máquina que presenta partes interesantes, no es, sin embargo, más que una metafísica de segundo orden.

ceptualismo impreciso, que se liberaba, al mismo tiempo, de la antinomia y del realismo del entendimiento, relegando la unidad universal a la inteligencia y la multiplicidad individual al mundo exterior, limitándose a establecer entre los términos opuestos el lazo superficial de un simbolismo innato o adquirido.

No insistiremos aquí sobre esta solución —que, en el fondo, y sin confesarlo, elimina nuevamente la unidad en beneficio de la pluralidad—, pues vamos a ver que la historia del pensamiento griego se repite, en lo esencial, en la Edad Media y también conduce en ella, finalmente, a un verdadero nominalismo, el de Occam.

### LIBRO III

## LA ANTINOMIA DE LO UNO Y LO MULTIPLE EN LA FILOSOFIA MEDIEVAL

## CAPÍTULO PRIMERO

### RENACIMIENTO PARCIAL DEL PROBLEMA DE LO UNO Y LO MULTIPLE EN LA EDAD MEDIA. LOS UNIVERSALES

#### § 1.—HABER INICIAL DE LA EPISTEMOLOGÍA ESCOLÁSTICA

La desintegración del mundo romano, al choque insistente de las invasiones bárbaras, tenía que ser fatal para la filosofía. No sólo se hizo imposible todo progreso, sino que muchas tradiciones y fuentes escritas se perdieron. Tanto, que la Escolástica medieval fué realmente un nuevo comienzo, un prolongado esfuerzo para recuperar el hilo del pensamiento humano.

Este esfuerzo, sea cualquiera la idea que se tenga de su resultado, no parecerá despreciable si se recuerda lo escaso del capital inicial de los filósofos escolásticos.

De Aristóteles, al principio, nada más que traducciones del *Περὶ Ἑρμηνείας* y de las *Κατηγορίαι*; sólo hacia la mitad del siglo XII comienza a aparecer el resto del *Organon*: pero aun entonces, de los dos tratados lógicos más importantes, los *Ἀναλυτικὰ πρότερα* están incompletos, y faltan totalmente los *Ἀναλυτικὰ ὑστέρα*, mucho más reveladores del punto de vista realista y metafí-

sico de la Lógica aristotélica. El Organon no fué restaurado por completo más que en la segunda mitad del siglo XII. Sólo entonces pasaron a la circulación general las otras obras de Aristóteles: la Metafísica, la Física, el *Περὶ ψυχῆς*, merced, especialmente, a las traducciones hechas del árabe y luego del griego. De esta suerte, el aristotelismo recuperado vino a ser el alimento del pensamiento del siglo XIII.

De Platón, si se exceptúa un fragmento del Timeo, no se poseyó gran cosa antes de la mitad del siglo XII. Si algunas teorías platónicas se conocían era, sobre todo, a través del intermediario, poco fiel, de un neoplatonismo de segunda mano.

En medio de esta escasez de obras de maestros, los pocos comentaristas antiguos salvados del naufragio fueron un excelente complemento. Por desgracia, no se pudo usar de ellos entonces más que de la manera menos crítica posible. Y, además, estos comentarios versaban casi exclusivamente sobre la lógica formal. Recordemos únicamente los nombres de Porfirio el neoplatónico —al que la Edad Media trató como un discípulo de Aristóteles—; y el de Boecio, el famoso «Manlius consul» (480-525), cuyas traducciones y tratados enciclopédicos siguieron siendo, durante mucho tiempo, para los escolásticos, el principal y casi único repertorio de la filosofía antigua. Si a esta lista se añaden algunos fragmentos filosóficos de los Padres de la Iglesia (especialmente el grupo de los escritos agustinianos y del Pseudo-Dionisio), o incluso autores profanos, como Cicerón, muy estimado entonces, y, por último, un escaso número de obras menos conocidas, se tendrá alguna idea de la biblioteca filosófica que un medieval podía tener a su disposición en el momento en que volvió a plantearse de una manera explícita el inevitable problema de lo Uno y lo Múltiple.

## § 2.—RECUPERACIÓN GRADUAL DEL REALISMO MODERADO DE ARISTÓTELES

Inicialmente, el problema se planteó en la forma de una alternativa demasiado estrecha, para liberarlo de la cual fueron necesarios varios siglos. Los historiadores de la filosofía suelen caracterizar —quizá un tanto sumariamente— los datos iniciales de este problema que volvía a surgir, empleando los términos de una cuestión que Porfirio, en su *Isagoge in categorias Aristotelis*, plantea sin resolver. He aquí el texto —traducido por Boecio— que los medievales tenían a su alcance:

*«Mox de generibus et speciebus, illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudisque intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi et majoris egens inquisitionis»*<sup>1</sup>.

De las tres cuestiones planteadas, las dos últimas presuponen la solución de la primera: ésta, al comienzo, se llevará toda la atención. Marius Victorinus la traduce con más elegancia que Boecio: «Prima est quaestio utrum genera ipsa, et species vera sint, an in solis intellectibus nuda inanisque fingantur». Es exactamente la alternativa establecida entre el realismo platónico o neoplatónico —del que era partidario Porfirio— y el conceptualismo vacío de las

<sup>1</sup> *Porphyrü Introductio in Aristotelis Categorías*, a Boethio translata, en los *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IV, Berolini, 1887, p. 25, lín. 10 sqq. He aquí el texto original de Porfirio: Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοαῖς κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηχότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παραιτήσομαι λέγειν... (*Op. cit.*, Πορφύριου Εἰσαγωγή, p. 1, lín. 9 sqq.).

otras escuelas post-aristotélicas. Algo hemos dicho de esto al final del libro precedente.

Los primeros filósofos medievales se dejaron coger entre los cuernos de un dilema que les obligaba, en su opinión, a decidirse en pro o en contra del valor real del pensamiento abstracto. Punto de vista simplista y provisional, del que finalmente se librará por completo la lógica medieval en la aurora del siglo XIII, tras los vaivenes que la llevarán, alternativamente, a las dos tesis extremas. Realmente, durante todo este período de tanteos, que lleva desde el siglo IX hasta el fin del XII, no se trata, propiamente hablando, de realismo, conceptualismo o nominalismo rigurosos; trátase, más bien, de una etapa de vacilante progreso hacia un equilibrio final único, el del realismo aristotélico renovado. El verdadero nominalismo, consciente de sí propio, no surgirá hasta más tarde, al fin de la Edad Media.

Había, en verdad, algún inconveniente en esta oscilación en torno a una posición intermedia todavía no reconocida. Y el más importante fué quizá el retrasar la llegada —o, más bien, el retorno— de una síntesis metafísica perfectamente equilibrada, como lo fuera la de Aristóteles.

El escollo del realismo extremo fué siempre el panteísmo: en la filosofía griega, el platonismo condujo al neoplatonismo emanatista; al comienzo de la Edad Media (siglo IX), el realismo de Juan Escoto Erígena empujó a éste en una metafísica sospechosa, emparentada con el emanatismo alejandrino; más tarde, en el siglo XII, el realismo platonizante de la escuela de Chartres roza el panteísmo y, por lo menos, contribuye a impulsar hacia este terreno prohibido a los Bernardo de Tours y Amalarico de Bènes.

Pero el antirrealismo también encuentra escollos: el más grave es su tendencia a poner en peligro el valor del conocimiento racional de la «ciencia» y, en el campo psicológico, a romper la unidad conciliativa de la sensibilidad y el entendimiento.

Por lo demás, los realistas tenían personalmente el sentimiento instintivo que garantiza prácticamente a todo hombre el valor de sus conceptos; y se acogían, desde luego, al patrocinio, un poco brumoso en su alejamiento, del ontologismo platónico. Los antirrealistas, metafísicos menos confiados y a veces menos profundos, surgieron a consecuencia de los abusos del realismo y se apoyaron no tanto en la tradición cuanto en una crítica más desarraigada y psicológica.

Si se dieron, por una y otra parte, algunas intemperancias de lenguaje y de pensamiento, sin embargo la mayoría de los filósofos medievales, hasta el fin del siglo XII, supieron navegar entre Escila y Caribdis, ... al precio, no hay más remedio que reconocerlo, de oscuridades o inconsecuencias difícilmente evitables. Sólo de una manera gradual se llegó a recobrar el paso firme.

No tratamos, por tanto, sus formas imperfectas, meramente aproximativas, como otros tantos puntos de vista rigurosos, sino que avanzamos inmediatamente hasta llegar a la solución más elaborada que, propuesta más tarde, tuvo indudablemente a su favor todos los votos; nos referimos al realismo moderado.

Una exposición enteramente explícita de esta solución, que ya fué la de Abelardo, se halla en el *Metalogicus* (1159) de Juan de Salisbury<sup>2</sup>. Era la solución aristotélica, preparada por las muchas

<sup>2</sup> Ioannis Saresberiensis, *Metalogicus*, lib. II, cap. 20. MIGNE, P. L., vol. 199, col. 877-878:

«Porro hic [Aristóteles] genera et species non esse, sed intelligi tantum asseruit» (877, B)... «Et quidem rebus existendi unus est modus, quem scilicet natura contulit, sed easdem intelligendi aut significandi non unus est modus. Licet enim esse nequeat homo, qui non sit iste, vel alius homo, intelligi tamen potest et significari: ita quod nec intelligatur nec significetur iste, vel alius» (878, A)... «Ratio autem ea [genera et species] deprehendit, substantialem similitudinem rerum differentium pertractans apud se, disinitque [=definitque?], sicut Boëthius ait, genera-



dialécticas de los siglos XI y XII y determinada y confirmada por el estudio directo de los escritos del Estagirita. En nombre de éste, el realismo del tipo del de Guillermo de Champeaux, lo mismo que todo realismo platonizante, es desterrado de la escena filosófica: «qui... ea (universalia) esse (subsistere) statuit, Aristoteli adversatur» (*Metalogicus*, II, 20. P. L., vol. 199, col. 877, C). Es sustituido por una teoría positiva, intermedia, fundada en el análisis de la abstracción, madre del concepto, lo cual ya es puro aristotelismo.

---

le[m] conceptum suum, quod de hominum conformitate perpendit, sic: "animal rationale mortale". Quod utique, nisi in singularibus esse non potest» (878, B).

Col. 888, B-C: «Unde, licet Plato coetum philosophorum grandem, et tam Augustinum quam alios plures nostrorum, in statuendis ideis habeat assertores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur: eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem, dogmatis huius principem profitemur».

## CAPÍTULO II

### EL REALISMO MODERADO DE SANTO TOMAS: SOLUCION COMPLETA DE LA ANTINOMIA DE LO UNO Y LO MULTIPLE

Establezcamos, de una vez por todas, las líneas principales de la teoría realista moderada que se hizo común entre los escolásticos. En vez de examinarla según el *Metalogicus*, será más provechoso, a nuestro modo de ver, considerarla inmediatamente, dentro de su contexto filosófico completo, en el punto cumbre de la filosofía medieval, en Santo Tomás de Aquino (1225 o 1227-1274)<sup>1</sup>.

Adviértase claramente que todavía no emprendemos aquí el estudio *pormenorizado* de la epistemología tomista; este estudio se hará mejor más tarde, en nuestros Cuadernos V y VI, utilizando la comparación con la Crítica moderna del conocimiento. Por ahora, teniendo presente que la filosofía medieval se desarrolla íntegra dentro del marco del realismo antiguo, pretendemos

---

<sup>1</sup> Por no ser ésta una obra de historia de la filosofía, dejaremos de referir aquí el desarrollo del «antiguo agustinismo medieval», del que más adelante volveremos a encontrar algunos elementos supervivientes en el escotismo.

solamente señalar en Santo Tomás el renacimiento y el término de la solución, dialéctica y metafísica a la vez, aportada ya por Aristóteles al problema de lo Uno y lo Múltiple. Y nuestra atención deberá, igual que anteriormente, fijarse en dos aspectos del problema que mutuamente se exigen: la unidad comprensiva general de la metafísica con relación a los objetos, y, en el seno mismo de esta unidad, la relación particular de los objetos con el sujeto cognoscente, es decir, la naturaleza del concepto. Ahora bien, el papel principal en la diferenciación respectiva de los grandes sistemas lo desempeñó, en la Edad Media más que en la antigüedad griega, la *teoría del concepto*, llevada al primer plano por la cuestión de los Universales. Será, pues, natural considerar aquí la síntesis tomista de lo Uno y lo Múltiple, sobre todo desde la perspectiva psicológica y lógica, y referir a este punto de vista dominante las pocas indicaciones sumarias que nos sean indispensables para esbozar provisionalmente la fisonomía de conjunto de la metafísica de Santo Tomás.

#### § 1.—NECESIDAD DE UNA CRÍTICA DEL OBJETO DE CONOCIMIENTO

La sensación o, más directamente, la imagen derivada de la sensación es una causa parcial, pero necesaria, de nuestro conocimiento intelectual (*Summa theologiae*, I, 84, art. 6): causa parcial, porque la intelección abarca algo más que la sensación o la imagen; causa necesaria, porque a consecuencia de la pasividad que resulta en nosotros de la unión sustancial del alma y el cuerpo, nuestra inteligencia no es movida más que si se presentan determinaciones sensibles (*S. th.*, I, 84, art. 6), y tampoco utiliza los principios cognoscitivos adquiridos (*species*) sino refiriéndolos a la sensación o a la imagen: «convertendo se ad phantasma» (*l. c.*, art. 7).

Como explícitamente lo declara (*l. c.*, art. 6), Santo Tomás se pone, pues, al lado de Aristóteles para afirmar, tanto contra Demócrito como contra Platón, la necesidad de una colaboración íntima del sentido y el entendimiento en todo conocimiento intelectual.

Pero la aportación del sentido la constituye la multiplicidad de las cosas individuales y cambiantes. Captada por el entendimiento, esta multiplicidad se unifica y se inmoviliza. Mis ojos veían, juntos, a Sócrates, Callias, Antístenes y tantos otros; mi inteligencia los suelda, por así decirlo, en un único concepto que representa a todos y cada uno de ellos: «el hombre». Heráclito decía: «la mano no toca dos veces el agua de un río que fluye»; la sensación, por expresar un objeto esencialmente cambiante, no podría reaparecer de un modo idéntico; y sin embargo mi inteligencia, inmóvil en la orilla, contempla, bajo la incesante corriente material, bajo el flujo del tiempo que huye, el «agua» siempre idéntica (*S. th.*, I, 84, art. 1).

¿Qué es, pues, lo que ocurre? De la movilidad, la inteligencia hace una permanencia: la sustancia. De la multiplicidad de los individuos hace una unidad: la especie. ¿Voy, como Heráclito, a tachar de ilusoria esta metamorfosis antinómica? ¿O bien, siguiendo a Platón, preocupado, como él, de la verdad y de la certeza de mis intelecciones («ut posset salvare certam cognitionem veritatis... per intellectum haberi», *S. th.*, I, 84, art. 1, in corp.), voy a decretar la existencia, por encima de las cosas sensibles, de seres ideales subsistentes fuera del espacio y del movimiento, «paradigmas» eternos de mis conceptos abstractos?

No, continúa Santo Tomás; Heráclito se equivoca indiscutiblemente: no puedo sacrificar de ese modo el valor de mi inteligencia. Pero Platón no resuelve el problema: la ciencia que se trata de explicar es la ciencia abstracta de las cosas sensibles y cambiantes; sobre éstas, y no sobre ningún extraño mundo de

ideas subsistentes y separadas, versan las afirmaciones —en apariencia contradictorias— a las que no puedo sustraerme. Platón, en esto, es víctima de una ilusión. «He aquí lo que le impide ver con exactitud: representándose todo conocimiento según el modo de la semejanza, creyó que la forma del objeto conocido había de afectar necesariamente al sujeto cognoscente según el mismo modo que reviste en el objeto conocido. Pensaba, empero, que la forma concebida por la inteligencia se encuentra en ésta de un modo universal, inmaterial, inmutable, como se patentiza por la misma operación intelectual, que se verifica de una manera universal y necesaria... Y creía tener que concluir que las cosas así entendidas poseían análogamente una subsistencia inmaterial e inmutable. Pero esta conclusión no es, en modo alguno, necesaria...» (*Ibid.*). Porque el presupuesto sobre el cual se apoya, a saber, el paralelismo completo del conocimiento y las cosas, es insostenible; ni siquiera se verifica en el conocimiento puramente sensorial (*Ibid.*); antes por el contrario, siempre y en todas partes «*receptum est in recipiente per modum recipientis*» (*Ibid.*).

Se reconoce aquí, claramente formulada, la tesis fundamental del realismo crítico, que más arriba hemos visto desprenderse de la filosofía de Aristóteles. Desde el punto de vista epistemológico, la Edad Media había, por fin, recuperado totalmente el contacto con la filosofía griega de la época de máximo esplendor.

El realismo ha de ser crítico. No debe admitir ninguna afirmación desentendida, indistintamente, de todo contenido del espíritu. La afirmación, para ser legítima —y no topar, antes o después, con la contradicción interna—, debe liberar a su objeto del modo subjetivo que lo envuelve, pues *modus intellectus non est necessario modus rei*. Una «crítica del objeto pensado»: esto es lo que exige el realismo, tanto el de Santo Tomás como el de Aristóteles.

El propio Santo Tomás se hace, sin embargo, el reparo siguiente: ¿no es emprender el camino del escepticismo el distinguir en

el concepto un modo meramente subjetivo y un contenido objetivo? «*Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus...* Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro» (*S. th.*, I, 85, art. 1, 1.<sup>o</sup>).

Para el Santo, la objeción sería pertinente si la verdad lógica fuera la propia del concepto y no, exclusivamente, la del juicio<sup>2</sup>. Entre el concepto y las cosas por él representadas hay realmente discordancia, de la misma manera que la hay entre la cualidad sensible en tanto que sentida y en tanto que inherente al objeto. Pero no es ese el problema: «*est absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo*» (*l. c.*, ad 1). El concepto, por sí mismo, no es verdadero ni falso; mero «estado subjetivo» puede ser materialmente semejante o disemejante con relación a algún objeto exterior: eso es todo. La verdad o el error sólo surge en el momento en que el sujeto cognoscente «se decide» por la significación del concepto y lo pone «*per modum compositionis aut divisionis*» en la afirmación judicativa. «*Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam: tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit*» (*l. c.*, ad 1).

No cabría encontrar otra fórmula más clara para decir que el uso legítimo de la afirmación (es decir, del juicio) supone una previa «crítica del objeto pensado», y que el fin de esta crítica consiste en extraer del contenido bruto del espíritu las modalidades enraizadas en la constitución misma del sujeto cognoscente, y la significación real, que es lo único que cabe afirmar de una manera objetiva.

<sup>2</sup> Cfr. Cuaderno V.

## § 2.—LA CRÍTICA DEL OBJETO Y LA CONSTRUCCIÓN METAFÍSICA

Más tarde veremos qué transposición experimenta en las filosofías modernas el texto íntegro de esta carta fundacional otorgada a la crítica del conocimiento por los príncipes del realismo antiguo. También entonces advertiremos mejor la amplitud y probidad con que el propio Santo Tomás instituye esta «crítica del objeto», cuya necesidad proclama: para él no se se trataba de un simple recurso dialéctico ante las dificultades de los Universales, sino del instrumento más indispensable para la edificación de una metafísica. Haremos notar, por ejemplo, su distinción entre objetos conocidos directamente, según su forma propia, y objetos conocidos sólo como un «más allá» de los demás objetos (analogía); su preocupación por definir y escalonar el valor del «elemento de representación» en los conceptos trascendentales y en los predicamentales (valor simbólico y valor especificativo); su escrupulosísimo análisis del «modus proprius intellectus humani», es decir, de los caracteres de relatividad cuantitativa, de dualidad estructural y de temporalidad, por los que nuestro entendimiento queda necesariamente entorpecido; por último, al lado de estas señales de nuestra pasividad, la inequívoca y agudísima advertencia de la parte de actividad propia —de «aprioridad», cabría aventurarse a decir— que nuestra inteligencia reclama en la formación de todo concepto y de todo juicio. Sólo es necesario observar que, en Santo Tomás, igual que en Aristóteles, la «crítica del objeto» es simultánea a la construcción metafísica: seleccionar las piezas es, al mismo tiempo, empotrarlas en el edificio; la selección es el intento mismo de utilización. Igualmente el estudio del «modus intellectus» se confunde con la ontología del sujeto cognoscente (psicología metafísica); el estudio del «modus rei» se confunde con la ontología del objeto conocido (teodicea y cosmología). Si

la epistemología resulta de la metafísica, ésta descansa en aquélla. Se verá a Santo Tomás indistintamente apelar a los principios generales de finalidad y a la metafísica del compuesto humano para explicar las particularidades formales de la intelección, o bien, por el contrario, deducir la finalidad y la composición sustancial del hombre de los indicios suministrados por el análisis interno del conocimiento.

Es patente que toda su actitud filosófica se inspira en un doble presupuesto:

1.º Ya que afirmo necesariamente «sub ratione entis» mis contenidos de conciencia, me hago necesariamente una imagen racional de la realidad.

2.º No hay dos imágenes racionales del mundo: la verdad es única.

Por consiguiente, al obtener, por medio del análisis, las condiciones generales a que se atiene toda concepción racional, establezco a priori el entramado de un sistema del mundo; y por otra parte, al edificar un sistema del mundo, hago un entramado racional, al cual me basta considerar reflexivamente para advertir en él las leyes generales de mi razón.

¿Es criticable este punto de vista? Posteriormente trataremos de hacer su crítica, si a ello hubiere lugar. Pero es preciso reconocer que también tiene sus ventajas, porque condena implacablemente todas las epistemologías parciales y todas las metafísicas fragmentarias: el valor de las partes está vinculado al acabamiento del edificio. Unicamente los tres grandes sistemas filosóficos pueden ofrecerse a una prueba eliminatoria tan ampliamente concebida, ya que se extiende a todos los planos de la realidad física, psicológica, moral y religiosa. Precisamente uno de los caracteres más notables de la «síntesis tomista» es el haber alcanzado esa universalidad estrictamente encadenada. En el verdadero tomismo no

quedarían otras tesis «ad libitum», intercambiables, que las que implicasen problemas ficticios o mal planteados o insuficientemente maduros.

§ 3.—LA UNIDAD SINTÉTICA DEL OBJETO DE LOS SENTIDOS Y DEL OBJETO DEL ENTENDIMIENTO EN EL CONOCIMIENTO HUMANO

a) *La solución tomista del problema de los Universales y la tesis tomista de la individuación*

La teoría de los Universales, tal como fué comprendida por Santo Tomás, produce, por lo tanto, ramificaciones en todas las partes de la metafísica; y lleva a sus flancos una verdadera crítica del conocimiento. Dejemos por el momento esta consideración más amplia, que desborda nuestro fin inmediato, para atenernos a un aspecto limitado del problema de lo Uno y lo Múltiple; nos referimos a ese aspecto de la cuestión de los Universales en el que se manifiesta la originalidad de la solución tomista, frente a otras soluciones escolásticas. Se observará que el «universal directo» de los tomistas, producto sintético de la sensibilidad y el entendimiento, supone, en el orden de los objetos, la unidad sintética de la forma inteligible y la pura materia, y, por consiguiente, nos permite captar no sólo una diversidad de unidades inteligibles inferiores, o entidades, sino, indirectamente, la diversidad pura, «infra-inteligible», la «materia prima». Si se pudiera mostrar, por otra parte, que el concepto universal, entendido a la manera tomista, permite captar, análogamente, la Unidad pura, el Acto puro, «supra-inteligible», se habría descubierto el centro de perspectiva desde el cual se verifica toda síntesis humana del Ser y los seres; se habría resuelto, en la medida en que ello es humanamente posible, la gran antinomia de la Unidad y la Multiplicidad.

Vamos a volver sucesivamente sobre los puntos de vista que se

acaban de señalar. Y, ante todo, mostraremos cómo la solución tomista del problema de los Universales nos lleva hasta el límite inferior de lo real, «la materia prima».

El realismo crítico de Santo Tomás excluía, como se ha visto, las soluciones anteriores, tanto nominalistas como ultra-realistas, quitándoles, por medio de la distinción del «modus mentis» y el «modus rei», todo fundamento razonable.

El «modus rei» era la esencia individual, la unidad numérica concreta; por ejemplo: Pedro, Pablo, Santiago...

El «modus mentis» era la unidad universal, estrictamente una, constituida en el espíritu por abstracción de lo que determina la multiplicidad individual de las cosas; por ejemplo, el hombre...

Ahora bien, en nuestros juicios, atribuimos un mismo concepto abstracto a una multiplicidad de individuos: Pedro es hombre, Pablo es hombre, etc. El único sentido posible de estas atribuciones es el siguiente: Pedro, Pablo..., poseen real y distributivamente todo lo que expresa el concepto de «humanidad», salvo la unidad universal, directamente incompatible con su unidad individual. Lo que predico de los individuos es el *contenido* del universal («id quod» concipitur; «naturam absolutam»), guardándome de atribuirles el *modo* mismo de la universalidad (modum universalitatis «quo» concipitur obiectum).

¿Son verdaderos, bajo estas condiciones, mis juicios?

Sí, si Pedro, Pablo, Santiago... poseen realmente, aunque de una manera individual, la humanidad que les atribuyo.

A la distinción del «id quod» y el «modus quo» será preciso, por tanto, para que la teoría de los universales permanezca francamente realista, añadirle un nuevo rasgo: una constitución de las cosas, por una parte, y de la inteligencia, por otra, tal que el «id quod», aislado (en el espíritu) del «modo de la universalidad» conceptual, sea rigurosamente idéntico al «id quod», separado (en las

cosas) del mundo individual concreto. Esto equivale a expresar una doble condición del realismo moderado:

1.<sup>a</sup> Una condición psicológica: que el espíritu, por el mismo hecho de captar inmaterialmente un objeto sensible, no desnude a este objeto sino de aquello que constituye su individualidad.

2.<sup>a</sup> Una condición ontológica de los objetos: éstos deben ser tales que (sin perjuicio de variaciones puramente accidentales) su única diferencia, en el interior de una especie dada, sea su diferencia individual; deben, pues, responder, en su constitución íntima y física, a una misma ley objetiva, deben ser específicamente homogéneos o semejantes.

Pero estas dos condiciones no son simultáneamente realizables más que si la *individualidad* del objeto sensible está realmente unida a su *materialidad*, de suerte que la «desmaterialización» del objeto deba entrañar la «desindividuación» del mismo. Ahora bien; la «desmaterialización» se traduce por el abandono del modo cuantitativo. Por consiguiente, si «descuantificar» equivale a «desindividualizar», es preciso que la cantidad, o la materia cuantificada, sea un principio necesario de la individuación de los objetos sensibles.

La tesis tomista de la individuación, que fué, desde el comienzo, el blanco de tantos ataques, tomaría, por lo tanto, a falta incluso de otros apoyos más inmediatos, el valor de un postulado del realismo moderado.

Si el razonamiento anterior no resultara convincente, un tomista invitaría a ensayar la contraprueba. Supongamos que la materia cuantificada, la cantidad concreta, no sea la condición necesaria de la individualidad de los objetos sensibles; ¿qué cambio experimenta el realismo del conocimiento conceptual? Se atenua, y deja de ser definible. Veámoslo más de cerca.

Nos colocamos, por tanto, en la hipótesis de que la «desmaterialización» del objeto no lleve consigo su «desindividuación». En

este caso, la inteligencia podría captar inmaterialmente el objeto sensible sin despojarle de su determinación individual. Se advierte aquí una tesis predilecta de las escuelas agustinianas y franciscanas: el conocimiento intelectual *primitivo* se verifica por «conceptos singulares» y no por «conceptos universales».

Si el concepto universal no es inmediato ni primitivo, ¿cómo se forma, por tanto? Si es verdad que viendo a Pedro, a Pablo y a Santiago, adquiero *primeramente* tres conceptos individuales de ellos, ¿de qué manera llego a reducir estos conceptos singulares a un solo concepto específico, el de «hombre»?

La verdad es que no me es posible elegir procedimientos; no queda más que uno: el análisis reflejo. Yo reduciría cada uno de estos tres conceptos a dos grupos de «notas»: un primer grupo —homogéneo— que expresara lo que les es común, «la humanidad», por ejemplo; un segundo grupo —diferencial— que expresase, en cada uno de estos conceptos, el carácter particular que designa Pedro, o Pablo, o Santiago. El procedimiento parece muy claro.

Bajo esta claridad esquemática se encubre un equívoco. Intentemos desenmascararlo.

¿Qué puede representar el grupo analítico diferencial, a que acabamos de referirnos?

Tres interpretaciones son posibles: la primera no es sostenida por nadie; la segunda es la propia del tomismo; la tercera es la de las filosofías no-tomistas:

1.<sup>a</sup> En efecto, nadie mantendrá que las «notas individuales», que distinguen a los individuos dentro de la especie, expresen una diversidad puramente «accidental» de éstos; la individualidad impregna al ser en lo más íntimo, afecta a la esencia entera. Es verdad que Pedro difiere de Pablo por la estatura, la tez, la voz, el carácter psicológico, etc.; pero si reducimos a la igualdad todos estos «accidentes» aún no habremos hecho que Pedro sea Pablo;

lo único que se habrá logrado es que se parezca a él. Pedro y Pablo difieren por un atributo más profundo.

2.<sup>a</sup> Hemos dicho que los tomistas proponían otra respuesta. Toda *forma* de objeto material se halla afectada por una «relación trascendental a la cantidad concreta»; por tanto, a algo que no pertenece al orden inteligible, sino al orden de la intuición sensible. Lo cual, con otras palabras, significa que toda forma de objeto material se halla constreñida, por naturaleza, a realizarse «cuantitativamente». Ahora bien; la relación a la cantidad constituye el principio mismo del número (de la unidad que se repite idéntica), el principio de la extraposición total de algo respecto de sí mismo; dicho de otra manera: el principio de la «condición espacial». Es concebible que una forma que se realiza abarcando una porción del espacio pueda encontrar, al lado, su perfecta pareja, y reproducirse, de esta suerte, de un modo indefinido, sin otra variación esencial que su relación concreta al espacio, lugar de la multiplicidad homogénea.

Un tomista puede, por lo tanto, de una manera lógica, definir la unidad específica mediante la *identidad absoluta de las notas inteligibles*, que expresan la forma o la configuración racional de los objetos; así, por ejemplo, puede definir la unidad específica de Pedro, Pablo, Santiago..., por la identidad inteligible de su «humanidad», y, sin embargo, no deducir de ella la coincidencia necesaria del individuo y la especie; por ejemplo, que Pedro, Pablo, Santiago..., sean un solo «hombre». Porque reconoce, *fuera* de las notas inteligibles, un principio de distribución numérica de los individuos. No discutirá que una forma inteligible, que como tal subsiste fuera de la cantidad, deba permanecer única y constituir ella sola toda su especie; así ocurre, según Santo Tomás, con los ángeles, «inteligencias o formas puras», porque también para multiplicar una esencia inmaterial habría que descubrir *en ella* un principio de división respecto de sí misma, lo cual no sería posible

más que alterando sus notas inteligibles, es decir, cambiando su especie. Pero si se trata de una forma naturalmente destinada a informar una materia, a ocupar, pues, una porción del espacio, la identidad de las notas inteligibles y la unidad específica resultan lógicamente compatibles con la multiplicación numérica de la forma.

Es patente que para quien refiere la multiplicidad intraespecífica de los objetos a la cantidad misma, la especie y el individuo son susceptibles de una definición teórica muy rigurosa: la *especie* expresa la identidad absoluta de las notas inteligibles; la *individualidad* expresa su subsistencia múltiple en la cantidad.

3.<sup>a</sup> ¿Qué es lo que queda si se rechaza la solución tomista?

Cabe todavía que las notas diferenciales de los individuos dentro de la especie sean notas estrictamente «inteligibles», bajo el mismo título que los demás atributos esenciales.

En este caso, *todos* los conceptos directos serán singulares y diferentes entre sí; y se llamará «individualidad» a la última diferencia interna de estos conceptos. En cuanto a la especie, se la obtendrá mediante una abstracción *refleja*, que verse sobre un número más o menos grande de conceptos singulares: habrá que esforzarse, excluyendo sus diferencias individuales, en definir un residuo específico que abarque la comunidad más amplia posible de notas inteligibles. Dentro de estas notas comunes, el mismo procedimiento de análisis señalará, a su vez, dos grupos: un nuevo grupo diferencial, propio, ahora, de la especie definida, y un grupo más general, común a varias especies; la diferenciación en el segundo grado se denominará «diferencia específica», la agrupación más general se llamará «género». Y la propia operación, analítica y generalizadora, podrá reiterarse hasta alcanzar la generalidad misma del *ser predicamental*, o tal vez la del *ens* simplemente dicho.

Tal es, por fuerza, el punto de vista de los escolásticos que se



separan de la tesis tomista; podía llevar de Aristóteles a Platón; de hecho, condujo a Occam.

Preguntémonos, efectivamente, en qué medida es compatible este punto de vista con un realismo moderado.

b) *El realismo moderado tomista y el realismo moderado no tomista*

Adviértase claramente que el punto de vista de que en último lugar hablábamos pone exactamente en el mismo plano de objetividad al género y a la especie. La abstracción que aísla al concepto específico en los conceptos individuales es de la misma naturaleza que la que aísla al género de la especie. La especie no es más que un género último, de la misma manera que el individuo no es más que una especie última. En consecuencia, la objetividad de la especie ha de ser del mismo orden que la objetividad del género.

Para apreciar el alcance de esta advertencia, es conveniente examinar a qué se reduce, en la hipótesis no tomista, la objetividad tanto del género como de la especie.

Consideremos el proceso de abstracción que da lugar al uno y a la otra.

No hay aquí una abstracción *natural* y *primitiva*, verificada inmediatamente sobre lo sensible por el único hecho de la inmaterialidad del agente intelectual; no hay una ἀφαίρεσις; trátase, desde el principio y exclusivamente, de una abstracción *refleja*, que realiza un discernimiento formal en los conceptos singulares: lo cual es una inducción propiamente dicha, una ἐπαγωγή. Y ésta es, por lo tanto, una operación que, muy lejos de resultar del mismo encuentro de las condiciones ontológicas respectivas del sujeto y del objeto, procede, por el contrario, de una iniciativa subjetiva, siempre insuficientemente avalada por medio de la comparación de las percepciones singulares. Por consiguiente, el problema del

valor objetivo de las abstracciones intelectuales viene a depender *completamente* del problema del valor objetivo de las inducciones incompletas.

Vamos a explicar esto desarrollando las dos graves objeciones que ningún realista puede dejar de hacer a esta elaboración puramente reflexiva de los conceptos universales.

I.—EL INDIVIDUO Y LA ESPECIE

Ante todo, haría notar que una inducción genérica o específica es siempre incompleta, y que aquí, no estando fundamentada en la abstracción directa de un tipo natural, nunca señalará un límite metafísico seguro entre el individuo y la especie; pues conserva, por muy prolongada que se la suponga, una inevitable dosis de arbitrariedad. Supongamos, en efecto, los conceptos individuales *a*, *b*, *c*, *d*... Abstraigo su elemento común, cabría decir su «máximo común divisor», *m*. ¿Qué representa *m*? ¿Un punto de vista subjetivo, que agrupa a *a*, *b*, *c*, *d*? Sin duda ninguna. ¿Una unidad objetiva de ser, un haz de propiedades invariablemente unidas? ¡Qué sé yo! ¿Y qué garantía puedo tener de que el índice colectivo *m* se extienda, ni aún de que pueda extenderse, más allá de los individuos *a*, *b*, *c*, *d*? Tal vez el único vínculo de esta agrupación sea una particularidad individual que casualmente se ha hallado en *a*, *b*, *c*, *d*. Supongamos, en efecto, que se presenta un nuevo individuo, *f*, que no realiza todos los caracteres comunes del grupo *m*. ¿Hay que remitir este individuo a otra especie? ¿Es menester, por el contrario, ampliar para él mi primer grupo y establecer un nuevo «máximo común divisor», *m'*, ...? Otro individuo *g* necesita, a su vez, una corrección; pongo *m''*, ... y así sucesivamente. El proceso puede prolongarse indefinidamente, porque en ninguna parte, por las vías de la inducción puramente refleja, hallo entre el individuo y la especie una definitiva limitación,



ni empírica, ni metafísica. En teoría, y para hablar de una manera estricta, mi término universal, lejos de ser nunca una especie segura, tendrá, a lo sumo, el valor de un rótulo colectivo, que resume últimamente, según una jerarquía de semejanzas, la suma de mis experiencias individuales. ¿Corresponde esta jerarquía a una disposición equivalente de las realidades, a un sistema objetivo de relaciones necesarias? Quizá lo supiera —pero no con entera certeza— si alguna vez mi inducción llegase a ser completa, es decir, si hubiese agotado la suma de las experiencias posibles. Hasta este término quimérico, mis generalizaciones específicas, y por lo tanto también las deducciones que fundamentase en su especificidad en cuanto tal, carecen de una base inteligible rigurosa.

Se prevé que el procedimiento arriba descrito lleva directamente a una epistemología que ignora el universal «in re» y que limita el conocimiento verdaderamente objetivo al de los individuos. Más adelante señalaremos las amplias consecuencias de este punto de vista antirrealista.

La teoría tomista de la individuación, aunque no debió bastar por sí sola para resolver completamente el difícil problema de la inducción científica, presenta, sobre las teorías no tomistas, la incomparable ventaja de proporcionar en cualquier caso una *base ontológica* firme al pensamiento abstracto; independientemente de la experiencia repetida, es seguro para el tomista que en los objetos materiales todo elemento inteligible desborda al individuo y se refiere, como necesidad esencial o como posibilidad accidental, a la forma específica de éste, es decir, a una serie indefinida de individuos semejantes. De esta suerte, se hallan puestas, a la vez, una demarcación teórica fundamental del individuo en oposición a la especie, y una primera generalización objetiva. A decir verdad, para perfeccionar una metafísica de la experiencia sería necesario aún detallar la comprensión de cada especie dada y distinguir las especies entre sí; esta tarea, en la medida en que es posible, in-

cumbe a la inducción empírica y está sujeta, por lo demás, a todas sus vicisitudes.

## II.—LA ESPECIE Y EL GÉNERO

A su primera objeción el realista añadirá inmediatamente una segunda.

La elaboración puramente reflexiva de los universales, enteramente basada en la semejanza de los conceptos individuales, no sólo haría insegura la distinción teórica de la especie y los individuos, sino que alteraría *positivamente* la realidad del objeto.

En efecto, negarse a admitir que la multiplicidad individual, «intra speciem», implica relación a la cantidad concreta, es condenarse, como lo hemos señalado, a considerar la diferencia individual como una de las «notas inteligibles» que entran en la definición formal del objeto. La individualidad no es, entonces, la subsistencia repetida de una forma idéntica, sino una verdadera forma diferencial. Pedro, Pablo, Santiago... no son sólo *esencialmente distintos* —lo cual no impediría la completa semejanza de sus esencias—, son *esencialmente diferentes*<sup>3</sup>. Difieren, en efecto, por un elemento inteligible de su definición. Siendo los elementos de una definición estrechamente solidarios entre sí (juntos, expresan una unidad de ser), la modificación de uno solo de estos elementos repercute en todos los demás, cambia toda la esencia. Cuando de los conceptos individuales de Pedro, Pablo..., extraigo, por reflexión, el concepto común *hombre*, dejo caer, desatiendo, las notas inte-

<sup>3</sup> En la teoría estrictamente tomista, se diría más bien que «los individuos dentro de la especie son *esencialmente distintos* y *accidentalmente diferentes*». El problema cuyos datos analizamos aquí es el mismo que más tarde planteará al pensamiento crítico de Kant el principio leibniziano de los «indiscernibles» (cfr. Cuadernos II y III).

ligibles que en la hipótesis no tomista expresan la manera particular en que Pedro o Pablo realizan en sí la «humanidad». El concepto residual «hombre», referido a los individuos, sólo es aproximativamente exacto; y cuando pronuncio los siguientes juicios: *Pedro es hombre, Pablo es hombre*, etc., o bien el atributo «hombre» no es unívoco, tiene una significación distinta en Pedro y en Pablo, o bien lo declaro unívoco, le doy realmente la misma significación, aunque esto no se dé sino a costa de un error aceptado, es decir, igualando a cero las pequeñas diferencias objetivas de ser.

Esta opción necesaria entre el *analogismo en la significación del predicado*, presuntamente específico, o la *inexactitud objetiva* de la atribución específica considerada como unívoca, parece difícilmente conciliable con el realismo; porque conduce, por los dos caminos, a una misma conclusión: la *ausencia de verdadera homogeneidad específica* en los objetos.

Personalmente, el tomista salva con facilidad este escollo, en lo que atañe a la especie; la homogeneidad completa de la «forma» no impide la multiplicación individual de ésta en la cantidad. La especie es, a sus ojos, la unidad objetiva estable, del mismo modo que es la unidad inteligible natural. Y el «género», tal como es dado, de un modo más o menos confuso, por el conocimiento *directo*, no es aún, en realidad, más que la especie, la especie imperfectamente conocida en sus notas descriptivas, aunque siempre claramente distinguida del individuo. También entre individuos de idéntica especie la univocidad completa pertenece al género tanto como a la especie misma. En las proporciones: *Pedro es un viviente, Pablo es un viviente*, el atributo «viviente» recibe exactamente la misma acepción.

Para el propio tomista es muy distinto, por lo demás, el caso de la atribución —refleja, esta vez— de un predicado genérico a especies diferentes o a individuos de especies diferentes; esta atribución, o deja de ser perfectamente homogénea (*analogia secundum*

*intentionem*), o ya no es objetivamente exacta (*analogia secundum esse*). El gato que runrunea al amor de la lumbre no es ciertamente un «animal» bajo el mismo título ni de la misma manera que su dueño; si el atributo «animal» es aquí unívoco, su univocidad no envuelve una identidad objetiva de la forma o del modo de ser. Santo Tomás diría que hay en este caso, por lo menos, «*analogia secundum esse*»<sup>4</sup>.

Así, pues, la reserva que los tomistas hacen a la objetividad del género deben los partidarios no tomistas del realismo moderado extenderla a la objetividad de *todo* concepto abstracto. Fuera de la individuación por la materia, no quedan más salidas que renunciar a toda univocidad de los conceptos, o confesar una radical discordancia entre el modo universal y la realidad.

Generalmente, los manuales de lógica escolástica se limitan a caracterizar el realismo moderado mediante estas dos proposiciones:

1.<sup>a</sup> El modo de la universalidad pertenece a la inteligencia. Los objetos son individuales.

2.<sup>a</sup> Los objetos individuales proporcionan, por medio de sus semejanzas, un fundamento real al modo mismo de la universalidad.

Todo ello es cierto; pero el realismo de Santo Tomás, como el de Aristóteles, dice algo más que esto, o, si se prefiere, dice lo mismo con una precisión infinitamente mayor. Ahora bien, el olvido de esta precisión acarreó en los escolásticos enojosos y profundos equívocos.

<sup>4</sup> Aristóteles ya advertía que el género, por oposición a la esencia específica, no es enteramente una *οὐσία*; o también, que no hace número en las especies, al modo en que la esencia específica lo hace en los individuos; que las diferencias del género son «contrarios», no las de la especie, etc. Cfr., por ejemplo, *Metaph.*, A, 990, b, 21 sqq.; I, 1057-1058; Z, 1037 b, 1038a, 35.

§ 4.—LA UNIDAD ANALÓGICA DEL OBJETO DE LA RAZÓN Y DEL OBJETO DEL ENTENDIMIENTO EN EL CONOCIMIENTO HUMANO <sup>5</sup>

Las páginas anteriores han mostrado cómo concebía Santo Tomás la unidad de los sentidos y el entendimiento dentro del concepto. De esta suerte, resolvía según el espíritu de la filosofía peripatética un aspecto importante de la gran antinomia.

Hemos hecho advertir la profundidad de esta solución. No sólo se fija claramente en el dato más central del problema del conocimiento —el objeto propio y directo de nuestra inteligencia, la «quidditas abstracta rerum materialium»—, sino que, a partir de ella, persigue a la multiplicidad hasta su raíz —la *pura materia*—. En vez de complacerse en conciliar multiplicidades particulares con unidades parciales, encara, dentro de la síntesis conceptual, la oposición de la multiplicidad pura y la unidad. Mientras que en las filosofías más o menos platonizantes la pura materia escapa totalmente a la penetración conceptual <sup>6</sup>, en Santo Tomás, por el contrario, se deja reconocer, por lo menos indirectamente, como una condición de la posibilidad del universal abstracto.

El término inferior de la antinomia antigua muere así verdaderamente en el término superior, al que imprime la señal de lo múltiple, y de una manera inversa, en la misma medida, la multiplicidad inferior se reduce bajo la captación de la unidad que altera. ¿De qué unidad?

Hemos advertido una primera unificación de la multiplicidad

<sup>5</sup> Empleamos aquí la palabra «razón» en el sentido, que se ha hecho habitual desde Kant, de una *facultad de lo trascendente o absoluto*. Para los escolásticos, la «ratio» era la misma inteligencia, considerada en su facultad de deducción analítica, la inteligencia en tanto que discursiva. Estas dos significaciones no se identifican.

<sup>6</sup> Más tarde se verá un ejemplo de ello en las filosofías franciscanas.

material en el seno de los conceptos abstractos; para alcanzar la plena solución de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple, nos quedaría por atravesar una segunda etapa, es decir, que tendríamos que reconocer bajo —o más exactamente, en— las unidades abstractas, todavía múltiples, la impronta de la *unidad absoluta*. Porque tras la unidad de los sentidos y el entendimiento, el realismo tomista profesa la unidad del entendimiento y la razón superior.

La fórmula siguiente expresa con exactitud la continuidad de la razón trascendente, facultad de la unidad absoluta, con el entendimiento, facultad de las unidades abstractas: la unidad absoluta de la razón es precisamente el medio por el cual se efectúa en el concepto la síntesis abstracta de la multiplicidad sensible. Cabría decir que el entendimiento es idénticamente la razón superior en las captaciones de la pura materia, a través de una sensibilidad.

En el Cuaderno V mostraremos con más pormenores que éste es precisamente el pensamiento de Santo Tomás, e indicaremos el fundamento crítico de esta posición audazmente conciliadora. Baste, mientras tanto, subrayar dos tesis indudablemente tomistas, perfectamente características en este sentido. La primera, que es de orden psicológico, discierne la influencia de la unidad absoluta en el nacimiento del concepto; nos referimos a la tesis del *intelecto agente*. Desde el momento que una multiplicidad sensible es «dada», la actividad espontánea de la inteligencia entra en funcionamiento y reviste con su unidad inmaterial a la diversidad ofrecida por la representación concreta. El universal abstracto, con su potencia de distribución numérica, nace del encuentro de esta unidad inmaterial con la multiplicidad cuantitativa propia de la representación sensible; pues la unidad abstracta de «número», potencia de multiplicación homogénea de la forma, es el producto inmediato de lo inteligible y la cantidad concreta. Ahora bien, ¿qué representa objetivamente la unidad inmaterial o inteligible que encontramos, así, en el principio de todo concepto abstracto? O, en términos tomis-

tas, ¿qué vale, en extensión y en comprensión, la forma dinámica del intelecto agente? ¿Es una forma limitada a tal o cual intensidad de ser? De ninguna manera; es una forma cuya capacidad constructiva no queda agotada por ningún dato finito («intellectus agens... quo est omnia facere») y que no puede, por tanto, expresarse sino por medio de la ilimitación misma del ser en cuanto tal. Pero una actividad cuya forma directriz es el ser en cuanto tal realiza necesariamente su síntesis en función de la unidad absoluta del ser, del mismo modo que una voluntad, cuyo objeto formal es el bien como tal, opera bajo la moción de un fin último objetivo, que es el Bien absoluto.

Tal es, por lo demás, la conclusión que desarrolla en términos ontológicos una segunda tesis, tan esencial al realismo tomista como la tesis psicológica del entendimiento agente, a saber: la tesis de la *analogía general del ser*. Esta tesis expresa el aspecto objetivo de las condiciones subjetivas de unidad que presiden la operación del entendimiento agente. En efecto, ningún objeto es posible, en nuestro pensamiento, sino referido a la unidad absoluta del ser. Por otra parte, es completamente obvio que un dato finito no puede revestir, como forma inmediata de unidad, la unidad absoluta del ser: por consiguiente, la forma unificadora particular de ese dato consistirá solamente en una relación finita con la unidad absoluta, lo cual es el fundamento mismo de la analogía del ser.

En el fondo de cada uno de nuestros conceptos («in exercitio cuiuslibet apprehensionis intellectualis») se encuentra, pues, según Santo Tomás, además de esta relación, indefinidamente multiplicable, con la cantidad concreta que denuncia el peso de la materia, una relación superior a un absoluto trascendente. En esta última relación, que constituye la verdadera unidad inteligible del concepto, los dos términos enlazados, lejos de poder confundirse nunca en una especie de entidad unívoca o de abstracción suprema,

permanecen al mismo tiempo unidos y opuestos, como una pareja irreductible: la pareja del Ser absoluto y la participación deficiente en el Ser absoluto, la pareja del «esse imparticipatum» y el «esse participatum».

Así, pues, ya que es una relación trascendental al Ser absoluto lo que constituye la esencia misma y la verdadera unidad inteligible de los objetos conceptuales (esencias universales), teníamos derecho a afirmar que la operación sintética del entendimiento ponía en función la unidad absoluta de la razón.

Y ya que, por otra parte, esta misma operación sintética emplea, igualmente, la materia concreta como término de una relación trascendental de la forma percibida, se vislumbra, desde ahora, que el Universal abstracto, objeto propio de nuestro entendimiento según los tomistas, abarca y une los límites extremos de lo real: la multiplicidad pura («materia prima») y la pura unidad («Ser absoluto», «Acto puro»).

Por vez primera, la antinomia de lo Uno y lo Múltiple se halla limpia y enteramente resuelta. Lejos de sacrificar la unidad, como Heráclito, o la multiplicidad, como Parménides; lejos de abrir un foso, como hiciera Platón, entre lo sensible y lo inteligible; lejos, incluso, de dejar, como Aristóteles, la trascendencia de la unidad absoluta envuelta aún por incertidumbres, Santo Tomás equilibra, con mano firme, estos elementos diversos cuyo centro humano de perspectiva, y cuya síntesis viviente, también, descubre en todo acto de conocimiento objetivo.

Tendremos que mostrar, en el curso de largos capítulos, que el pensamiento filosófico, desde que abandona este punto de vista central y privilegiado, reincide en antinomias y hace inevitable el intento de una nueva crítica del conocimiento.

## CAPÍTULO III

## DE SANTO TOMÁS A OCCAM A TRAVÉS DE DUNS ESCOTO: RELAJAMIENTO DE LA SÍNTESIS METAFÍSICA Y REAPARICIÓN DE LA ANTINOMIA

## § 1.—POSICIÓN INTERMEDIARIA DE LA FILOSOFÍA ESCOTISTA

Tal vez no sea superfluo recordar al lector que los itinerarios establecidos en este Cuaderno, de sistema a sistema, son, sobre todo, itinerarios lógicos; aunque mantienen la sucesión temporal de las doctrinas, no traducen necesariamente dependencias literarias.

La distancia de Santo Tomás a Occam no podría ser salvada en una sola etapa. Santo Tomás defiende un realismo moderado, muy rigurosamente comprendido y perfectamente coherente. Occam desintegra profundamente el realismo y se encamina, así, hacia puntos de vista extraños a toda la filosofía antigua. Ningún punto de contacto hay entre estas dos concepciones; la primera no da ningún pretexto inmediato a la segunda. Igualmente, el occamismo, con su desconocimiento radical de la inteligencia abstractiva, no tenía probabilidad de nacer y prosperar más que a partir de un nivel filosófico situado más acá o más allá de la posición de equili-

brio estable ocupada por el tomismo. Más acá: queremos decir, a partir de las vacilaciones del antiguo nominalismo, que, más que un sistema, fué un titubeo de la razón ante el problema de su unidad objetiva. Más allá: es decir, a partir de un realismo dogmático, de inspiración platónica, expuesto, a causa de una confianza excesiva en el valor objetivo del concepto, a provocar reacciones escépticas.

Ignoramos la medida en que experimenta Occam la influencia próxima de las tendencias nominalistas, las cuales persistieron más o menos abiertamente a través de toda la Edad Media; en compensación, es seguro —los textos lo atestiguan— que su terminismo agnóstico tiene el carácter de una reacción crítica, totalmente consciente, contra el dogmatismo platonizante, especialmente contra el formalismo realista de Duns Escoto. Más adelante se verá mejor en qué sentido las doctrinas que vamos a agrupar en torno al nombre del Doctor sutil representan una etapa hacia el occamismo. Si fuera cierto que preparan a Occam en la misma medida en que se alejan de Santo Tomás, nos suministrarían el intermediario lógico que buscábamos.

Al hablar de un distanciamiento lógico de estas doctrinas respecto de la síntesis tomista no tratamos, evidentemente, de negar que éstas prolonguen una tradición venerable anterior al tomismo, la del «antiguo agustinismo medieval»<sup>1</sup>. Nuestro objetivo no exige que nos remontemos a la expresión primitiva de las tesis agustinianas, ni siquiera a la forma clásica, tan moderada y atractiva, que revisten en San Buenaventura. Nos instruirán más si las consideramos en la época, un poco tardía, en que su mismo desarrollo delata mejor algunos de sus puntos débiles. En este momento realizan, indiscutiblemente, en la jerarquía especulativa de los sistemas,

<sup>1</sup> No damos aquí ninguna importancia especial a este rótulo, crítico y, efectivamente, tal vez criticable.

un grado de unidad inferior al que había alcanzado la filosofía de Santo Tomás. Expresamos este hecho mediante la fórmula abreviada: relajamiento de la síntesis tomista.

No discutiremos que la filosofía de Duns Escoto sea, en conjunto, aristotélica y realista. Tal vez, hasta merezca el reproche, que generalmente se le dirige, de ser excesivamente realista. Ante esta reputación bien ganada se concibe que un lector que aborde, como aquí lo hacemos, las *Quaestiones in Metaphysicam*, o el *Opus Oxoniense* y los *Reportata Parisiensia*, tras un largo comercio con los filósofos griegos y con Santo Tomás, se quede perplejo al reconocer, en la base de la obra escotista, precisamente las dos tesis a las que se había acostumbrado a considerar como una orientación decisiva hacia el antirrealismo: 1.<sup>a</sup> una tesis metafísica, la individuación de los objetos sensibles basada exclusivamente en la última diferencia formal, en la «haecceitas»; 2.<sup>a</sup> la tesis psicológica correspondiente: la percepción intelectual, inmediata y primitiva, de los individuos materiales, especie de intuición confusa de lo «singular» por la inteligencia.

Parece que estas dos tesis deberían conducir, o bien al analogismo irremediable de los conceptos llamados específicos, o bien a una notable atenuación del valor objetivo de nuestro pensamiento (cfr. más arriba, libro III, cap. II, § 3, b, ii, pp. 123-125).

Ahora bien, ¿qué profesa Duns Escoto? Exactamente lo contrario de lo que esperábamos: la univocidad de los conceptos generales, comprendido entre ellos también el del ser, y un realismo que enlaza, más estrechamente que lo hiciera Santo Tomás, el «modus intellectus» y el «modus rei».

¿Cómo podía conciliarse la individuación «formal» con la univocidad de los conceptos específicos, la intelección directa de lo singular material con el realismo de lo universal? ¿Es siquiera posible esta conciliación?

Si se estima oportuno volver al capítulo precedente (cap. II, § 3,

a, pp. 114 ss.) se advertirá que el abandono de las doctrinas tomistas acerca de la individuación y del objeto primario de nuestra inteligencia resulta compatible con el más estricto realismo, bajo la condición de admitir un relajamiento correspondiente de la unidad interna de las sustancias individuales. En efecto, la doctrina tomista postulaba la unidad metafísica rigurosa de la sustancia. Duns Escoto no trata de evitar una consecuencia que acaba de alejarle del tomismo: queriendo, sobre todo, permanecer realista, la hace resueltamente suya. Hay, según él, en las esencias individuales, en el seno mismo de su unidad, antes del corte verificado por nuestro pensamiento abstracto, un escalonamiento de grados metafísicos que corresponde a la superposición de los atributos generales en la definición. Independientemente de cualquier diversidad de puntos de vista, introducida por una inteligencia abstractiva, Pedro aquí presente, en su realidad concreta, subsiste por un acoplamiento de determinaciones reales —o «formalidades»— genéricas (sustancialidad, corporeidad, vitalidad, sensibilidad), específicas (racionalidad) e individuales (heccidad o Petreidad).

Tal es, brevemente expuesta, la famosa *distinción formal*, «formalis ex natura rei», que Duns Escoto intercala, como un tercer término, entre las dos distinciones cuya oposición contradictoria es admitida por los demás escolásticos: la «distinción real» pura y simple, y la «distinción de razón». Sería erróneo no ver en ella más que una sutileza de polemista, la loca tentativa de una dialéctica embriagada de sí misma hasta el punto de pretender introducirse como una cuña entre el ser y el no-ser. No; esta distinción resume una metafísica completa y refleja una epistemología cabal. ¿Pero qué metafísica y qué epistemología?

Las obras de que nos valdremos para nuestra exposición están reunidas en la gran edición de Duns Escoto, hecha por Wadding<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, Lugduni, 1639. Todas nuestras

Son, además de las principales obras ciertamente auténticas del Doctor sutil, dos tratados cuya paternidad se le discutió recientemente: el *De rerum principio*, que ciertamente no es de él, y los *Theoremata*, cuya autenticidad es, por lo menos, dudosa<sup>3</sup>.

referencias apelan a esta edición, cuyo título no repetiremos. Citaremos de la manera siguiente: 1.º Título y división del opúsculo particular al que se remite. 2.º Tomo, página y, si hay lugar a ello, columna de la edición de Wadding. (Por ejemplo: *Quaest. in Metaph.*, lib. 5, q. 4, número 5. Vol. IV, 605 b).

<sup>3</sup> En la primera edición de este Cuaderno (1922) hemos citado frecuentemente no sólo los dos Comentarios de Duns Escoto sobre las Sentencias (*Opus Oxoniense* y *Reportata Parisiensia*), las *Quaestiones in Metaphysicam*, las *Quaestiones quodlibetales* y el precioso opúsculo *De primo principio*, sino también las *Quaestiones de anima*, el *De rerum principio* y los *Theoremata*. Estas tres últimas obras, ya acogidas como ciertamente auténticas en la edición de Wadding (Lyon, 1639), continuaron hasta estos últimos años siendo tenidas como tales por la casi unanimidad de los autores, franciscanos y de otros sectores. Hacia 1908, sin embargo, el P. Minges, O. F. M., formulaba serias dudas sobre la procedencia escotista del *De rerum principio*, sin discutir, por lo demás, la autenticidad de los *Theoremata*. Esta fué negada categóricamente, en 1918, en una sólida memoria del P. Deodato María de Basly, O. F. M. Nuestra primera edición señala estos dos ataques, entonces muy recientes, a una tradición varias veces secular; decíamos al mismo tiempo por qué y en qué medida no nos parecían decisivas aún; pero nos declarábamos dispuestos a abandonar la opinión tradicional, si las conclusiones de los críticos franciscanos recibían el incremento demostrativo que todavía nos parecían exigir. Esta nueva confirmación la recibieron casi inmediatamente en los estudios, tan copiosamente documentados, que el P. Ephrem Longpré, O. F. M., ha consagrado a la «Philosophie du Bienheureux Duns Scot» (París, 1924). Sin juzgar convincentes todos los argumentos del sabio autor, no tenemos inconveniente en reconocer que su impresionante masa, que lleva la adhesión de los mejores eruditos, apenas deja subsistir ninguna probabilidad en favor de la autenticidad de los dos tratados sospechosos. Por otra parte, uno de ellos, el *De rerum principio*, ha encontrado un estado

Las diferencias indiscutibles entre estos tres géneros de obras no deben borrar afinidades doctrinales de éstas, sumamente instructivas. Si no son de la misma mano, por lo menos pertenecen a un mismo horizonte filosófico; y dan testimonio de una independencia creciente con relación a la antigua escuela franciscana, presidida por San Buenaventura.

El *De rerum principio* se refiere a esta escuela, todavía con excesiva proximidad. Presenta, bajo un relieve más acusado, y dentro de un contexto interpretativo más claramente platónico, varias tesis agustinianas fundamentales conservadas en las grandes obras del mismo Duns Escoto. Teniendo que limitarnos, concentraremos más adelante nuestra atención sobre un solo ejemplo (muy significativo, eso sí): la noción de «materia». El texto más citado del

civil: sería debido a la pluma del franciscano Vital du Four (de Furnis) y dataría de una decena de años antes del comienzo de los estudios de Duns Escoto, tal como lo anunció el P. Longpré, en un artículo titulado: *Pour la défense de Duns Scot* (*Rivista di Filosofia neo-scolastica*, XVIII, I, 1926, p. 35).

Este mismo artículo demostraba sumariamente (p. 36-39) que las *Quaestiones de anima* podrían también no ser de Duns Escoto. Por un afán, tal vez excesivo, de atenernos a lo estrictamente seguro, hemos evitado suponer la autenticidad de dichas Cuestiones.

Los nuevos elementos de apreciación que han sido puestos de manifiesto por los eruditos franciscanos de Quaracchi nos invitaban a retocar, para la segunda edición de este Cuaderno, nuestra descripción del escotismo histórico. Se advertirá que nuestra tesis general no queda afectada por estos retoques.

Después, gracias a las investigaciones del P. C. Balic, O. F. M., la fortuna tan comprometida de los *Theoremata* se ha enderezado. Pero todavía no están las cosas completamente claras. Puede leerse, a este respecto, el interesante estudio de M. E. GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot* (*Archives d'hist. doctrin. et littéraire du moyen âge*, 1938, 86 pp.).



*De rerum principio* nos servirá de cristal de aumento para advertir de antemano el alcance lógico de algunos aspectos del escotismo.

En cuanto a Duns Escoto, personalmente, depende todavía, en muchos aspectos, del agustinismo bonaventuriano, pero de un agustinismo muy corregido por el racionalismo de Aristóteles. En sus obras auténticas, abandona la teoría de las «razones seminales» y se abstiene de invocar la clásica doctrina franciscana de la «iluminación». Del conocimiento por conceptos, propone una explicación puramente racional, independiente de presupuestos teológicos. En él termina una evolución iniciada hacía mucho tiempo entre los Doctores franciscanos, empeñados en conciliar el platonismo agustiniano con el aristotelismo. Duns Escoto da un viraje decisivo hacia el Estagirita<sup>4</sup>. Sin embargo, esta orientación se efectúa todavía, bien miradas las cosas, dentro del cuadro del agustinismo antiguo, bajo la égida, un tanto estrecha, de algunas tesis autorizadas por una larga tradición, pero incompatibles con el principio fundamental del aristotelismo. Para reducir a un sistema coherente estos elementos hostiles era preciso nada menos que el virtuosismo dialéctico del Maestro sutil. Y los resultados, por admirable que su genio fuera, no podían ser enteramente satisfactorios. Intentaremos señalar dónde fracasan la metafísica y la epistemología escotistas en su pretensión de dar una solución plenamente comprensiva de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple, dejando, de este modo, libre el campo a las tendencias que dominarán los primeros desarrollos de la filosofía moderna.

Los *Theoremata*, probablemente posteriores a Duns Escoto, conservan mucho de su espíritu y su estilo. A pesar de algunas tesis agnósticas, su inspiración no es totalmente occamista<sup>5</sup>. Su desco-

<sup>4</sup> Sin duda, en esto debe mucho Escoto a sus maestros inmediatos, sobre todo al aristotélico Guillermo de Ware.

<sup>5</sup> La dependencia literaria de los *Teoremas* XIV, XV, XVI, respecto

nocido autor no sacrifica nada al nominalismo, sino todo lo contrario; pero, y esto es muy distinto, habiéndose dado cuenta de los límites del realismo conceptual que profesa, extrae de ello algunas consecuencias, más bien pesimistas, en lo que toca a la posibilidad de demostrar con pleno rigor científico la naturaleza de las realidades transcendentales. Pese a la composición imperfecta de su opúsculo, este anónimo da prueba de un espíritu crítico notable, que, a nuestro parecer, no hubiera menoscabado la gloria del propio Duns Escoto<sup>6</sup>. Mientras se pudo atribuir a este último los *Teoremas*, era chocante verle discernir con todo escrupulo su propia metafísica; pero casi tan instructivo como ello nos resulta el ver la misma criba manejada por otras manos, igualmente expertas, aunque menos ilustres.

## § 2.—LA NOCIÓN DE MATERIA EN EL «*DE RERUM PRINCIPIO*»

Las nociones de «materia» y «Ser perfecto» ocupan los dos polos de toda metafísica humana. En ambas nociones debe revelarse la esencia particular del sistema que se las apropia. Abramos el *De rerum principio* por la cuestión VII, intitulada: «*Utrum substantia spiritualis per se subsistens... innitatur fundamento mate-*

de Occam, es posible, pero no está demostrada. En cambio, los primeros *Teoremas* son netamente antinomialistas; otros son, por lo menos, difícilmente compatibles con el occamismo. Véase, más adelante, cap. IV, último párrafo.

<sup>6</sup> Este era evidentemente el sentimiento de los antiguos editores y comentaristas, que no dudaban de la autenticidad escotista de los *Teoremas*; el franciscano Cavell llegó a decir, a propósito de esta obra: «Perlege, Lector, et experieris verum esse quod affirmo, asseresque Scoti ingenium, etsi de suo subtilissimum, ista tamen minime praestare potuisse, nisi divinae sapientiae lumine illustratum, et peculiari adiutorio elevatum». (*Theoremata*, Praefatio ad lectorem. Vol. III, 262).



riae?». El artículo I desarrolla ampliamente el tema: «Quid sit materia prima?» (ed. cit., vol. III, 37 b, y ss.).

a) *La actualidad de la materia*

Desde las primeras palabras nos sumimos en una atmósfera extraña al tomismo. Es sabido que, según Santo Tomás, las sustancias corpóreas, y solamente ellas, están, en su misma esencia, compuestas de un principio pasivo, puramente «potencial», la *materia*, y de un principio determinante, la *forma*; principios estrechamente complementarios el uno del otro; sin la forma, la materia no es nada, es impensable: no recibe el ser más que por la forma, no se hace objeto de inteligencia más que conjuntamente con la forma. Lo que es «primo et per se» es el compuesto sustancial de materia y forma.

En cambio, la exposición del *De rerum principio* comienza con estos términos: «Circa primum, primo est falsa imaginatio tollenda, quae dicit quod materia est potentia nullam habens entitatem actualem» (*De rerum principio*, qu. VII, art. I, n. I. Vol. III, p. 37 b).

Es falso que la materia no tenga entidad actual, «que no tenga actualidad más que por la forma y que no pueda ser llamada, en sí, efecto de una causa» (*Ibid.*).

Según el curso ordinario de las cosas, es verdad que la materia nunca ha sido creada sin la forma; pero eso no impide que la materia tenga su actualidad propia: «haec actualitas est alia ab illa quam habet forma» (*loc. cit.*, n. 2, p. 38 a). «Materia, licet non sit a Deo nisi sub forma, et ut sic semper simul tempore fuerit materia et simul forma, ordine tamen naturae prius est esse et creatio materiae, e per consequens sua actualitas, quam forma vel eius creatio» (*Ibid.*).

Entre los argumentos que aporta el *De rerum principio* para

probar que la materia tiene una «entidad positiva», los que siguen nos parecen muy particularmente reveladores.

En primer lugar, si se pone el principio universalmente admitido «quod omnis res actu existens habet esse per aliquod formale», hay que reconocer que esta «causa formal» que comunica el ser a la materia, no puede confundirse con la forma del compuesto sustancial; pues «esse actuale quod habet [materia] a creatione potest esse, vel saltem intelligi, amota forma ab ea re vel intellectu» (*Ibid.*). La entidad de la materia sigue siendo concebible sin la forma. Fácilmente se advierte el presupuesto que debe conferir a esta razón su valor probativo; yace, igualmente, bajo las demostraciones escotistas, y Descartes ciertamente no lo rechazaría; queremos decir que la distinción de dos conceptos indica una dualidad de entidades reales; o, de una manera todavía más general, que todo concepto claro y distinto representa, de suyo, una unidad objetiva de ser, una *entidad*. Posteriormente, tras Descartes, este principio del *paralelismo estricto entre el pensamiento conceptual y la realidad* llevará al espinosismo. Aplicado solamente a los conceptos abstractos, ya el mismo principio había justificado todas las especies de platonismo.

Otro de los argumentos en favor de la misma tesis es el siguiente: «inter ens actu et nihil, non est medium; ergo, si materia praeter formam non habet aliquem actum essendi, erit nihil; ergo, agens creatum ageret de nihilo, cum agat de materia» (*loc. cit.*, n. 3, p. 38 b).

Este breve razonamiento muestra a las claras, en el autor del tratado, la ausencia de la verdadera noción aristotélica (y tomista) de una *causalidad recíproca*, es decir, de una diversidad rigurosamente complementaria en el interior mismo del ser. Para Santo Tomás, lo que es no es ni la materia ni la forma, sino la unidad de ambas; para nuestro autor, la materia y la forma participan *primariamente* del ser, cada una por su propia cuenta. Además, como

la entidad actual de la materia y la entidad actual de la forma fundan, respectivamente, la pasividad de la primera y la actividad determinativa de la segunda, se deja de percibir una diferencia radical entre la causalidad recíproca, material y formal, así comprendida, y la causalidad eficiente activa y pasiva. La forma se convierte en un «agente», que modifica a la materia; ésta, en un «paciente», que sufre la acción de la forma; el compuesto, en una especie de resultante. Tal vez insistamos demasiado; pero esta concepción (cartesiana antes de Descartes) nos parece hallarse indiscutiblemente en germen dentro de los textos que analizamos.

En los números 4 a 8 del mismo artículo, la actualidad de la materia es examinada más de cerca y comparada con la actualidad de la forma. Si la materia es «en acto» y la forma «en acto», ¿qué diferencia esencial las distingue aún? En el fondo, nada más que una diferencia de *grado*: «Differt materia [a forma] ut est in actu, vel ut ambo habent esse in actu (quia ille actus quem habet materia est distinctus, utpote ambo tamquam realia principia sunt creata); ille, inquam, actus materiae est minoris perfectionis quam actualitas cuiuscumque formae» (*loc. cit.*, n. 6, p. 39 a). En la extremidad inferior de la escala de la actualidad yace la materia, de la que es preciso decir: «est ens actu..., sed nullius est actus» (*loc. cit.*, n. 4, p. 38 b); por arriba, se superponen formas, de las que hay que decir: «forma est in actu et est alterius actus» (*Ibid.*). La actualidad de la materia es tan débil, que no encuentra nada más pobre a lo que comunicarse; en cambio, la serie de las formas debe terminarse en una forma última cuyo grado eminente de actualidad haga imposible una actuación ulterior. Entre las dos se escalonan entidades que desempeñan el papel de materia respecto de aquello que las sobrepasa, y el de forma respecto a lo que ellas sobrepasan (*loc. cit.* n. 8, p. 39 a). Se hace patente, pues, una vez más, que las nociones de materia y forma dejan de responder, en rigor, a las nociones de potencia y acto intra-esenciales, para desig-

nar solamente la relación jerárquica de «entidades», cada una de las cuales tiene su actualidad propia.

#### b) La universalidad de la materia

En el artículo II de la misma cuestión se estudia la *extensión* de la idea de materia. La conclusión, corolario de los principios establecidos en el artículo I, afirmará la presencia de un «actus debilis, indeterminatus et determinabilis» (*op. cit.* qu. VII, art. 2, n. 9. Vol. III, p. 39 a), es decir, de una *materia fundamental* («materia primo prima»), en el seno de *todo* ser creado, corporal o espiritual. Esta tesis está establecida contra Santo Tomás y su escuela. No obstante la sutileza del largo razonamiento que se desarrolla desde el n.º 14 hasta el n.º 26, señalaremos sus principales etapas.

Reducidas a su expresión más sencilla, la demostración toma la forma siguiente: Todo ser finito presenta, en tanto que sustancia («in genere substantiae»), una parte de potencia pasiva o indeterminación. Pero la indeterminación o la pasividad «in genere substantiae» es, precisamente, lo que se llama la «materia».

Como claramente se advierte, todo el valor de este entimema depende del sentido preciso y de la verdad del antecedente. He aquí, a grandes rasgos, la prueba de este último.

1. «Primum ostendo quod omne ens creatum habeat potentiam admistam» (*loc. cit.*, n. 15, p. 40 b). *Todo ser creado encierra una parte de potencialidad.* Esta primera proposición es tan admisible para un tomista como para un escotista. Así, pues, importa doblemente definir la significación que aquí se le encuentra vinculada. No hay ninguna duda de que el autor entiende, por esta potencialidad universal, la contingencia fundamental del ser creado respecto del Ser absoluto. En efecto, la razón evidente de que el ser creado tenga «in suis intimis potentiam passivam adiunctam»

es «que es producido de la nada» y «que puede ser aniquilado» (*loc. cit.*, n. 15, p. 40 b). Más adelante (n. 16, p. 41 a) se afirma que «*talis potentia est in omni ente*»; que esta potencia no es otra cosa que el ser en tanto que término de creación: «*potentia passiva nihil reale addit supra ipsum ens quod est terminus creationis*». Idéntica declaración se encuentra en el n.º 17 (p. 41 b): «*In ratione entis participat illud quod sequitur omne ens in quantum creatum; sed potentia passiva consequitur substantiam entis creati; ergo inest omni enti*». El n.º 19 (p. 41 b) es quizá más formal aún: «*Omnia, citra primum ens, habent actum potentiae admistum, quia cadunt ab actu primo per admistionem potentiae*». Trátase, pues, sin duda, de esa «contingencia» que define al ser creado, al «*esse participatum*», como un «no-absoluto», enteramente dependiente del Ser absoluto<sup>7</sup>.

2. Todo ser creado está, por tanto —a título de ser creado, y no sólo como *tal* ser creado—, compuesto de potencia y acto. La prueba va a atravesar una segunda etapa: *se afirma que esta composición fundamental aparece en sí misma, en su unidad global, afectada de indeterminación*: «*Haec compositio, quae sequitur omne ens in quantum ens, non in quantum tale ens, est indeterminata*» (*loc. cit.*, n. 20, p. 42 a). ¿Por qué? Tengamos cuidado con la razón alegada, porque vamos a ver operarse la soldadura, o, más exactamente, la confusión de la potencialidad física y la potencialidad abstracta.

«*Proprietas consequens aliquid est eiusdem latitudinis cum eo quod consequitur. Sed compositio actus et potentiae consequitur omne ens, in quantum est ens creatum; tale autem est maximae*

<sup>7</sup> Esta «potencia» que se vincula al ser finito en cuanto ser finito parece idéntica al «*principium pure possibile*» de Ricardo de Middleton. Véase E. HOCEDEZ, S. J., *Richard de Middleton*, Lovaina, 1925; sobre todo, pp. 191 y siguientes.

indeterminationis. Ergo haec compositio» (*Ibid.*). La composición de acto y potencia que resulta, para todo ser creado, de su dependencia ontológica respecto del ser increado, está aquí evidentemente tomada como una composición real, que afecta a una esencia real. Pero —razona el autor del tratado— el fundamento próximo de esta propiedad física no se halla ni en la especie, ni en la individualidad del ser creado, sino únicamente en su cualidad de criatura: «*in ratione entis creati, prout huiusmodi*»; ahora bien, el ser creado, considerado como tal, previamente a toda distinción genérica, específica e individual, es precisamente lo más *indeterminado* que hay en el mundo; por consiguiente, la propiedad que se funda en esta indeterminación comparte la indeterminación del mismo.

¿En qué terreno se mueve ahora, en el de la esencia abstracta o en el de la esencia física? ¿No se apoya enteramente sobre el carácter *abstracto* del «*ens creatum qua tale*» la indeterminación de la «*ratio entis creati qua talis*» y, por consiguiente, la indeterminación, que de ahí se desprende, de la «*compositio actus et potentiae*»? Por lo demás, el mismo texto identifica expresamente lo indeterminado, de que aquí se trata, con lo que es «*primum in quantum primum...*» y «*maxime indeterminatum... in quolibet genere*» (*Ibid.*), es decir, con el *primer universal*, que constituye la base común de los «géneros».

Pero en tal caso —se dirá— ¿no incurre en paralogismo todo el razonamiento que se ha preparado? ¿No presenta, de modo subrepticio, una «potencialidad lógica» por una «indeterminación o potencia física»?

Es cierto que nuestro autor hace esa sustitución; pero no se trata, por su parte, ni de mala fe, ni de inadvertencia: de hecho, atribuye un valor objetivo diferencial, una «actualidad», una «entidad» distintiva, a cada uno de los planos de universalidad que se superponen en la definición de los seres finitos. Haber demostrado la indeterminación lógica del «*ens creatum, compositum ex poten-*

tia et actu» se reduce, para él, a demostrar la indeterminación física del mismo. Su razonamiento escapa, por lo tanto, al paralismo, pero merced a un *presupuesto* audaz y preñado de consecuencias: que el modo del ser esté ajustado al modo propio del pensamiento humano, es decir, a la jerarquía abstractiva de los conceptos del entendimiento.

Si se presupone un paralelismo perfecto entre el pensamiento conceptual y la realidad, cabe, por consiguiente, dar por establecida, en un sentido plenamente objetivo, la conclusión más arriba mencionada: «Ergo haec compositio [entis creati, ut sic] est maxime indeterminata» (*loc. cit.*, n. 20, p. 42 a). Toda esencia creada sería, pues, indeterminada, no sólo, como admiten los tomistas, respecto a la existencia, sino también en sí misma, *en tanto que esencia*.

3. Lo que es objetivamente indeterminado pide objetivamente *determinaciones complementarias*, por lo menos según el curso natural de las cosas. Será, pues, necesario que en los seres creados la «composición primitiva indeterminada» desempeñe, en conjunto, el papel de un elemento potencial al que se añadirán determinaciones ulteriores. «In ista compositione indeterminata, cum aliquo determinato superaddito, fit in omnibus entibus compositio» (*loc. cit.*, n. 21, p. 42 a).

Esta tesis se deriva de las precedentes. Recibe, además, una demostración *a posteriori* que completa la aclaración de su sentido. Habiéndose establecido la composición interna del «ens creatum qua tale», cabe argumentar de la manera siguiente: «Omnia entia habent aliquam concordiam et unitatem substantiae secundum magis et minus, ut omnia entia in entitate, homo et equus in sensualitate; habent etiam inter se distinctionem. Ergo oportet ut illius communis concordiae et unitatis sit aliquod fundamentum in ratione entis compositi, et illius distinctionis aliquod additamentum, secundum quod omnia entia differunt variis modis. Ergo om-

nia entia sunt composita ex aliquo indeterminato et composito in quo conveniunt, et sic est ratio entis creati, et ex aliquo determinato in quo vel per quod differunt» (*loc. cit.*, n. 21, p. 42 b).

4. Una vez demostrada la composición real de toda esencia creada, mediante una entidad potencial (la «compositio indeterminata» primitiva) y una determinación sobreañadida, el razonamiento concluye fácilmente; porque esa composición afecta a la sustancia como tal; ahora bien, toda composición de acto y potencia «in genere substantiae» es, por definición, una composición de *forma* y *materia*. Conclúyese, de este modo, en la presencia de una «materia» en todo ser creado (*loc. cit.*, n. 22 a 25, p. 42 b-43 b).

No insistiremos más en esta larga demostración que no nos interesa más que por los presupuestos epistemológicos que revela. Permítasenos, sin embargo, derivar de ella, a modo de corolario, el *cuadro de la división general del ser* según el *De rerum principio*; comparándola con la división tomista del ser, podrá apreciarse la diversidad de intenciones que encubren, a veces, expresiones casi idénticas.

Según nuestro tratado, Dios, el Ser absoluto, «Acto primero», produce, como *primer término de creación* (con una prioridad de naturaleza, ya que no con prioridad temporal), el «ens creatum, prout huiusmodi», es decir, la realidad, todo lo escasamente determinada que sea posible, correspondiente a la noción precisa de ser creado. Esta realidad indeterminada presenta ya, como tal, una *composición interna de acto y potencia*: es un «compositum indeterminatum». Tal como es, en su indeterminación interna, exige *determinaciones formales* y constituye con ellas un nuevo compuesto, la *sustancia* o el «ens tale»; en el compuesto nuevo, el compuesto primitivo indeterminado asume la función de una *materia* (*materia primo prima*). Según la unión más o menos estrecha de esta materia y las formas sustanciales (*op. cit.*, qu. VII, art. II, n. 27, p. 44 a), la sustancia resultante será llamada corpó-

rea o espiritual. En las sustancias corpóreas la materia primitiva («primo prima»), antes de recibir las formas sustanciales, debe ser «contraída» por medio de determinaciones que le impriman los caracteres de la cantidad.

Para Santo Tomás, por el contrario, el término *inmediato* de la creación es el *ser individual*, completamente determinado, ya que es existente («substantia prima»); en este término acabado, único que *es*, el espíritu puede reconocer una dualidad de elementos rigurosamente complementarios: el *acto de ser*, emanación del ser primero, y la *esencia*, capacidad finita de recibir ese acto, o, si se quiere, grado intensivo del ser comunicado. La sustancia existente, así compuesta de ser y esencia, será llamada corpórea o espiritual, según que su misma esencia manifieste, o no, una indeterminación interna, una composición de acto y potencia. El acto y la potencia *intraesenciales* toman el nombre de *forma* y *materia*, y el efecto formal de la potencia intraesencial, o materia, es la *cantidad*.

Se ve inmediatamente la profunda diferencia de estas dos concepciones y el peligro que supondría el hacer demasiado hincapié en la semejanza de ciertas fórmulas<sup>8</sup>. Por lo demás, el principio de la divergencia es único, y ya lo hemos encontrado más de una vez: se halla en la atribución de una «entidad» objetiva propia, hecha

<sup>8</sup> Por ejemplo, la distinción real del *esse* y la *esencia*. El *De rerum principio* afirma, ciertamente, la distinción real de acto y potencia, de *esse* y *essentia*, en ese «compositum indeterminatum» que es el «ens creatum prout huiusmodi». Santo Tomás, por su parte, introducía una distinción real de acto y potencia entre el *esse* y la *esencia* de todo ser finito; pero se trataba de la *esencia* completa, individuada. En las dos concepciones se advertirá fácilmente, al lado de un elemento común, divergencias igualmente notables. Por su parte, Duns Escoto, en el *Opus Oxoniense*, rechaza rotundamente toda distinción real entre la *esencia* («posita extra suas causas») y la existencia; pero esta distinción, que rechaza, la concibe como una distinción de *esse* a *esse*; y en este sentido no la entendía Santo Tomás.

por el *De rerum principio* a todo elemento conceptual distinto; por el contrario, para Santo Tomás, como para Aristóteles, sólo el concepto *totalmente determinado* representaba una unidad de ser. Merced a su principio, el autor franciscano puede erigir en una entidad distinta «el ser predicamental» como tal, es decir, el objeto indeterminado de las categorías, y transformar su indeterminación lógica en una propiedad física: la de ser «materia», «causa material».

Los números 28 a 30 de este mismo artículo II desarrollan una aclaración muy desatendida. Se acaba de probar que todo ser finito, incluso espiritual, está compuesto de «materia». Pero he aquí que se enmienda algo de la tesis: «non intendo negare quod Deus facere potest aliquam substantiam spiritualem sine materia, sed dico quod talis nullo modo esset passibilis, nec secundum aliquem modum alterabilis» (*loc. cit.*, n. 28, p. 44 a). Se concibe que esta sustancia hipotética deba ser «impassibilis» e «inalterabilis», puesto que la «materia» (de la cual estaría desprovista) constituye precisamente el fundamento necesario de las variaciones accidentales pasivas. Pero otra cosa es la posibilidad misma de una sustancia semejante; los argumentos aducidos más arriba en pro de una «materia universal» parecían aplicarse, a priori, a cualquier ser creado. ¿Qué lugar podría tener derecho a ocupar, dentro del cuadro de la división del ser, esa sustancia totalmente inmaterial? Según nuestro mismo autor, en tanto que contingente estaría compuesta de acto y potencia y, como tal, permanecería aún «indeterminada» «in genere substantiae». ¿Pero no es esta indeterminación trivial «in genere substantiae» lo que definía a la «materia» primitiva (*primo prima*), en la cual comulgan todas las sustancias creadas? Por consiguiente, la hipótesis de una cosa, o de una «sustancia» en el sentido amplio, creada fuera de toda materia, no puede tener aquí más que un solo sentido legítimo: esa cosa *existiría* (aisladamente, como «entidad» formal) sin *subsistir* (como «sustancia completa»).

Se hace difícil atribuir a un filósofo escolástico una conclusión tan desconcertante; y, sin embargo, tal parece ser exactamente su pensamiento, puesto que compara el modo de ser de su hipotética «sustancia espiritual inmaterial» con la permanencia de los accidentes eucarísticos tras la consagración.

En el fondo, la extrañeza está injustificada: esta conclusión es perfectamente lógica, desde el momento en que se admite el presupuesto ultrarrealista que hemos hecho notar más arriba. En la metafísica del *De rerum principio*, como más tarde en la de Duns Escoto<sup>9</sup>, la materia y la forma son «entidades», cada una de las cuales tiene por su cuenta un *esse primum*, el «esse primum» que la terminología común de los filósofos no-agustinianos reserva a las sustancias; y si una «entidad» exige el concurso de otras «entidades», para formar, con ellas, una *sustancia*, no se trata, en dicha terminología, de que esto sea para esa entidad una pura y simple condición de *ser*, sino tan sólo de una necesidad ulterior, impuesta por naturaleza; una condición de este género siempre puede ser milagrosamente suplida por la potencia divina. La sustancia forma entonces —no dejemos de recordarlo— un *complejo natural de entidades*: en el lenguaje tomista debería ser calificada de «unum per accidens» y no de «unum per se».

El final del artículo que recorremos (números 35-37) choca con una objeción propuesta por los tomistas: si el alma humana en sí misma está compuesta de materia y forma, ¿cómo puede ser forma del cuerpo? La respuesta es la que dará también Duns Escoto: nada impide que una misma forma informe a varias materias, puesto que también una misma materia puede tener varias formas escalonadas, por ejemplo en el hombre, donde la materia reviste, a la vez, una

<sup>9</sup> Duns Escoto admite incluso la «separabilidad» de la forma material, al mismo tiempo que niega que resulte, por ello, intelectual. Véase *Oxon.*, II, d. 12, q. 2, n. 10. Vol. VI, p. 698.

«forma de corporeidad» y una «forma espiritual». Alusión a la tesis famosa de la superposición de formas en el seno del compuesto humano. Apenas es necesario hacer notar que esta pluralidad de formas o de materias distintas no tiene sentido más que si cada una de ellas, por su cuenta, es considerada en posesión de una cierta *actualidad de ser*. Nuestros sondeos alcanzan indefectiblemente el mismo principio ultrarrealista que se manifiesta también como un principio de inevitable desintegración de lo real.

### c) La unidad de la materia

La Cuestión VIII confirma, en todos los puntos, los análisis que acabamos de hacer; pero nos interesa, sobre todo, por el problema que trata en primer plano: «Utrum, supposito quod in omnibus substantiis, tam spiritualibus quam corporalibus, sit materia, an sit in omnibus eadem, secundum rationem univocam?» (*loc. cit.* Titulus. Vol. III, p. 46 a).

En los artículos 1 a 3, que tratan de los atributos generales de la materia, vuelven, con más desarrollo, algunas ideas ya encontradas. Por ejemplo, la «entitas materiae» es definida desde diferentes puntos de vista (art. 1). «In materia possumus considerare triplex esse» (*loc. cit.*, n. 3, p. 46 b): 1.º «Esse simpliciter seu actualiter habet materia in quantum est effectus Dei» (*Ibid.*). Este *esse simpliciter* es unívoco en su atribución a todos los seres creados; se refiere a Dios como a una causa eficiente. 2.º «Habet etiam [materia] esse hoc vel esse tale, et hoc sub duplici differentia» (*loc. cit.*, n. 5, p. 47 a): a) «In quantum est omnium formarum quaedam capacitas» (*Ibid.*). Trátase aquí de la esencia propia de la materia, considerada no tanto como ser, cuanto como materia. Este «esse tale» se relaciona con Dios como con una «causa ejemplar». b) «Esse autem tertium habet materia per illud quod recipit per formam» (*loc. cit.*, p. 47 b): mediante la forma, la materia recibe

la comunicación de este tercer «ser». ¿Cuál es la relación de estos tres actos entitativos entre sí? «Uterque actus praedictus materiae est *in potentia* respectu istius tertii actus, quem habet a forma sicut a suo formali. Esse autem actuale non habet ab ipsa [forma] formaliter; nec enim materia formaliter per formam est actu, sed per formam est talis, puta lignea vel terrea» (*Ibid.*).

Siempre la división entitativa del ser actual entre la materia y sus formas. Transcribamos una última fórmula, muy expresiva, de esta concepción tan alejada del tomismo: «Materia et sua potentia... sunt omnino idem re, differentia solum ratione. Materia enim de ratione sua nominat *substantiam quamdam actu in composito existentem, cuius actualitas est imperfecta et actualitati omnis formae opposita*... Potentia vero..., etc.» (*Op. et qu. cit.*, art. 2, n. 6, p. 47 b).

Es clarísimo, pues, que el *De rerum principio* multiplica y divide el ser en el seno de las realidades individuales, y que de esta manera relaja la estricta unidad de las sustancias. Mas lo que sacrifica de la unidad individual ¿no irá en beneficio de la unidad cósmica «intersustancial», si cabe expresarse así?

Hace todavía pocos años, cuando la autenticidad del *De rerum principio* era universalmente admitida, esta cuestión de una identidad real de sustancia a sustancia según la materia común, o incluso según los grados esenciales superiores, engendraba muchas dificultades a algunos de los mejores intérpretes de Duns Escoto y a la casi totalidad de los historiadores de la filosofía.

Por una parte, los historiadores —incluso los escolásticos— atribuían generalmente a Duns Escoto un realismo que no se detenía en el escalonamiento de entidades («formalidades») cada vez menos determinadas en el seno de cada individuo, sino que iba hasta proclamar la unidad o la identidad real de cada uno de estos planos de ser según toda su extensión lógica, es decir: la unidad real de la especie, de individuo a individuo; la unidad real del género,

de especie a especie; y por último, la unidad real de la «materia primo prima» o del ser indeterminado, de género a género.

Por otra parte, no faltaban manuales de Escolástica que daban del realismo escotista una interpretación más benigna, al menos en el sentido de que omitían el examinar las consecuencias que la «*distinctio formalis a parte rei*» puede implicar fuera del individuo. Por lo demás, el P. Minges<sup>10</sup>, más recientemente, ha demostrado con textos decisivos que Duns Escoto no se parecía en nada a un realista al estilo de Guillermo de Champeaux y se cuidaba mucho de enseñar «la unidad numérica» de los grados metafísicos inferiores al individuo.

Más adelante nos ocuparemos del pensamiento de Duns Escoto. Antes de ello, querríamos, en lo que atañe a la unidad de la *materia primo prima*, registrar las declaraciones, muy audazmente realistas, del autor del *De rerum principio*, quien se pregunta, en efecto, «*utrum in omnibus rebus sit una materia*» (*Op. et q. cit.*, art. 4, n. 22, p. 51 b).

«Yo adopto, dice, la opinión de Avicbron (Ibn Gebirol), en su libro «La Fuente de la Vida»: «Ego autem ad positionem Avicembronis redeo; et primam partem [huius positionis], scilicet quod in omnibus creatis subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia teneo, sicut ostendi in praecedenti quaestione; circa secundam partem positionis, scilicet quod sit *unica materia*, sic procedo» (*loc. cit.*, n. 24, p. 52 a y b).

Demuestra a continuación la unidad de la materia con varios argumentos, de los cuales —de derecho— unos conducen solamente a la «univocidad» del concepto de materia; pero otros, a una verdadera unidad física. (No se olvidará que se trata de la «materia primo prima», definida más arriba.)

<sup>10</sup> MINGES, O. F. M., *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, *Beiträge Gesch. Philos. des Mittelalters*. Bd. VII, 1, 1908, pp. 1-108.



Por ejemplo: «Quod talis materia, ut dicit ens minimum, prope nihil, receptivum formarum, sit *unum solum in se* —non dico aliquod unum in omnibus materialibus— ostendo. Certum est, cum illa materia minimum habeat de entitate, est medium inter ens et nihil. Impossibile autem est inter duo extrema dare duo media per aequalem distantiam; ergo si sint duae materiae, unum plus habebit de entitate quam aliud» (*loc. cit.*, p. 52). Para quien hubiese atribuido a la materia una «actualidad» propia, este argumento prueba no sólo una univocidad conceptual, sino una unidad física de la materia.

Más lejos, por ejemplo, en el n.º 26 (p. 52 b, 53 a), bastaría para hacer justicia al argumento reconocer una *semejanza* completa entre las materias distribuidas en los diversos grupos de seres. Pero a continuación, a partir del n.º 27, el autor se apoya en la unidad física del mundo, que exige, según él, un principio fundamental común, la materia. Desde los primeros párrafos se hace difícil entender la conclusión en el sentido de una unidad puramente ideal de la materia; a medida que se avanza, esta interpretación parece convertírsenos casi en un imposible.

El autor, en efecto, se entrega a consideraciones como ésta: el orden interno de las cosas, creado por Dios, debe ser muy perfecto. Ahora bien, ¿cuál es el orden constante de la naturaleza y del arte en sus producciones más exquisitas? El que consiste en proceder de lo imperfecto a lo perfecto, de lo indeterminado a lo determinado, de la unidad material a la diversidad de las formas. Tal es el desarrollo de la planta a partir de una semilla. En consecuencia, «Videtur quod Deus, in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia..., omnem multitudinem rerum fecerit, et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum» (*loc. cit.*, n. 28, p. 53 b). El proceso que aquí se considera es indiscutiblemente un proceso dinámico, que va de la unidad física a la diversidad física: la reserva aducida

en las palabras «saltem ordine naturae» excluye solamente la necesidad de una prioridad «temporal» de lo «imperfecto» en el desarrollo de las cosas y deja intacto el carácter físico de ese «imperfecto» que es la «materia primo prima».

Esta observación fija el sentido y alcance de las dos grandes comparaciones —ya clásicas— que se encuentran en este lugar: la comparación del *cuerpo* y la famosa comparación del *árbol*:

«Ex his apparet, quod, quemadmodum membra unius corporis et articuli procedunt ab uno indeterminato per virtutem naturae dirigentis, et propter illud unum, a quo procedunt, uniuntur et ligantur, ita, suo modo, in toto mundo, ex materia una homogenea, communis omnis multitudo rerum procedit, cum non possit esse nisi *unum primum indeterminatum* cuius natura salvatur in omnibus posterioribus, sicut substantia et quantitas seminis in omnibus membris, quamvis contracta per actus superadditos» (*loc. cit.*, n. 29, p. 53 b). Y algo más abajo:

«Ex his apparet, quod mundus est *arbor* quaedam pulcherrima, cuius radix et seminarium est *materia prima*; folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia; flos, rationalis anima; fructus naturae consimilis et perfectionis, natura angelica. Unicus autem, hoc seminarium dirigens et formans a principio, est manus Dei, aut immediate..., aut mediantibus agentibus creatis... De isto igitur totius universalis naturae fundamento, *materia scilicet primo prima*, verum est quod in fundamento naturae nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos, in corporalem et spiritualem..., etc.» (*Ibid.*, n. 30, pp. 53 b, 54 a).

Puesto que la individualidad, o la «unidad numérica», es la forma *última*, la perfección *última*, exigida por los seres creados, es evidente que la unidad física atribuida aquí a la materia no puede ser la «unidad numérica». Por lo demás, esto queda dicho expresamente en este texto: «Nec oportet dicere quod omnia sint idem numero, sicut membra unius corporis; quia illa materia *non habet*



*unitatem numeralem, saltem actu signatam, sicut semen est unum numero*» (loc. cit., n. 29, p. 53 b).

¿Pero se sigue que esta «materia» universal no tenga más que una *unidad ideal*? Los historiadores a que hacíamos alusión más arriba ¿yerran al ver en los textos del *De rerum principio* la expresión de una *unidad física*? Necesariamente, no; pues un mismo vocabulario puede recibir significaciones diferentes. Para los exégetas escotistas, comoquiera que la individualidad —o, en los objetos multiplicables, la unidad numérica— se define como la última determinación *formal*, era inconcebible que la materia como tal, pese a su actualidad entitativa, pudiera pretenderla; pero, desde su punto de vista, excluir la unidad numérica o la individualidad no es excluir toda unidad actual y física. Por el contrario, los historiadores y los críticos que partieron de presupuestos no-escotistas, encontrando afirmada claramente la *entidad actual* y la *unidad física* de la materia, se inclinaron a interpretar esta afirmación según los hábitos lingüísticos de una metafísica que ligaba indisolublemente la individualidad con la existencia actual, es decir, con toda participación del «acto de ser»: si la *materia primo prima* está dotada de entidad propia, previamente a su diversificación genérica, específica o individual, ya realiza, por *sí sola*, todas las condiciones de la unidad numérica o de la individualidad.

Evidentemente, se comprueba, una vez más, que la cuestión que yace en el fondo de las divergencias y de los equívocos consiste en lo siguiente: ¿cuál es el sujeto *próximo* de la atribución de ser? ¿los *elementos* diferenciales y estructurales *distintamente* representados en el concepto? ¿la *unidad* objetiva y natural de estos elementos? Si los elementos potenciales y actuales, cuya reunión constituye el concepto objetivo, poseen aisladamente un valor de objeto inteligible y representan, pues, otras tantas entidades reales, la «materia primitiva» no puede no ser real y físicamente única según su «actualidad» propia. Que a esta unidad física

se la llame o no una unidad numérica dependerá, sobre todo, de la manera en que se haya definido al individuo en su relación con el ser actual.

Para evitar que se nos censure por tallar con aristas demasiado vivas nuestra exposición, mencionaremos aún el *artículo VI* de esta misma *Cuestión VIII*. En él, la doctrina ya esquematizada adquiere, en una aplicación hipotética, un relieve más sorprendente.

En ese lugar el autor recuerda, y mantiene frente a una serie de objeciones, la opinión de «los que creen posible la subsistencia de la materia sin ninguna forma». ¿Por qué sería imposible esa subsistencia separada? De los tres «esse» que se distinguen en la materia (véase más arriba, p. 149), los dos primeros son independientes de la forma: en efecto, el «esse» que da a la materia su esencia de «materia» se relaciona directamente con Dios como con su causa ejemplar; el «esse actuale», que hace *ser* a la materia, procede de Dios como de su única causa eficiente. Sólo el «esse» del compuesto sustancial afecta a la materia por el intermediario de la forma. Los dos primeros «esse» bastan para permitir la *existencia separada de la materia* (loc. cit., n. 43, p. 57 a y b). Por lo demás, el papel de la forma respecto del *esse* actual de la materia no consiste de ninguna manera en conferirlo, sino tan sólo en «conservarlo según las condiciones naturales y normales»: «forma nihil facit nisi *conservative*, secundum cursum naturae» (Ibid.). Ahora bien, este papel de «conservación», que incumbe a la forma, puede siempre ser suplido por Dios: «Ad omne esse actuale materiae, ut dicit terminum creationis, se habet forma in ratione conservantis. Sed Deus potest per se conservare quicquid conservat per creaturam» (loc. cit., n. 44, p. 57 b).

Por consiguiente, si la materia subsistiese aislada de la forma, esto sería posible precisamente gracias a la misma *entidad actual* que bajo la forma presenta; el apoyo milagroso que recibiría de

Dios consistiría en un socorro extrínseco, no en una nueva colación de ser <sup>11</sup>.

§ 3.—LA ENTIDAD DE LOS GRADOS METAFÍSICOS SEGÚN  
DUNS ESCOTO: LA «UNITAS REALIS, MINOR NUMERALI»

La cuestión de la entidad propia de la «materia primo prima», desarrollada en el *De rerum principio*, está íntimamente ligada al problema lógico de los universales. Ya la simple advertencia siguiente da que pensar. La «materia primo prima» era definida por el mismo grado de indeterminación esencial del *ens creatum prout huiusmodi*. Pero si algún universal existe, es precisamente ese ser enteramente indeterminado, que se distribuye en los géneros como el primero, el más ínfimo de los atributos metafísicos. Por otra parte, se nos aseguraba que la «materia primo prima», que le corresponde, es una «entidad» real, presente en los individuos según su actualidad propia, e incluso capaz, mediante el concurso divino, de subsistir aisladamente, pese a su indeterminación extrema. Si la «materia primo prima» es una entidad real, el *ens creatum qua tale* lo será en la misma medida. ¿Y por qué no acontecería otro tanto a los atributos metafísicos menos abstractos, menos generales —géneros y especies—?

Mientras el *De rerum principio* pareció ser de Duns Escoto, las

<sup>11</sup> Véase, en DUNS ESCOTO, *Oxon*, II, d. 12, q. 2, y los pasajes paralelos de los *Reportata Par*. La misma doctrina es profesada aquí con la mayor claridad posible. Por ejemplo, *Oxon*, I, c., n. 3: «Non est contradictio materiam esse sine forma quacumque substantiali et accidentali»; ya que «materia est ens absolutum distinctum et prius forma quacumque... igitur potest esse sine alio absoluto, sive sine forma substantiali vel accidentali absoluta» (*Scoti Opera*, ed. cit., vol. VI, p. 682). Se advertirá, no obstante, que no se trata directamente, en Duns Escoto, más que de la materia sensible, no de la *materia primo prima* universal.

propiedades lógicas de la «materia primo prima» pudieron legítimamente ser invocadas para fijar el sentido y la trascendencia de la célebre «distinción formal *a parte rei* de los grados esenciales», clave escotista del problema del *universale in re*. Desgraciadamente nos falta este fácil medio de esclarecer un punto de los más delicados y esquivos: no sólo no es el Maestro sutil ni el autor ni el inspirador del *De rerum principio*, sino que verosímelmente tampoco comparte todas sus doctrinas sobre la naturaleza de la materia. Sus obras auténticas tratan expresamente de la «materia» que entra en la composición de los objetos sensibles: de aquélla afirma, como sus predecesores franciscanos, la entidad, la actualidad, la inteligibilidad e incluso la separabilidad; pero no creemos que extienda el concepto de materia más allá de las fronteras del ser corpóreo. En ninguna parte, efectivamente, profesa la tesis, tan común fuera de la escuela tomista, del hilemorfismo de las criaturas espirituales (esencias angélicas y alma humana) <sup>12</sup>; su silencio, en contextos en los que una aclaración hubiera sido natural <sup>13</sup>, parecería indicar que se apartaba, en este punto, de la tradición bonaventuriana. Pero abandonar la teoría de la materia espiritual era sacrificar la unidad de una «materia primo prima», principio universal, intraesencial, de la indeterminación de las criaturas.

Queda, sin embargo, el hecho de que la concepción unitaria de

<sup>12</sup> La existencia de una materia espiritual que entra en la composición del alma intelectual es, ciertamente, enseñada en las *Quaestiones de anima* (q. 15). Pero el P. Longpré discute la autenticidad de estos Comentarios. El otro pasaje tradicionalmente invocado (*Quodlib.*, q. 15, n. 12. Vol. XIII, p. 230), donde se considera al alma intelectual como «non includens materiam, saltem corporalem, etc.», muestra solamente que Duns Escoto, en este lugar, evita el pronunciarse sobre una opinión muy extendida, por otra parte.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, el pasaje citado en la nota precedente, o también *Oxon*, II, d. 14, q. 1. Vol. VI, p. 724, 4.

la «materia primo prima», desarrollada en el *De rerum principio*, descansa sobre los mismos principios de epistemología que en esa obra fundan igualmente la doctrina, admitida por Duns Escoto, de la entidad o de la actualidad de la materia «corpórea». Estos principios, recordémoslo, se reducen, en definitiva, al axioma platónico de la identidad «formal» entre nuestros conceptos objetivos distintos y la realidad<sup>14</sup>. ¿Por qué el Doctor sutil, aplicando el mismo axioma a los mismos datos, se abstiene de llevar sus conclusiones tan lejos como sus predecesores? Tal vez a causa de la estrecha solidaridad existente entre la teoría de la «materia primo prima» y la de la distinción real de esencia y *esse*, distinción que rechaza claramente en sus Comentarios a las sentencias<sup>15</sup>. Sea de ello lo que fuere, no dudará, ante el problema lógico de los universales, en hacer del axioma ultrarrealista un uso apenas diferente del que había hecho de él el *De rerum principio* en la cuestión de la unidad de la materia.

Este es el momento de examinar más de cerca las tesis escotistas sobre la objetividad del universal.

Los textos de Duns Escoto relativos a los universales presentan, entremezcladas, las afirmaciones siguientes, que pueden parecer difíciles de conciliar: 1. El universal, en *tanto que universal*, es un producto del espíritu y no es «en acto» más que en el espíritu. 2. La «naturaleza específica» —y otro tanto se diría del género— no es, de suyo, *numéricamente una*, de individuo a individuo. 3. La «naturaleza específica», en las cosas creadas, *se multiplica* por un número igual al de los individuos. 4. Al universal corres-

<sup>14</sup> Este principio inspira al aristotelismo neoplatónico de Avicena, que tan favorable acogida tuvo dentro de la escuela franciscana y en particular en Duns Escoto.

<sup>15</sup> Véase *Oxon.*, IV, d. 13, q. 1, n. 34 y 38. Vol. IX; II, d. 16, q. 1, n. 4 y 10. Vol. VI, pp. 761, 763.

ponde, en los objetos, una «unidad real» («unitas realis») intermedia entre la «unidad de razón» y la «unidad numérica». Esta «unitas realis, minor numerali» no es formalmente un «universal», pero es, sin embargo, ciertamente, algo «común» a los objetos, con independencia, incluso, de todo pensamiento abstractivo que los enlace (cfr., entre otros pasajes, *Oxon.*, II, d. 3, q. 1. Vol. VI, p. 334 ss.).

Por consiguiente, por una parte parecería que el universal conservara una cierta unidad física en los objetos completos que lo realizan. Por otra parte, parecería que la unidad del universal fuese puramente ideal y que la esencia física, en todos sus grados, se multiplicara con los individuos. ¿Cabe armonizar estos dos términos opuestos sin atenuar el uno o el otro?

Observemos que una dificultad idéntica se halla vinculada a los textos escotistas que tratan de la «materia» corpórea. La materia posee una actualidad propia y, en la medida de esta actualidad, una unidad propia que desborda al individuo y a la especie. Ahora bien, ¿qué leemos en otros lugares? Por ejemplo, esto: «Materia in omnibus generabilibus et corruptibilibus est unius rationis, non tamen sequitur quod omnis forma, quae ponitur in una materia, ponatur in alia; ... quia cuiuslibet individui est alia et alia materia, licet sint eiusdem rationis, quia alia tua, alia mea materia est» (*Report. Paris.*, IV, d. II, q. 3, n.º 15. Vol. XI, p. 670 b). Si la materia posee una actualidad propia, previa a toda diferenciación, es completamente necesario, sin embargo, que, según esta actualidad, sea físicamente una; en estas condiciones, ¿cómo se puede hablar de una materia múltiple en tanto que materia?

Sin entrar en discusiones de textos, que nos llevarían demasiado lejos, diremos en pocas palabras cuál es, según nosotros, la única interpretación coherente del pensamiento del gran Doctor franciscano.

Lo que da al universal su forma *última*, lo que le hace un «universale in actu», es manifiestamente, según Duns Escoto, una operación abstractiva intelectual, que es una operación refleja. También define al «universal», en oposición a lo «común», como un «predicable», aproximadamente a la manera en que los manuales de Lógica escolástica definen el «universale in praedicando»: «*Commune non est universale in actu, quia deficit ei illa differentia, secundum quam complete universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum*» (*Oxon.*, II, d. 3, q. 1, n. 9. Vol. VI, p. 361)<sup>16</sup>. En estas condiciones es por completo evidente que el universal propiamente dicho no podría subsistir, como tal, en las cosas: la coincidencia estricta de la unidad con la multiplicidad, en el mismo plano de ser, no es posible más que en el pensamiento objetivo, por medio de la abstracción. Esta observación esclarece el sentido de un cierto número de textos, aparentemente antirrealistas, que se hallan en las obras de Duns Escoto.

Toda la cuestión de la realidad actual de los universales se halla, pues, limitada a definir el modo de ser de la «communitas» o de la «unitas realis, minor numerali», que sin ser *propriamente* universal corresponde, en las cosas, al universal. La cuestión está íntimamente ligada —el propio Duns Escoto señala esta estrecha relación (*Oxon.*, II, d. 3, q. 1, n. 9. Vol. VI, p. 361)— con el difícil problema de la *individualidad* o la «singularidad».

Para los filósofos que no conciben un ser *actual* que no sea

<sup>16</sup> He aquí el comienzo de este texto: «*Universale in actu est illud quod habet unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito... Est [autem] in re commune, quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat esse non hoc; sed tale commune non est universale in actu, etc. ...*».

individual, porque juzgan incompatible la actualidad según el ser y la indeterminación según la esencia física, cada elemento constitutivo de una realidad subsistente está, a la vez, actuado e individualizado con el todo de que forma parte; para ellos el «fundamento real» de los universales, la «comunidad física» que corresponde a los conceptos generales, consiste solamente en la semejanza objetiva de realidades *totalmente distintas* unas de otras; además, hemos observado anteriormente (p. 123) que esta semejanza objetiva, aunque es completa para la especie, resulta imperfecta para los géneros; por lo demás, Santo Tomás lleva, por otra parte, el problema más lejos y trata de definir la condición interna que, al individualizar la esencia, hace posible la colación absolutamente primera de la existencia: en las formas puras es la perfección misma de la forma; en las formas corpóreas, ligadas a la materia y numéricamente multiplicables, es su relación con la cantidad concreta; pero, en cualquier hipótesis, este principio de individuación, condición próxima de la actuación *real*, afecta directamente a la *esencia entera*, en todos sus grados. De una concepción semejante el ultrarealismo está, por principio, excluido.

En Duns Escoto el problema parece más difícil de resolver. Desde el momento en que se atribuye un valor objetivo de entidad a cada una de las «contracciones» sucesivas que experimenta la unidad universal para resultar finalmente individual —«cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis», dirá más tarde el autor de los *Teoremas*, eco, en esto, de Duns Escoto (*Teorema IV*. Vol. III, p. 269)— es imprescindible considerar la individualidad como una última determinación formal que sobreviene a otras determinaciones previas, y al «esse individuale» como sobreañadido al «esse commune» de los escalones inferiores (ver *Oxon.*, II, d. 3, q. 2 y sig., o más particularmente q. 6, n. 9 y sig. Vol. VI, p. 407).

Pero en tal caso, todos esos grados reales, inferiores a la in-

dividualidad, poseen, por tanto, previamente a su unidad individual, una *unidad propia*, que corresponde a su entidad propia. «Cūcumque gradui reali entitatis correspondet realis unitas» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 13, n. 19. Vol. IV, p. 706 a)<sup>17</sup>.

Así acontece con la unidad del género, en la medida en que es entitativamente distinto de la especie: «Dicunt quidam quod [ad distinctionem generis et differentiae] sufficit differentia intentionis quae nullam differentiam nec compositionem actu ponit in re, sed tantum potentialem, sic quod ipsa [res] nata est facere diversos conceptus in intellectu de se... Sed quod nec differentia ista intentionis sufficit, arguitur sic: quia concipiendo genus, aut concipitur aliquid rei in specie, aut nihil; similiter de differentia. Si nihil, isti conceptus videntur fictitii, non reales, nec dicuntur in *quid* de specie; si aliquid, aut aliquid idem, et tunc erit idem conceptus; aut aliquid aliud, et tunc erit in re aliqua differentia prior differentia conceptuum.» Tras haber mantenido, contra una objeción, el razonamiento que precede, Duns Escoto prosigue: «Quicquid sit de istis, videtur quod prima ratio stet: nam species formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes *obiecta propria distincta*;

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, *Oxon.*, II, d. 3, q. 6, n. 9-14. Vol. VI, p. 406 y ss. y *Report. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 11-14. Vol. XI, p. 328-329.—N. B. Se han utilizado estos textos para mostrar que, según Duns Escoto, la «unitas minor» no es, de suyo, numéricamente una, de individuo a individuo. Esto es cierto, y es también una consecuencia indirecta de la demostración del Doctor franciscano; pero lo que este consideraba *principalmente* nos parece haber sido el establecimiento de que una «unitas minor numerali» persistía bajo la determinación individual sobreañadida. También estos textos, alejando por completo a Duns Escoto de la sospecha de «platonismo» (en el sentido, tal vez inexacto, en que generalmente se le entendía), le separan del tomismo, en vez de acercarle a él.

et hoc ita distincta, sicut si illa duo obiecta essent *duae res extra*»<sup>18</sup>. Pero si, en la esencia física, la entidad del género es realmente distinta de la entidad de la diferencia, el género constituye, entonces, en las cosas, una unidad real que desborda la de la especie.

Del mismo modo, la naturaleza específica, en la medida de su actualidad propia, posee una unidad real, distinta de la unidad de los individuos: «Natura, secundum quod natura est, est ens reale; ergo est unum aliqua unitate realiter; non unitate individuali, quia tunc omnis unitas realis esset numeralis»<sup>19</sup>. También: «in Socrate, non solum secundum considerationem intellectus, sed secundum ordinem naturalem perfectionum unitive contentarum, prius est animal quam homo, et homo quam hic homo»<sup>20</sup>.

En una palabra, puesto que «unumquodque se habet ad cognoscibilitatem sicut se habet ad entitatem»<sup>21</sup>, es decir, puesto que a la distinción de los conceptos objetivos corresponde una distinción entitativa de las cosas, es necesario aceptar la conclusión siguiente, por sutil y desconcertante que parezca: «In creaturis est aliquod commune, unum unitate reali minori unitate numerali: et illud quidem commune non est ita commune quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune quod non repugnet sibi esse in alio quam in eo in quo est»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> (El subrayado es nuestro). *Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 19, n. 5. Vol. IV, p. 727 b. Obsérvese que, en las *Quaest. in Metaph.*, la doctrina de la distinción formal a *parte rei* es propuesta menos categóricamente que en los Comentarios sobre las Sentencias.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, lib. 7, q. 13, n. 10, p. 701 b.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, lib. 7, q. 13, n. 19, p. 705 b.

<sup>21</sup> *Quodlib.* XIII, n. 12. Vol. XII, p. 312.

<sup>22</sup> *Oxon.*, II, d. 3, q. 1, n. 9. Vol. VI, p. 361. El subrayado es nuestro. Lychet, el comentarista clásico del *Opus oxoniense* acentúa todavía más

La unidad restringida de que aquí se trata es semejante a la que hemos visto que conviene a la materia como tal: es la unidad de una *entidad actual, imperfecta en su actualidad*; unidad real, sin embargo, pues muy lejos de estar constituida, en su grado abstractivo propio, por el entendimiento, es ella quien determina objetivamente el grado de abstracción de éste; el entendimiento, en el fondo, no es «abstractivo», es intuitivo: el escalonamiento de los grados abstractivos yace en las cosas mismas; de lo contrario, protesta Duns Escoto, si toda «unitas communis» fuese debida a un corte operado por el espíritu, ¿qué razón habría para que, en el orden de las realidades, Sócrates estuviera más próximo a Platón que a una piedra?

Por cauta que sea, esta profesión de fe epistemológica parecerá, sin duda, ultrarrealismo.

Por lo demás, Duns Escoto tenía conciencia de dar pie aquí a la sospecha de infidelidad hacia Aristóteles, puesto que se defiende de ello. Lo que el Estagirita —dice Escoto— condenaba en el platonismo, y lo que implica efectivamente contradicción, es tan sólo que «idem numero sit quidditas multorum diversorum» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 18, n. 3. Vol. IV, p. 722 a). Pero la unidad entitativa real del género o de la especie en sí misma es la de una «entidad absoluta», no la de una unidad numérica.

Admítase o no esta defensa del formalismo escotista, el paralelismo entre el caso de la materia y el caso de los grados esen-

el rasgo: «Dico ultra quod non habeo pro inconvenienti, quod natura in esse reali et actuali considerata, ut etiam prior natura singularitate, habeat primo existentiam actualem, et sic natura, ut actu existens, erit prior singularitate. Si enim singularitas perficit naturam, ut actu existens, non videtur ipsam posse perficere, nisi ut actu existentem; sicut nec forma actu perficit materiam, nisi actu existentem» (*In Oxon.*, II, d. 3, q. 1. Vol. VI, p. 364 a, n. 9).

ciales sigue siendo extraño. Sin embargo, para ser enteramente equitativos con el Doctor franciscano conviene aducir aún algunas precisiones. Estas resultan de los pasajes en que está claramente negada la posibilidad —al menos la posibilidad «natural»— de la subsistencia de la esencia como tal, sin determinaciones individuantes. Por ejemplo (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 13, n. 20. Vol. IV, p. 706 a): «Commune... nunquam separatur ab alia perfectione unitivè secum contenta, vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis.»

Pasajes de este género no deben ser confundidos con los que excluyen la hipótesis de un universal «a parte rei»: la subsistencia real de un universal, en tanto que universal, implica contradicción flagrante y es, por lo tanto, *absolutamente imposible* (véase más arriba, p. 160). Por otra parte, sabemos que Duns Escoto admite la subsistencia *posible* de la «materia» sin forma (véase más arriba, p. 155). El caso de la esencia metafísica (genérica o específica) o, si se prefiere, de la «unitas realis, minor numerali», sería, por consiguiente, intermedio entre el del universal y el de la materia. «Quaedam naturae in se non repugnant, et tamen repugnant naturae positae in esse, vel factae, sicut non esse, non factum. Similiter naturae in se non repugnat forte separari ab omnibus gradibus individualibus, quia intelligendo naturam sine illis non includitur contradictio; tamen in esse repugnat sibi quod separetur ab omnibus ... Non ergo potest fieri nisi sub aliquo gradu individuali; quare iste non potest differre re... Et ita stat inseparabilitas propter continentiam unitivam» (*Quaest. in Metaph.*, loc. sup. cit.).

Esto quiere decir que, en el caso de la «unitas realis communis», la repugnancia a existir aisladamente no procede, como en el caso del universal, de la esencia de esta unidad común, sino precisamente de la «continentia unitiva», de la cohesión indestructible que, en el orden de las existencias, amalgama todos los grados

de la naturaleza específica con la individualidad. La inseparabilidad de la esencia común es, *por lo menos*, una *ley física*. ¿Podría Dios —milagrosamente— suspender sus efectos, como en el caso de la materia? La doctrina de Duns Escoto nos parece embrollada en este punto; sus respuestas a las dificultades, o bien son más verbales que reales, o bien expresan la tesis misma del tomismo (*distinctio rationis, fundata in re*), tesis que, sin embargo, rechaza. Lychet, en su Comentario al *Opus Oxoniense* (In II, d. 3, q. 1. Vol. VI, p. 364, n. 10-14), ha visto claramente las objeciones que suscita la posición del Maestro; pero sus largas y penetrantes explicaciones no resuelven, a nuestro modo de ver, el fondo de la dificultad.

Si se hubiera demostrado que Duns Escoto profesa la imposibilidad *absoluta* de hacer subsistir la esencia fuera de toda determinación individual, todavía seguiría siendo cierto que, aun indisolublemente ligada a los individuos, la esencia común está constituida, según él, por un escalonamiento de «entidades» reales o «formalidades» que participan, cada una por su cuenta y según su naturaleza, del acto de ser. La actualidad propia de cada «formalidad» precede, con prioridad lógica, al advenimiento de todas las determinaciones ulteriores, por necesarias que puedan ser, incluida la determinación individual, cumbre del edificio. Por consiguiente, si por entidad real se entiende el *ser actual* propio de cada «formalidad», será preciso decir, puesto que ésta no tiene en sí ningún principio de diversificación ni de multiplicación numérica, que su ser es, aunque actual, un ser *indeterminado, indiferenciado*, y, por consiguiente, *general*, en la medida que conviene al grado de la formalidad en cuestión.

¿Cómo puede una «entidad» actual ser, a la vez, en el seno de las sustancias singulares y previamente a toda intervención de un entendimiento abstractivo, general e individual, una y múltiple, homogénea en sí intrínsecamente y diversificada en sí por «con-

tracción» extrínseca? Este es el misterio de la «*distinctio formalis a parte rei*»; es, por lo demás, el misterio de toda filosofía que se viera llevada a la necesidad de calcar la realidad metafísica sobre esa excesiva división de lo inteligible, que constituye la forma de proceder de nuestro imperfecto entendimiento. ¿No encubriría la opacidad de ese misterio una verdadera contradicción lógica?...



CAPÍTULO IV  
DE SANTO TOMAS A OCCAM A TRAVES  
DE DUNS ESCOTO  
(Continuación)

§ 4.—LA FILOSOFÍA ESCOTISTA ANTE LA ANTINOMIA DE LO UNO  
Y LO MÚLTIPLE

¿Cómo apreciar la posición de la filosofía escotista ante la antinomia de lo Uno y lo Múltiple? Se habrá presentado ya que el escotismo, al sacrificar la noción de la «pura potencia» (*materia prima* de los tomistas) y al fraccionar el ser en el seno mismo de la sustancia, relaja la estrecha unidad sintética de lo inteligible y la materia, reconocida por Santo Tomás en el objeto propio del conocimiento humano. La antinomia vuelve a asomar. Consideremos ésto más expresamente.

Hemos reducido, más arriba, la antinomia de lo Uno y lo Múltiple (considerada indirectamente, en función del conocimiento) a dos grupos escalonados: antinomia del objeto de la sensibilidad (multiplicidad cuantitativa) y el objeto del entendimiento (unidades inteligibles); antinomia del objeto del entendimiento (unidades inteligibles) y el objeto de la razón (unidad absoluta).

En lo que sigue nos resultará cómodo utilizar las fórmulas abreviadas: *antinomia de la sensibilidad y el entendimiento*; *antinomia del entendimiento y la razón*.

a) *La antinomia de la cantidad material y del concepto*  
(*Antinomia de la sensibilidad y el entendimiento*)

I.—EL CONOCIMIENTO DE LO INDIVIDUAL

Y ante todo, ¿encuentra en Duns Escoto una solución satisfactoria la primera de estas antinomias?

El objeto sensible entra en esta primera antinomia no por la diversidad cualitativa de su forma (esta diversidad no es reducida en el entendimiento), sino por las condiciones *cuantitativas* que la multiplican en el espacio y la hacen capaz de experimentar «alteración» en el tiempo.

Entre la multiplicidad radical de la materia cuantificada y la unidad inmaterial del concepto, Santo Tomás hacía la conciliación por la unidad abstracta y sintética del «número». Y esta solución estaba, como hemos visto, en estrecha dependencia con las tesis tomistas de la individuación y el entendimiento agente (cfr. pp. 115 ss. y 126 ss.).

Duns Escoto rechaza el principio tomista de la individuación. A sus ojos, la individualidad —o la hecceidad («haecceitas») — que sobreviene, como una última perfección, dentro de la jerarquía de entidades todavía indeterminadas que constituyen la naturaleza específica, no podía ser sino del orden de las determinaciones formales: una «entidad» que determina a otras «entidades»<sup>1</sup>. Quien

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, *Oxon.*, II, d. 3, q. 6. Vol. VI, p. 403 sig., y paralelos. «Sicut unitas in communi, per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas



dice «forma determinativa» dice principio de unidad; más aún, añade Duns Escoto, la individualidad confiere a la esencia la unidad más estrecha posible; ahora bien, todo principio de unidad es, de suyo, inteligible. Por consiguiente, la individualidad, en los objetos materiales, es inteligible por sí misma, contrariamente a lo que pretenden los tomistas: «si singulare est unum quid, est *per se intelligibile*» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 13, n. 23. Vol. IV, p. 707 b). Queremos decir que el individuo material es, según su individualidad, no solamente inteligible *en sí*, sino «*per se primo intelligibile a nobis*» (*Op. cit.*, lib. 7, q. 15, n. 3-4, p. 712-713).

Sin embargo, nuestra percepción intelectual de lo singular, a diferencia de nuestras aprehensiones del género y la especie, permanece confusa, indistinta<sup>2</sup>: sabemos lo que queremos decir al

simpliciter, qualis est unitas individui..., consequitur per se aliquam entitatem: non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est unitas propria, et per se realis...; igitur consequitur aliquam *entitatem aliam determinatam* [determinantem?] istam: et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia totum, cuius est unitas, perfectum est de se» (*Op. et loc. cit.*, n. 9, p. 406-407).

<sup>2</sup> «*Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen. Distincte, vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem.*» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 21. Vol. V, p. 409.) Acerca del modo mismo de este conocimiento confuso primitivo de lo singular material —modo directo o modo reflejo (circular, «*sphaeralis*») — es menos fácil reconstituir el pensamiento de Duns Escoto. Comoquiera que el *De rerum principio*, bastante puro, es inauténtico, y el *De anima*, sospechoso, habría, por lo menos, que conciliar las *Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 15, n. 8, p. 715, con el *Opus Oxoniense*, que parece separarse más de la tradición bonaventuriana, favorable al «modo reflejo» (véase E. HOEDEZ, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 148). He aquí la conclusión del comentarista Maurice du Port respecto de este tema. Para comprenderla es preciso recordar que el conocimiento abstractivo, en Duns Escoto, hace abstracción de la existencia actual, pero no necesariamente de la individualidad. «*Vult breviter Doctor hic, quod singulare est per se intelligibile, et primo, et abstrac-*

oponer la naturaleza singular a la naturaleza específica, pero desde el momento en que hacemos abstracción de esta última, se nos hace imposible expresar, por medio de una nota inteligible, la diferencia que queda como residuo; la individualidad de los objetos sensibles no es, por tanto, «definible» por nuestras inteligencias imperfectas (*Op. cit.*, lib. 7, q. 15, n. 5 ss., p. 714 a); no podemos adquirir de ella un conocimiento «quidditativo» («*secundum quod quid est*»). Cfr. *Oxon.*, II, d. 3, q. 6, n. 17. Vol. VI, p. 414). En cambio, la inteligencia angélica, que alcanza sus objetos sin tener que pasar, como nosotros, por el intermediario de los sentidos, toma de los singulares un conocimiento a la vez inmediato y distinto<sup>3</sup>. En consecuencia, es únicamente la debilidad especial de nuestra inteligencia, encadenada al cuerpo, lo que nos impide toda aprehensión distinta de la individualidad material.

En compensación, nuestro conocimiento de los singulares, por confuso que sea, constituye, en el orden de la adquisición, el pri-

time, et intuitive, sed non a nobis pro statu isto, sub propria ratione et unitate, nisi in conceptu quodam vago, seu confuso, aut certe aggregato, et hoc maxime cognitione abstractiva: sed de intuitiva dubium videtur...» (*Opera Scoti*, vol. IV, p. 716 a. Cfr. post *Quaest. in Metaph.*, VII, q. 15). Lo que es seguro es que donde Duns Escoto, de acuerdo con la tradición bonaventuriana, admite o parece admitir una cierta «reflexión» en el conocimiento de los singulares, no lo hace enteramente en el sentido en que los tomistas (a los que combate) entendían esta reflexión. Sin entrar más en esta cuestión de exégesis, nos limitaremos a utilizar las tesis expresamente profesadas en el *Opus Oxoniense*; bastan éstas para destacar las tendencias directrices de la epistemología escotista.

<sup>3</sup> «*Omnis entitas actualis cuiuscumque rationis, est ratio agendi in intellectum actione intelligibilitatis, quia sic actus et intelligibile convertuntur... Ex hoc sequitur quod intellectus immediate receptivus actionis obiecti [ut intelligibilis] potest moveri a singularitate: non autem qui est receptivus mediante actione naturali sicut est noster intellectus*» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 15, n. 6. Vol. IV, p. 714 b).

mero de nuestros conocimientos intelectuales: «Quoad hoc [id est, quoad "ordinem originis in cognitione eorum actuali quae concipiuntur confuse"], dico quod primum actualiter cognitum confuse est *species specialissima*<sup>4</sup>, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile, et hoc supposito quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo alias... Sed totus ordo confuse concipiendi prior est [ordine distincte concipiendi], et ideo primum in illo ordine est simpliciter primum» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 22 y 25. Vol. V, p. 409 y 411)<sup>5</sup>.

¿Puede conducir esta doctrina escotista a una solución radical de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple? No lo creemos. Por de pronto, la inteligibilidad inmediata de los individuos materiales cerraría a nuestro entendimiento la única vía de acceso que se le abre hacia la «multiplicidad pura», hacia la «pura potencia».

Esa vía la buscaba Santo Tomás, inspirándose en Aristóteles, precisamente en la irracionalidad o no inteligibilidad, para nosotros, de los *individuos*: la multiplicación numérica de éstos, comoquiera que debe respetar la univocidad de su esencia específica, sin reducirse, sin embargo, a una diferencia accidental, no es lógicamente explicable por ninguna diversidad formal, y exige, por lo tanto, una relación transcendental de la naturaleza específica a un principio no-formal, infrainteligible y homogéneo, de

<sup>4</sup> La expresión «*species specialissima*» designa, entre las determinaciones inteligibles de un objeto, la más particular. A la «*species specialissima*» se vincula, en Duns Escoto, el modo individual, percibido de un golpe confusamente.

<sup>5</sup> Inversamente, en el orden del conocimiento distinto, que permite la definición, la prioridad sería recobrada por los conceptos más generales: «De cognitione actuali distincte conceptorum..., dico quod e converso, quia primum sic conceptum est communissimum» (*Ibid.*, n. 24, p. 410).

multiplicación, es decir, a una materia primera que sea multiplicidad pura.

Si, por el contrario, como quiere Duns Escoto —eco, en esto, de la tradición no-tomista—, la individualidad de los objetos sensibles nos es inmediatamente inteligible, su multiplicidad debe ser una diversidad formal, y su exigencia de una relación con la multiplicidad pura se desvanece: la noción, tan importante, de «potencialidad pura» escapa totalmente a la demostración objetiva. Enojosa impotencia, que hace, en cualquier caso, menos amplia y menos decisiva la solución de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple.

La originalidad y el mérito de la solución tomista consisten, en efecto, en mostrar en el universal, susceptible de individuación por simple multiplicación numérica, no sólo una síntesis cualquiera de los sentidos y el entendimiento, sino, más precisamente aún, la síntesis natural de la multiplicidad pura con lo inteligible. La solución escotista no llega a descender hasta esta especie de absoluto privativo, que es, por definición, el puro múltiple: detiéndose fatalmente en *tal* o *cual* multiplicidad dada; conserva un carácter relativo y provisional, sin que nada nos garantice que abarca toda multiplicidad realmente posible.

Pero hay más. En vano decretará un filósofo, por tradición de escuela o por asegurar la coherencia de su sistema, que la individualidad de las cosas materiales nos es directamente inteligible; pese a todo, si esa individualidad no es *realmente* algo «inteligible», el filósofo habrá logrado, a lo sumo, introducir en su definición de «lo inteligible» una contradicción latente que, pronto o tarde, se descubrirá. Supongamos que, en el orden material, la individuación requiere necesariamente, como creen los tomistas, una relación de la forma con la cantidad concreta; se seguiría que Duns Escoto, al tomar al individuo como algo inteligible, habría introducido, inconscientemente, la *cantidad en la inteli-*

gencia; más exactamente, los mismos conceptos, tratados por él como un puro inteligible, encubrirían una relación necesaria con la cantidad.

No hacemos aún más que una hipótesis, que habría de ser comprobada por sus consecuencias. Y no olvidemos que una hipótesis nunca es completamente demostrable por ese procedimiento: *posito antecedente, ponitur consequens, sed non e converso*. Agreguemos que, aun dentro de estos límites, la prueba más impresionante de nuestra hipótesis no nos es accesible aquí; será suministrada solamente por la evolución lógica del racionalismo prekantiano, cuyos puntos de partida tanto se asemejan a los de la filosofía escotista, y cuyos puntos de llegada delatan, de un modo tan indiscutible, una confusión parcial de lo inteligible y lo cuantitativo (véase Cuaderno II). Esta confusión (apresurémonos a añadirlo), aunque ya existe en Duns Escoto, no se evidencia con claridad; estando, incluso, neutralizada en esta ocasión por el contexto general del pensamiento franciscano. Bajo estas reservas expresas, nos permitiremos señalar, en los escritos del Doctor sutil, algunos signos de una invasión subrepticia de los modos generales de la sensibilidad y la cantidad material en el seno mismo del orden inteligible.

Muchos filósofos creen imposible concebir una multiplicidad «numérica» (no decimos una «diversidad» cualquiera) independientemente de toda relación con la cantidad concreta. Así, en la filosofía tomista, la forma «inteligible» —concepto o realidad— no aparecería como «multiplicable» más que por su relación con la materia cuantificada. De suyo, el «inteligible puro» se cierne por encima del «número» (véase nuestro Cuaderno V). Si Duns Escoto ha dejado introducirse en el orden inteligible, tal como él lo concibe, algo de la cantidad material, propia del campo de la sensibilidad, esta intrusión deberá revelarse por medio de la atribución de una multiplicidad numérica a los objetos inteligibles en

cuanto tales. Efectivamente, Duns Escoto, como casi todos los escolásticos no-tomistas, somete al «número» los «inteligibles subsistentes» inferiores a Dios: los ángeles, por ejemplo. La unidad numérica, afirma, aunque más manifiesta para nosotros en los objetos sensibles, es, sin embargo, del mismo orden en las cosas materiales y en las cosas inmateriales<sup>6</sup>.

Extendamos un poco el problema: ¿se confunde, o no, la *unidad trascendental* («unitas convertibilis cum ente») en todas las cosas finitas, cualesquiera que sean, con la *unidad principio del número* («unum principium numeri»)? Sí, responde el Doctor franciscano, adhiriéndose, de buena gana, a la opinión de Avicena: «In omni creato, unitas convertibilis cum ente non differt ab unitate de genere quantitatis, licet semper, ut dictum est, conceptus unius transcendentis sit generalior [pues la unidad trascendental puede aplicarse también al Ser ilimitado y deja entonces de coincidir con el concepto más restringido de unidad cuantitativa]» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 4, q. 2, n. 18. Vol. IV, p. 585 a).

Que todo ser finito está sometido al número era la tesis platónica, y esto será también, tras Duns Escoto, la tesis del cardenal de Cusa, seguido de muchos filósofos modernos. Por el contrario, ya Aristóteles decía, y Santo Tomás repite con más precisión:

<sup>6</sup> «Unde manifestior est nobis unitas [numerica] in materialibus, quam in immaterialibus: non tamen excludit quod sit in immaterialibus» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 5, q. 4, n. 5. Vol. IV, p. 605 b). Cfr. *Oxon.*, II, d. 3, q. 7. Vol. VI, p. 422 sig., donde la cuestión: «Utrum plures angeli possint esse in eadem specie» es resuelta en sentido contrario al de Sto. Tomás. Véanse estas dos fórmulas: «Omnis quidditas, quantum est de se, communicabilis est, etiam quidditas divina: nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita: ergo quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali» (n.º 3); «Quaelibet quidditas creaturae potest intelligi sub ratione universalis absque contradictione» (n.º 4).

Ἄσα ἀριθμῶ πολλὰ ὅλην ἔχει (*Metaph.*, Λ, 8, 1074 a, 33): todo lo que hace número envuelve materialidad; no hay multiplicidad numérica sin relación trascendental con la materia. Es verdad que los filósofos platonizantes rechazan, tanto como Duns Escoto (véase, por ej., *op. cit.*, lib. 5, q. 4, n. 5. Vol. IV, p. 605 b), ese indisoluble lazo del número y la materia, pero sí, por acaso, tenía razón Aristóteles, ¿no habría que reconocer que la extensión dada por ellos a la idea de lo «numerable» (que se junta con la de lo «finito») aproximaría peligrosamente a la cumbre del ser la «relación con la materia prima»? El alcance de esta consideración aparecerá cada vez más claramente en la serie de nuestros Cuadernos.

Mientras tanto, limitémonos a observar todavía esto: desconocer el elemento irracional implícito en el número es, conscientemente o no, exponerse a la dificultad misma que representará la cruz del cartesianismo, queremos decir, la dificultad de señalar una demarcación clara entre el objeto primario de la inteligencia y el objeto del sentido. Hasta un cierto punto, cabe ya advertir este obstáculo en los escritos escotistas.

El modo cuantitativo es el modo propio de una facultad receptiva, es decir, de una facultad que, no poseyendo por naturaleza ni por «especies infusas» la forma particular de su objeto, debe recibir de fuera, bajo la acción de los agentes físicos, la impronta de esta forma: la receptividad externa supone, en efecto, la comunidad de materia entre el agente y el paciente, y esta materialidad común se traduce por una y otra parte mediante el modo de la cantidad. También Santo Tomás evita por completo tratar la inteligencia como una facultad propiamente «receptiva», pasiva ante objetos externos<sup>7</sup>: en el hombre, receptivo por sus

<sup>7</sup> «Proprie accipiendo passionem, impossibile est incorporeum pati» (*De Veritate*, XXVI, 2, corp.). Trátase aquí evidentemente, de una pasividad

facultades sensibles, la psicología tomista exige, para salvaguardar la *espontaneidad* del entendimiento inmaterial en la formación del concepto, un entendimiento agente siempre «en acto»; nuestra inteligencia, asociada a una sensibilidad, no recibe de ella, hablando propiamente, ningún inteligible; se construye ella misma sus inteligibles, sobre el modelo de los «fantasmas», que no son inteligibles más que «en potencia».

El punto de vista escotista es muy diferente. El entendimiento al que, a pesar de declararle activo, se le niega tanto la intuitividad plena cuanto la actividad sintética, para no conservarle más que una especie de actividad analítica, *recibe* en bloque su objeto propio, en vez de poseerlo a priori o construirlo.

A decir verdad, no lo recibe, como el sentido, en virtud de un contacto físico inmediato con las cosas exteriores, sino por el intermediario de la sensación. Esta circunstancia, sin embargo, no cambia nada esencial en el modo de la receptividad. El autor del *De rerum principio*, cuya doctrina sobre el punto que nos ocupa parece compartida por Duns Escoto, distinguía en el acto de la intelección tres fases: una primera fase es estrictamente paralela a la sensación; consiste en la aprehensión directa de una cosa sensible según su existencia actual; el sentido, por una parte, y la inteligencia por la otra, captan conjuntamente, cada cual a su modo, la existencia singular del objeto; sigue una segunda fase,

física, no de una pasividad trascendental respecto de la Causa primera, ni de una pasividad objetiva entendida en un sentido puramente lógico. Por lo demás, Dios, si se manifestase directamente a la inteligencia finita, no sería, para ella, una causa «exterior», que le impresionara «desde fuera». Santo Tomás evita tan cuidadosamente el atribuir a la inteligencia en cuanto tal una pasividad «ab extra», que se limita a buscar la explicación de todo el saber angélico en principios enteramente immanentes: esencia y especie innatas. En el orden «impasible» de las puras inteligencias reina un monadismo rígido.

refleja, durante la cual la inteligencia conoce y analiza su aprehensión directa; después, una tercera fase, «comparativa», una *collatio* en la cual el objeto singular es formalmente referido a un universal<sup>8</sup>.

Dejemos provisionalmente las dos últimas fases —analítica y comparativa— cuyo equivalente exacto en Duns Escoto indicaremos más adelante. En lo que concierne a la primera fase, el acto directo de intelección no puede ser más que una operación del tipo «receptivo» externo: mediante una asimilación sensorial del objeto, la *entidad* objetiva individual, inteligible en sí, se imprime inmediatamente en la inteligencia. Esta extraña semejanza de la sensibilidad y el entendimiento aprehensivo no ha escapado al autor medieval; la deja entender cuando fundamenta la distinción del sentido y la inteligencia, no sobre la fase inicial del acto intelectual, sino sobre las fases «reflexiva» y «comparativa», extrañas, por lo menos ellas, a la sensibilidad; e incluso tiene insinuaciones más directas: «Per istum modum [quo intellectus cognoscit esse actuale et singulare] *non differt a modo quo sensus cognoscit*» (*Op. et loc. cit.*, n. 36, p. 115 b).

Dijimos que el pensamiento de Duns Escoto no es radicalmente distinto; para convencerse, basta con extraer el presupuesto de los dos pasajes siguientes: «... Magis ponitur a philosophis, quod intellectus est potentia distincta a potentia sensitiva, propter intellectionem universalis, et propter compositionem et divisionem, quam propter cognitionem singularis, si posset intelligere singulare» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 6, n. 5. Vol. V, p. 517). O también:

<sup>8</sup> *De rerum principio*, q. 13, art. 3, n. 46. Vol. III, p. 118 a. Toda la cuestión 13 expone pormenorizadamente el mecanismo del conocimiento de los singulares. La «collatio» no es aquí una comparación de los singulares entre sí, sino de cada singular con el «universal», presente virtualmente en la *species impressa* y que de esta manera se hace consciente como universal.

«Debet intelligi distinctio intellectus a sensu, sicut potentiae superioris cognitivae ab aliqua cognitiva subordinata sibi, et per consequens, quod potentia superior potest cognoscere aliquod obiectum, vel sub aliqua ratione, quod obiectum, vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, quin superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere et *sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti*» (*Quodlib.*, q. 13, n. 9. Vol. XII, p. 310).

El modo propio del conocimiento sensible, el que pide lógicamente las demás propiedades, consiste precisamente en esa receptividad externa que también sería, por consiguiente, según Duns Escoto, el modo inicial del conocimiento intelectual<sup>9</sup>. Haciendo entrar la individualidad material en lo inteligible cabría, pues, que se hubiera introducido una parte de «sensibilidad» en el entendimiento.

## II.—LA CAPTACIÓN DEL UNIVERSAL

La pasividad tan pronunciada a que Duns Escoto reduce la inteligencia en la percepción confusa de las existencias singulares se extiende incluso más allá de ese momento inicial, hasta la primera fase de la constitución del universal. Como en otras ocasiones, también aquí el vocabulario escotista («entendimiento agen-

<sup>9</sup> Este modo receptivo es extendido, de hecho, por Duns Escoto, a los mismos ángeles, inteligencias puras: además de los principios de conocimiento objetivo que les son innatos, es preciso también que, para conocer objetos particulares, reciban de las cosas existentes diversas nociones: la de la individualidad de estas cosas, la de la existencia actual y la de los accidentes, e incluso los conceptos generales en la medida en que no los poseen ya a priori. Véase *Oxon.*, II, d. 3, q. 11, n. 11 y ss. Obsérvese que Duns Escoto establece su tesis en sentido contrario al de Santo Tomás (Cfr. *loc. cit.*, pp. 487 y ss.).

te», «actividad de la inteligencia», etc.) puede engañar a lectores no advertidos. Examinémoslo con alguna proximidad, e intentemos seguir una a una las grandes etapas que atraviesa, según el Doctor sutil, el concepto durante su formación.

En el trayecto que va desde el último producto de la sensibilidad, el «fantasma», inteligible solamente «en potencia» (*intelligibile in potentia*), hasta el concepto acabado, «actualmente entendido» (*intellectum actu*), el filósofo franciscano destaca dos fases:

1.<sup>a</sup> Del *intelligibile in potentia* (fantasma, imagen sensible) al *intelligibile actu* (determinación inteligible, o *species*, producida en el entendimiento posible; *species impressa*).

2.<sup>a</sup> Del *intelligibile actu* o *species impressa*, al *intellectum actu* (producto terminal de la intelección).

La segunda parte de esta división no atañe a nuestro asunto tan directamente como para que nos entretengamos en ella. En esa parte, Duns Escoto<sup>10</sup> afirma, contra Godofredo de Fontaine, una actividad propiamente dicha de la facultad, y no sólo una actividad del objeto o de la *species*, en el acto final de la intelección; por otra parte, mantiene, contra Enrique de Gante, que la actividad ejercida durante la fase terminal de la intelección no es solamente actividad de la inteligencia, sino también actividad de la *species*. Y afirma que esta actividad de la inteligencia, en tanto que se distingue de la actividad de la *species*, puede ser concebida o como una actividad del entendimiento posible, o, más bien, como una prolongación de la actividad misma del entendimiento agente<sup>11</sup>. Pero no insistamos, y consideremos inmediata-

<sup>10</sup> Véase en particular *Quodlib.*, q. 15, nn. 1-20. Vol. XII, pp. 410-431, y *Oxon.*, I, d. 3, q. 7. Vol. 5, p. 572.

<sup>11</sup> Un tomista advertirá al punto que las palabras no tienen aquí exactamente el sentido que él mismo acostumbra a darles.

mente la primera etapa del proceso total de la intelección: del *phantasma* a la *species impressa*.

Ante un objeto concreto, presentado por la imaginación, la inteligencia adquiere —se nos dice— dos especies de conocimientos:

1. Un conocimiento «intuitivo» de la existencia particular de este objeto<sup>12</sup>.

2. Un conocimiento «abstractivo» de la esencia de este objeto. Importa recordar que la abstracción escotista sacrifica en primer lugar y directamente la existencia actual, y sólo en segundo lugar la individualidad. Según el grado de la abstracción, la esencia abstracta permanecerá singular o se hará universal: en el primer caso, incluye, al menos confusamente, la última determinación formal, llamada «*species specialissima*» o «*haecceitas*».

Aunque plantee más de un problema, la percepción intuitiva intelectual de la existencia concreta no nos ocupará más. Por lo que toca al conocimiento universal, Duns Escoto quiere explicarlo por completo mediante la teoría aristotélica del entendimiento agente, libremente interpretada, eso sí. He aquí, según él, la marcha del proceso abstractivo<sup>13</sup>.

La acción física de los objetos sobre nuestros órganos sensoriales suscita en nosotros el fantasma o imagen. El fantasma hace de medio entre las cosas exteriores y la inteligencia; aunque no presente formalmente a la imaginación más que cualidades sensibles, encierra virtualmente, bajo el modo intencional, los elementos inteligibles que el objeto externo envuelve por su lado.

<sup>12</sup> Véase *Quaest. in Metaph.*, lib. 2, q. 3, n. 23. Vol. IV, p. 559 b; *Quodlib.*, q. 7, n. 8. Vol. XII, p. 173; etc.

<sup>13</sup> Habría sido cómodo apoyar aquí nuestra exposición en las *Quaestiones de anima*. Mas por estar puesta en duda su autenticidad, evitaremos el recurrir a este tratado, pese al crédito de que gozaba.

bajo el modo de la existencia. Por consiguiente, el fantasma ofrece al entendimiento toda la jerarquía de los grados inteligibles que Duns Escoto distingue en la esencia singular: entidades formales, unidades comunes («unitates reales, minores unitate numerali») encajadas unas en otras y coronadas por la hecceidad.

El papel del entendimiento agente consiste en elevar a la universalidad propiamente dicha las «unidades comunes» —esencia y grados esenciales— que el fantasma le lleva, por así decirlo, al pie de la obra; el entendimiento agente —se dice también— hace «pasar al acto» al inteligible potencial presentado por el fantasma: «Intellectus agentis est facere de non universali universale, vel de intellecto in potentia intellectum in actu» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 6, n. 8. Vol. V, p. 521).

En este último texto se creería oír la fórmula tomista. Desconfiemos, sin embargo. Duns Escoto, tratando de apoyarse en Aristóteles, opone su propia tesis a la de Santo Tomás; incluso engloba en una sola *massa damnata* a tomistas y nominalistas<sup>14</sup>. Por consiguiente, hay que contar con descubrir, bajo expresiones semejantes, un sentido diferente.

Por lo demás, el paralelismo exterior, más aparente que real, entre las dos doctrinas —escotista y tomista— se continúa mucho más allá: por ejemplo, por una y otra parte se niega que la actividad del entendimiento agente produzca ningún efecto físico, sea en el fantasma, al que no modifica, sea en el propio entendimiento agente, que es, por definición, una «potentia mere activa» (*Oxon.*, loc. cit.). La eficiencia del entendimiento agente se ejerce exclusivamente sobre el entendimiento posible, en el que introduce una determinación formal, una *species* portadora de los ca-

<sup>14</sup> *Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 18, n. 5. Vol. IV, p. 722 b; véase la anotación de Maurice du Port.

racteres lógicos de un «universal en acto» o «inteligible en acto», y así sucesivamente.

Para penetrar el sentido especial —de ningún modo tomista— que Duns Escoto da a las expresiones clásicas recordadas más arriba, bastará con definir bien el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la operación asignada por él al entendimiento agente.

Veamos primero el *terminus ad quem*, es decir, el «universale» o «intelligibile in actu», recibido en el entendimiento posible.

El universal es definido por Duns Escoto (véase más arriba, p. 160) en términos que convendrían con bastante exactitud al «universale in praedicando» de los tomistas. Es, se nos dice, «actu dicibile de multis» (*Report. Paris.*, II, d. 12, q. 5, n. 12. Vol. XI, p. 328 b, y otros lugares), «actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero, sit dicibile de omni supposito» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 18, n. 6. Vol. IV, p. 723 b)<sup>15</sup>. Difiere en esto de lo «común», entidad real, universal incompleto, «cui, absolute spectato [etiam ante omnem abstractionem mentis], non repugnat esse sub alia differentia individuali, licet actu sit sub hac particulari differentia»<sup>16</sup>; y por otra parte, difiere también del universal de «segunda intención» o «universal lógico», es decir, del universal en el que la relación de predicabilidad múltiple es explícitamente reconocida en sí misma: la conciencia de esta relación es «posterior naturaliter ratione [universalitatis] completa; nam indeterminatio quasi contraria, qua homo est sic indeterminatum ut unica intellectione conceptum quidditative insit omni, praece-

<sup>15</sup> Cfr. la definición desarrollada en *Oxon.*, II, d. 3, q. 1, n. 8. Vol. VI, p. 360: «Universale in actu est illud quod habet unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito... praedicatione dicente hoc est hoc».

<sup>16</sup> Cfr. *Oxon.*, loc. sup. cit.



dit naturaliter illam intentionem secundam, quae est universalitas logica, sive habitudo de multis» (*Quaest. in Metaph.*, loc. cit.).

Así, pues, el universal propiamente dicho, término de la operación del entendimiento agente, sería algo intermedio entre la representación bruta de las «entidades comunes», ya formalmente distintas en el objeto exterior, y el estado completamente reflejo del universal que se manifiesta a la conciencia como «praedicabile de multis» («universale logicum» o «universale reflexum» de la mayoría de los escolásticos).

¿De qué *terminus a quo* debe proceder el entendimiento agente para edificar el *terminus ad quem* que acaba de ser descrito? Ese *terminus a quo* consiste, según el propio Duns Escoto, en un *intellectum in potentia* (fantasma) que deja transparentarse, según su realidad entitativa y su distinción formal, los grados esenciales del objeto. En el objeto, efectivamente, cada uno de estos grados posee su entidad inteligible propia, y sigue compatible con diferencias (genéricas, específicas o individuales) distintas de aquellas de que actualmente está afectado<sup>17</sup>. La esencia con relación a la hecceidad, y cada grado esencial respecto a los grados que lo contraen, llevan, pues, antes de toda intervención del entendi-

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, *Reportata Paris.*, II, d. 12, q. 5, n. 12. Vol. XI, p. 328 b: «Dico quod universale in actu non est nisi in intellectu, quia non est actu universale, nisi sit unum in multis et de multis, ita quod de multis est aptitudo proxima universalitatis in actu; quia non potest haberi in actu universale, quo ipsum est dicibile de alio sic, hoc est hoc, nisi per intellectum. Tamen ista unitas realis media inter numeralem et rationis, non est indifferentia universalitatis, quia hoc est actu dicibile de multis, sed solum est indifferentia, secundum quam non repugnet sibi esse hoc, et hoc simul. Tamen non potest, secundum istam realem unitatem minorem, esse simul hoc, et hoc, nisi in conceptu in intellectu, quod non est ex parte sui... Unde non potest simul esse in hoc, et in isto, ideo ista communitas non est universalis complete».

miento agente, un coeficiente de indeterminación que los hace aptos para subsistir disyuntivamente («divisim») en una multitud de inferiores. Es decir, que el objeto, presentado en el fantasma a la actividad intelectual, contiene ya algo universal, aunque solamente lo universal llamado, en lenguaje escotista, «común» o universal «negativo»<sup>18</sup>, «cui non repugnat esse sub alia differentia», quamvis nondum sit «actu dicibile de multis».

En consecuencia, parece que la actividad primaria del entendimiento agente deba tan sólo hacer actualmente predicable («actu dicibile de multis») al universal incoativo cuya existencia a *parte rei* se supone. Pero a este universal incompleto no le falta verdaderamente, para hacerse «predicable», más que ser recibido en una facultad capaz, por reflexión, de reconocer en él «la unidad común» y «la no repugnancia a otras diferencias».

La estricta universalidad conferida por el entendimiento agente se reduce de este modo a no ser otra cosa que la *cognoscibilidad próxima* de una aptitud objetiva que el propio Duns Escoto califica de «universalidad negativa» o «indeterminación privativa». Comoquiera que esa indeterminación existe en el objeto antes de que entre en escena el entendimiento agente, éste, a diferencia del entendimiento agente de los tomistas, no aporta, por tanto, al concepto el modo actual de universalidad; a lo sumo, eleva una universalidad preexistente hasta el plano intelectual superior en el que podrá manifestarse en una conciencia refleja, en una facultad de juicio<sup>19</sup>. La operación primaria del entendimiento agen-

<sup>18</sup> Duns Escoto llama a este primer grado de universalidad «universalitas negativa» o «indeterminatio privativa», en oposición al universal perfecto, al que pertenece la «universalitas positiva» o «contraria» y la «indeterminatio completa» (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 18, n. 9. Vol. IV, p. 724 a).

<sup>19</sup> Quae est causa illius indeterminationis, qua obiectum, cum habet



te escotista no parece ser otra cosa que la *recepción* de una «natura absoluta» o «universale in re», bajo el modo inmaterial de la inteligencia.

Aunque muy contaminada de aristotelismo, toda esta teoría escotista de la abstracción permanece, en conjunto, dentro de la línea del platonismo correspondiente. ¿No habría en ella demasiado platonismo todavía, o demasiado aristotelismo ya? Para el escotismo, en efecto, la adquisición por nuestra inteligencia del conocimiento confuso de la esencia singular o del conocimiento distinto de los grados universales de la esencia se debe siempre, no a un proceso espontáneo de síntesis que se subordina a lo concreto sensible, sino a la eficacia de inteligibles ya formados y distintos en el objeto. Pero entonces, a falta de intuición intelectual verdadera por *species innatas* o por iluminación trascenden-

*esse primum in intellectu, est complete universale? Respondeo quod non sola res... Nec etiam intellectus possibilis... Intellectus igitur agens, concurrens cum natura aliquo modo indeterminata ex se, est causa integra effectiva obiecti in intellectu possibili secundum esse primum, et hoc secundum completam indeterminationem universalis... Est ergo natura [absolute spectata] in potentia remota ad determinationem singularitatis, et ad determinationem universalis; et, sicut a producente coniungitur singularitati, ita a re agente, et simul ab intellectu agente, coniungitur universalitati* (*Quaest. in Metaph.*, lib. 7, q. 18, n. 8. Vol. IV, p. 724 a). «*Universalius nunquam apprehenditur quantum ad suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiori; tota enim indifferentia universalioris est, secundum quod ipsum ut conceptum est idem cuilibet inferiori suo: nunquam autem communius, ut conceptum tantum in inferiori aliquo, est idem cuilibet inferiori suo, sed praecise illi, in quo concipitur: ergo quodcumque universale conceptum in singulari, vel communius in minus communi, non concipitur secundum totam suam indifferentiam. Potest autem intellectus concipere illud secundum totam suam indifferentiam: ergo non concipitur praecise communius in minus communi, vel universale in singulari: et ita non praecise concipitur universale in phantasmate; phantasma enim non est proprie nisi ipsius singularis...*» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 6, n. 9. Vol. V, p. 524).

te, nuestra inteligencia, ante el objeto sensible, receptáculo de inteligibles distintos, debe ser pasiva «físicamente», y no sólo «lógicamente». Esto no lo habían admitido ni Platón ni Aristóteles. Cabe preguntarse si una pasividad interior, una recepción puramente extrínseca de determinaciones formales, cualesquiera que sean, es concebible en una facultad inmaterial<sup>20</sup>, y si Duns Escoto no rebaja, en realidad, la primera fase de la abstracción intelectual al nivel de una sensibilidad superior. Por lo menos, hace insegura en este nivel la delimitación del sentido y el entendimiento. Ya en otra ocasión, poniéndonos en la imposibilidad de alcanzar la «pura materia», nos impedía definir claramente lo inmaterial; aquí hace cabalgar, sobre el propio dominio intelectual, el modo receptivo de la sensibilidad. Para oponer ésta a la inteligencia nos deja, sin duda, en reserva la incompatibilidad entre la extensión concreta, tenida por un modo de la facultad sensible, y la simplicidad (o inextensión) que exige, en un estadio ulterior de la intelección, la reflexión intelectual. Sin embargo, el problema de lo inmaterial y lo material, tan limpiamente resuelto en el tomismo, merced a la noción de pasividad pura, pierde aquí mucho de su amplitud y de sus profundas conexiones metafísicas.

Como solución aducida a la antinomia del sentido y el entendimiento, la teoría *psicológica* del concepto nos parece menos comprensiva y menos articulada en Duns Escoto que en Santo Tomás. ¿Quedará compensada esta desventaja en el terreno puramente *lógico*? ¿Es verdad que, como a veces se pretende, la doctrina escotista de los universales asegura mejor el valor ontológico necesario de éstos?

Pronto Occam, con menos reserva que Duns Escoto, también

<sup>20</sup> Véase más arriba, p. 176, nota 7.

hará comenzar nuestro conocimiento intelectual por la aprehensión directa de los singulares materiales. Y razonará aproximadamente como sigue: Si las esencias individuales son las que primero se conocen, la constitución de universales en nuestro pensamiento no es más que una operación secundaria, reflexiva, ejercida sobre nuestras representaciones primitivas de individuos: una clasificación o una selección, casi nada más. Llevada también por la semejanza de las apariencias sensibles, nunca podrá darnos, de derecho, más que puntos de vista subjetivos, símbolos generales, que agrupan en series uniformes a los individuos que desfilaron en nuestra experiencia. Pero nada nos garantiza que estos símbolos, contruados o delineados por nosotros, expresen otras tantas necesidades esenciales en el *objeto*. A esta observación de Occam se podría añadir que una abstracción refleja, fundada únicamente sobre generalizaciones sucesivas a partir de esencias singulares, tiene que deformar inevitablemente lo real: los géneros y las especies así contruados no se encajan exactamente en ninguna parte dentro de la esencia individual<sup>21</sup>; la antinomia entre lo Uno y lo Múltiple se acusa en esta ocasión.

La teoría escotista de los universales, a pesar de la prioridad que también, por su parte, atribuye a los conceptos singulares, no cae directamente bajo estas críticas. Porque no imputa a una actividad refleja y comparativa la constitución *primera* del universal<sup>22</sup>. No introduce ninguna discordancia positiva entre la re-

<sup>21</sup> Cfr. más arriba, pp. 120-125.

<sup>22</sup> De esta actividad refleja depende solamente, para Duns Escoto, la cognoscibilidad próxima del universal, ya presente, como «unitas communis», en las cosas mismas. El autor del *De rerum principio* insistía más sobre el momento reflejo de la abstracción universalizante: «Prius cognoscit intellectus singulare quam universale. Impossibile est enim quod rationem universalis ab aliquo abstrahat, nisi id, videlicet a quo abstrahit, praecognoscatur» (*De rerum principio*, q. 13, n. 44. Vol. III, p. 117 b). Sin em-

presentación de los grados genéricos o específicos y su realidad en el individuo. ¿Pero a qué precio evita Duns Escoto estos inconvenientes y salvaguarda el realismo más estricto? Al precio —lo sabemos— de un *dogmatismo* arbitrario que no carece de peligros, aunque no fuera más que porque sacrifica, en el objeto mismo, la estrecha unidad de la sustancia individual. Si se consiente en dividir el ser de la sustancia en tantas entidades como grados potenciales y formales escalonados presenta a nuestro espíritu —en otros términos: si se adopta la «*distinctio formalis a parte rei*» de Duns Escoto—, la superposición de los conceptos abstractos, en la definición de un objeto, vuelve a ser una imagen fiel de la realidad. Pero, por lo demás, la antinomia reaparece en seguida. ¿Qué «realidad», en efecto, se forja de ese modo? Una realidad antinómica en sí misma, definida por una colección de unidades y multiplicidades, que no parece poder escapar a la contradicción interna: contradicción entre la unidad sustancial del individuo y la multiplicidad entitativa de las «formalidades»; contradicción entre la unidad entitativa de cada uno de los grados metafísicos y la multiplicidad entitativa de los grados metafísicos menos universales, que la determinan intrínsecamente y la fraccionan.

Habría, ciertamente, un medio de evitar esa contradicción inmediata: renunciar *más completamente aún* a la unidad sustancial del individuo o a la unidad propiamente inteligible del concepto objetivo, para hacer, de ambas, simples agrupaciones accidentales, meros «unum per accidens»: en tal caso, se mantendría que la verdadera sustancia se encuentra en todo *elemento* de ser actual; el verdadero inteligible, en todo *elemento* de inteligibilidad. Pero no se escaparía de una antinomia sino para caer en

bargo, esta abstracción sigue siendo analítica y el punto de vista no es fundamentalmente distinto del de Duns Escoto.

otra: se terminaría, en fin de cuentas, en esa pulverización empirista del ser, que se nos presentará más tarde como la conclusión remota, pero lógica, del occamismo.

b) *La antinomia del entendimiento y de la razón trascendente*

Por lo tanto, pese a la sutileza genial de sus análisis, Duns Escoto no ha logrado allanar el conflicto de la sensibilidad y el entendimiento; en este aspecto, su filosofía está por detrás del tomismo. ¿Será más afortunada respecto de la segunda antinomia, la del entendimiento y la razón?

También aquí parecería, a primera vista, que la antinomia estuviera brillantemente superada: entre los objetos de experiencia y el objeto trascendente, el escotismo pone, a la manera de un puente, la *univocidad del ser*. ¿No es, en cualquier caso, la unidad de un concepto unívoco, de un inteligible común, una unidad mucho más estrecha que la de la «analogía» de los tomistas?

Vamos a comprobar hasta qué punto es engañosa esta apariencia.

I.—LA UNIVOCIDAD DEL SER

En la unidad viviente del concepto objetivo, Santo Tomás había escogido un centro de perspectiva en el que llegaban a armonizarse, por síntesis, los principios opuestos de la unidad y la multiplicidad: la «quidditas rerum materialium», objeto propio de la inteligencia humana, presentaba un resumen de la totalidad del ser, como quiera que esa «quiddidad» estaba suspendida entre dos relaciones trascendentales, la una con lo indefinido de la pura materia, la otra con lo infinito del Ser absoluto, Acto puro.

En la filosofía de Duns Escoto, ese centro de perspectiva, que junta los extremos del universo en el seno de una unidad necesaria, ha desaparecido. En efecto, no se ve en el escotismo por qué la «quiddidad» de las cosas *materiales*, y no la «quiddidad» simplemente, constituiría el objeto primitivo de la inteligencia humana; pues Duns Escoto no reconoce, como Santo Tomás, en la formación del concepto singular y en la potencia de multiplicación objetiva del concepto abstracto una relación necesaria con la cantidad concreta; siendo, en su opinión, directamente inteligible la individualidad corpórea, el proceso íntegro de la intelección, en sus condiciones esenciales, se despliega sin conexión alguna con la pura materia. Si la cooperación inicial de la sensibilidad y el entendimiento parece, de hecho, inevitable, ello es, a lo sumo, como una especie de condición previa o concomitante de la intelección: el sentido hace *presente* al sujeto el objeto individual, cuyos elementos de inteligibilidad pueden entonces impresionar inmediatamente a la facultad intelectual. Menos que eso: la cooperación del sentido y el entendimiento no es, en el fondo, sino accidental: enojosa exigencia de nuestra naturaleza «caída», o decreto divino que se comprueba sin explicarlo, pero no, según entiende Santo Tomás, imperfección esencial de la inteligencia discursiva. «Objectum primum potentiae —leemos en el *Opus Oxoniense*— assignatur illud, quod adaequatur potentiae in ratione potentiae; non autem, quod adaequatur potentiae, ut in aliquo statu... Nunc autem, ... nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti, nisi communissimum: tamen, pro statu isto, ei adaequatur, in ratione motivi, quidditas rei sensibilis... Si quaeritur: Quae est ratio istius status? Respondeo: status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilium est autem illis legibus sapientiae quod intellectus noster non intelligat, pro statu isto, nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam ori-

*ginalis peccati sive propter naturalem concordiam potentiarm animae in operando...* Ista tamen concordia quae est de facto pro statu isto, *non est ex natura nostri intellectus, unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est*» (Oxon., I, d. 3, q. 3, n. 24. Vol. V, p. 466)<sup>23</sup>. Así pues, normalmente, en la integridad de su naturaleza, nuestra inteligencia, incluso unida al cuerpo, tendría que aprehender directamente los inteligibles.

Si el objeto propio y primario de la inteligencia humana no es la «quiddidad de los objetos materiales», ni tampoco —como lo demuestra Duns Escoto— el mismo Dios, ni la sustancia en cuanto tal, ni los atributos trascendentales del ser (*verum, bonum*), sólo queda que este objeto coincida con lo más universal que hay en el ser, es decir, el *ens* en cuanto tal, o entidad: «Primum obiectum intellectus nostri naturale est *ens in quantum ens*» (Oxon., Prolog., q. 1, n. 1. Vol. V, p. 3).

Santo Tomás, que extendía igualmente la capacidad de nuestra inteligencia tanto como la *ratio entis*, no estimaba por ello que el *ens qua tale* fuera, en su absoluta universalidad, el objeto formal inmediato y proporcionado de esta inteligencia.

Hay aquí, oponiendo a los dos grandes Doctores, algo más que un simple matiz. Para decirlo brevemente, la fórmula tomista implica la analogía de la *ratio entis*; la fórmula escotista, en cambio, supone la univocidad del *ens*, de arriba abajo en la escala de los seres. ¿En qué consiste exactamente esta univocidad?

Entre el conocimiento intelectual intuitivo del objeto trascen-

<sup>23</sup> Para explicar que nuestra alma no tiene la intuición permanente de sí misma, Duns Escoto recurre también a esa circunstancia contingente que es la caída original: «Forte propter peccatum...» (Oxon., II, d. 3, q. 8, n. 13. Vol. VI, p. 443). Comp. las *Quaestiones de anima* (q. 19, n. 5. Vol. II, p. 558 a): «... prius apprehendimus quidditates sensibilibus, quia pro statu naturae lapsae, nihil intelligimus nisi cum ministerio sensuum».

dente —intuición que, al igual que Santo Tomás, Duns Escoto tampoco nos atribuye— y el conocimiento puramente analógico, el Doctor sutil encuentra lugar para un conocimiento propio y «quiditativo»: «Non tantum haberi potest conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus: puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo *per se et quidditative* concipiatur Deus» (Oxon., I, d. 3, q. 2, n. 5. Vol. V, p. 391). El conocimiento quiditativo (*secundum quod quid est*), de que aquí se habla, está constituido por agrupación de conceptos tomados a los objetos creados<sup>24</sup>. Aunque bajo una forma imperfecta, esta agrupación representa la realidad trascendente no sólo con plena propiedad (*proprie*, por oposición a *metaphorice*), sino *directamente*. En esto el conocimiento quiditativo escotista difiere radicalmente del conocimiento analógico tomista, que es siempre la «representación» directa de un objeto finito y no «significa» el objeto trascendente sino de un modo *indirecto*, como término de una relación<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> «Creaturae, quae imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium, quae communiter conveniunt eis et Deo. Et tunc intellectus propria virtute potest uti multis speciebus simul ad concipiendum illa simul, quorum sunt istae species, puta specie boni, specie summi, specie actus, ad concipiendum summum bonum, et actualissimum, quod apparet sic per locum a minori. Imaginativa enim potest uti speciebus diversorum sensibilibus, ad imaginandum compositum ex his diversis, sicut apparet imaginando montem aureum» (Oxon., I, d. 2, q. 2, n. 18. Vol. V, p. 403).

<sup>25</sup> Véase, en Santo Tomás (*S. th.*, I, 13, 2, 3.<sup>o</sup>), la distinción señalada entre la «significación» y la «representación» en los conceptos analógicos. La posibilidad de extender la significación del concepto más allá de lo que directamente representa, descansa en la posibilidad de descubrir, en el objeto directamente representado, una «relación», una «proporción» esencial, que lo refiera a otra cosa que, por lo demás, no sería accesible sino por esta misma relación. En el conocimiento de Dios a partir de las criatu-

Fácilmente se ve bajo qué condición, plenamente reconocida por Duns Escoto, se hace posible y legítimo un conocimiento «quiditativo» metempírico: a saber, que los elementos conceptuales recogidos en los objetos de experiencia sigan siendo *unívocos*, con idéntico contenido inteligible, en su aplicación a objetos trascendentes. El primero de estos conceptos, el *ser* (*ens*), que define, en Duns Escoto, el objeto propio de la inteligencia humana, tampoco puede designar otra cosa que un *ens univocum* propiamente dicho, elemento inteligible que se supone común a Dios y a la criatura <sup>26</sup>.

La univocidad del ser, atributo común de Dios y la criatura, es, pues, precisamente esa univocidad estricta que Duns Escoto llama «univocatio entis in quid». Mas no olvidemos que el mismo Doctor rechaza toda atribución «quiditativa» de la *ratio univoca entis* a las «últimas diferencias» de las cosas, así como a las propiedades trascendentales del ser (las «passiones entis»). La predicación del *ens* no se hace, por tanto, siempre de un modo homogéneo; y éste

---

ras, esta relación reveladora es la dependencia causal; ésta implica, ciertamente, una semejanza formal entre la causa y el efecto, pero no nos suministra el medio de apreciar esta semejanza refiriéndola a una medida común: desde el punto de vista formal («per viam similitudinis»), nuestro conocimiento de Dios es positivo, pero sigue siendo analógico. Según Duns Escoto, en cambio, el conocimiento de Dios como causa no podría ser al mismo tiempo un conocimiento «formal» más que por medio de conceptos «comunes» unívocos y netamente perfilados. «Considerando Deum sub ratione causae ex creaturis, bene cognoscitur proportionaliter: sed hoc modo non cognoscitur aliqua perfectio de Deo formaliter, sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa talis perfectionis: attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter: ergo talia cognoscuntur de Deo, non solum per viam proportionis, sed etiam per viam similitudinis, ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturae» (*Oxon.*, I, d. 8, q. 3, n. 10. Vol. V, p. 722).

<sup>26</sup> Cfr. *Oxon.*, I, d. 3, q. 2 y 3. Vol. V, sobre todo, pp. 392 ss. y 444 ss. *Comp. De anima*, q. 21, n. 7-15. Vol. II, pp. 566-568.

ya constituye un cierto correctivo aportado a la univocidad escotista. Para no incurrir en un pormenor interminable, abandonemos este aspecto de la cuestión, que atañe menos directamente a nuestro tema. Limitaremos nuestra investigación al dominio de la univocidad *in quid*.

Con gran sorpresa nuestra, Duns Escoto habla también de analogías en ese dominio, como si la analogía pudiera combinarse con la univocidad. Entre él y algunos Maestros contemporáneos que se deciden por el *ens analogum* no habría, en su opinión, más que una divergencia de terminología: «Hoc [hic?] etiam Magistri tractantes de Deo... observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent» (*Reportata Paris.*, I, d. 3, q. 1, n. 7. Vol. XI, p. 43 b). Y da entonces de lo *unívoco* una característica mínima que, tomada literalmente, podría aplicarse también a lo *análogo* de los tomistas <sup>27</sup>: «Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 5. Vol. V, p. 392).

No nos dejemos ilusionar por las palabras. Es patente que Duns Escoto comprende de modo distinto que Santo Tomás la unidad lógica que tiene en cuenta en su definición escueta <sup>28</sup>: la

---

<sup>27</sup> En estos últimos, el *ens analogum*, si no es una unidad homogénea, tampoco está desprovista de toda unidad: conserva la unidad subjetiva de una representación confusa y la unidad objetiva de una relación trascendental («habitud»); esto basta para que pueda entrar con un valor lógico estable dentro de oposiciones contradictorias. Duns Escoto, cuando combate la analogía tomista, la trata como una pura equivocidad: lo cual muestra que, por lo menos entonces, no capta muy exactamente la posición de sus adversarios; ¿sería mejor exégeta cuando cree volver a encontrar el *ens univocum* bajo el *ens analogum* de los «Magistri» mencionados en los *Reportata*?

<sup>28</sup> A juzgar por un texto interesante (que cita el R. P. Longpré, *op.*

unidad lógica del *ens* unívoco representa, a sus ojos, la unidad de una verdadera *ratio obiectiva*, que quedaría como residuo tras la abstracción de todas las diferencias de cualquier tipo; mientras que la unidad lógica del *ens analogum*, para los tomistas, no podría hacer abstracción, de un modo positivo, de las primeras diferenciaciones del ser: siempre las envuelve en su significación objetiva, sea de un modo confuso (de donde la apariencia de univocidad), sea de un modo distinto (cuando la analogía radical del concepto se manifiesta). El procedimiento empleado por Duns Escoto para obtener el concepto quiditativo unívoco del *ens* —lo mismo habría que decir acerca de los conceptos unívocos de perfecciones simples— es exclusivamente un procedimiento de separación formal, de *καθάρσις* conceptual, una «via remotionis», que sigue por completo en la línea platónica<sup>29</sup>. El procedimiento empleado por

*cit.*, p. 97, en nota), tal era, en el mismo comienzo del siglo XIV, la opinión del tomista Tomás de Sutton, O. P.: «Quod dicit [Scotus] de univocatione entis, si per univocationem non plus intelligeret [quam] quod dicit se velle intelligere, tolerabile esset dictum suum, quamvis philosophi non omne tale univocum vocent quod sufficit ad contradictionem vel ad unitatem medii in syllogismo; sed tamen ipse extendit, volens quod ens sit omnino univocum».

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, el texto siguiente, u otros semejantes: «Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic, scilicet *considerando* formalem rationem alicuius, et *auferendo* ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et *reservando* illam rationem formalem, et *attribuendo* sibi omnino summam perfectionem, et sic *attribuendo* illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae vel intellectus, vel voluntatis: consideratur enim primo *in se et secundum se*, et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam, nec limitationem, *remouentur ab ipsa imperfectiones quae comitantur eam in creaturis*, et *reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis*, attribuuntur ista Deo perfectissime; ergo *omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum quem accipit ex creaturis*» (Oxon., I, d. 3, q. 2, n. 10. Vol. V, p. 394).

los tomistas para edificar su concepto del *ens analogum* no es completamente reductible a una *καθάρσις* que eliminase de nuestros conceptos inmediatos las diferencias formales; no se detiene en el ser unívoco, residuo universal de nuestras «representaciones» de objetos; consiste, ante todo, en descubrir, incluso bajo el ser unívoco —digamos más exactamente: a captar en los objetos que unifica el concepto de *ens univocum*—, una relación trascendental que hace converger toda su multiplicidad ontológica hacia un término superior y absoluto, designable *solamente* por esta relación; ahora bien, ésta implica una analogía formal, pero excluye la univocidad o medida común.

Cualquiera que sea el valor respectivo de estas dos concepciones del ser, nos es muy necesario advertir que se oponen sin conciliación posible<sup>30</sup>.

Parece que un concepto tan rigurosamente unívoco, según el pensamiento de Duns Escoto, como el concepto quiditativo del *ens* deba poseer, puesto que es positivo y hace totalmente abstracción de sus diferencias, el valor de un «género»: el género supremo, de donde proceden, por contracción, los demás generos. Habría que decir entonces, con muy pocos autores, que «Deus est in genere», es decir, que Dios está envuelto en la extensión de un «género». Pero Duns Escoto rechaza esta consecuencia de la univocidad: «Cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturae, non tamen communis ut generis... Ergo Deus non est in genere» (Oxon., I, d. 8, q. 3, n. 16. Vol. V, p. 728).

<sup>30</sup> Sin duda, el lector percibe el estrecho lazo que vincula a la tesis de la univocidad del ser con otros puntos fundamentales de la doctrina escotista, por ejemplo, con el formalismo, extendido hasta los atributos de Dios (Oxon., I, d. 8, q. 4, n. 17 ss.), o también con la teoría del número trascendental, de la que hemos hablado más arriba (pp. 174 ss.).

He aquí de nuevo algo que nos deja perplejos. Examinemos las razones aducidas por el Doctor franciscano. No están, como las que concluían en la univocidad, sacadas directamente del modo de predicación del *ens*; no están más que inferidas, indirectamente, de la naturaleza de los objetos a los que se aplicaría esta predicación unívoca. En efecto, Dios, que comparte con las cosas creadas nuestra atribución de ser, es infinito; ahora bien, hace notar Duns Escoto, todo género permanece, como tal, en potencia igual respecto de sus diferencias; pero «nullum genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum» (*Oxon.*, I, d. 8, q. 3, n. 16. Vol. V, p. 728). El *ens univocum* no es, pues, un género<sup>31</sup>. Y de una manera parecida se argumentaría acerca de la «necesidad» del ser divino («ex ratione necesse esse») (*Ibid.*, n. 17, p. 729): ¿cómo concebir una aptitud indiferente a la existencia necesaria y a la existencia contingente? Es, pues, preciso que la univocidad del *ens* se concilie con la trascendencia del *ens* sobre los géneros: por una parte, Dios y la criatura deben ser representables por un concepto objetivo común; y por otra parte no puede haber entre ellos, objetivamente, más que analogía, no medida común: «Nulla... maior est analogia, quam sit creaturae ad Deum in ratione essendi; et tamen sic esse primo et principaliter convenit Deo, quod tamen realiter et univoce convenit creaturae. Simile est de bonitate, et sapientia, et huiusmodi» (*Oxon.*, II, d. 12, q. 2, n. 8. Vol. VI, p. 697).

Supongamos, incluso, que el intento de asociar así la univocidad y la analogía, en el plano del concepto objetivo, no sea quimérico; siempre quedaría que, de hecho, se apoya sobre el conocimiento que ya tendríamos de objetos incommensurables en su ser real, es decir, en definitiva, sobre la cognoscibilidad previa, «quoad nos», de los atributos de Dios estrictamente trascendentes,

<sup>31</sup> Un tomista retorcería, evidentemente, el argumento: el ser no es un género; por consiguiente, no es unívoco.

como la infinitud intensiva: si no eran racionalmente demostrables (sin recurso alguno a la analogía del ser), ¿cómo sabríamos, con certeza racional, que el *ens univocum* debe ser elevado por encima del nivel lógico de los géneros? Duns Escoto, por lo demás, no elude el compromiso. Presiente los graves inconvenientes que resultarían, en teodicea, de una univocidad no corregida por la analogía<sup>32</sup>. Y sin embargo se atiene firmemente a la univocidad del *ens* como al único puente establecido entre nuestra inteligencia y el Ser divino: «Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato» (*Oxon.*, I, d. 3, q. 3, n. 9. Vol. V, p. 444. Cfr. *ibid.*, q. 2, n. 8, p. 393). Univocidad del ser, o agnosticismo: el Maestro franciscano no plantearía tan categóricamente este dilema si no se creyera enteramente capaz de demostrar con éxito, partiendo incluso del *ens* unívoco, la trascendencia estricta de Dios («in ratione essendi», es decir, pese a la univocidad, la analogía ontológica entre Dios y la criatura).

Para suministrar la prueba perentoria de esta trascendencia no sería suficiente, advirtámoslo, ni siquiera el mostrar que «Dios está por encima del género». En efecto, entre los géneros propiamente dichos, donde reina la ley del número, y el Absoluto trascendente pueden escalonarse muchos grados intensivos, vagamente concebibles y negativamente posibles: por ejemplo, el propio infinito del número<sup>33</sup>, especie de totalización del género, o bien cualquier magnitud virtual equivalente a una multitud infinita, como una

<sup>32</sup> De ello resultaría la imposibilidad de establecer, por la razón, la absoluta trascendencia de Dios.

<sup>33</sup> Al referirnos al número infinito, no entendemos una suma acabada de unidades, una totalidad cuantitativamente determinada, sino precisamente la adición indefinida y simultánea —por lo menos convertida en simultánea por el pensamiento— de términos semejantes. Si se define el número por la finitud misma de la suma, es claro que el número infinito sería contradictorio.



esencia inteligible que sustentara, por inmanencia, la infinitud, al menos potencial, de los objetos predicamentales. Trátase de infinitos todavía relativos. Pero Dios, para ser verdaderamente trascendente y exigir predicados «analógicos», debe estar colocado de tal modo por encima de los géneros que aparezca con toda necesidad como el Ser *intensivamente infinito*. Duns Escoto lo entiende exactamente de este modo; y no retrocede ante una demostración difícil que llega a ser, por la fuerza de las cosas, la clave de bóveda de su teodicea.

## II.—LA PRUEBA DE LA INFINITUD DIVINA

La prueba escotista de la infinitud intensiva de Dios, asociada con la prueba misma de la existencia divina, adquiere, en el *De rerum principio* y en el *Opus Oxoniense*, una amplitud inusitada, proporcionada a su importancia teórica. Sigamos, según el texto de las Sentencias (el último en fecha), las etapas del largo y precavido razonamiento que debe establecer, para la razón más exigente, y sin recurrir a la analogía metafísica, la existencia de un ser infinitamente perfecto <sup>34</sup>.

La tesis: «Existit ens actu infinitum» no es susceptible, se nos dice ante todo, de una demostración «*propter quid*, quantum ad nos», sino sólo de una demostración «*quia*, ex creaturis» (n. 10, p. 245). Esta demostración *a posteriori* procede por dos grandes etapas.

Franqueemos sin detenernos la primera, que lleva a las tres conclusiones siguientes:

1. Es preciso un ser *primero* tanto en el orden causal cuanto en el orden de los fines y en el orden formal de las perfecciones:

<sup>34</sup> Véase *Oxon.*, I, d. 2, q. 2. Vol. V, p. 234-287, incluyendo aquí el Comentario de Lychet.—N. B. En las líneas que siguen no repetiremos esta referencia general y mencionaremos solamente el número y la página.

«Aliquid est ... inter entia, quod est simpliciter *primum* secundum *efficientiam*; et aliquid [simpliciter *primum*] secundum *rationem finis*; et aliquid [simpliciter *primum*] secundum *eminentiam*» (n. 11, p. 246).

2. La prioridad existente en cada uno de los tres puntos de vista enumerados se extiende necesariamente a los otros dos puntos de vista: «illud quod est *primum* secundum unam *rationem primitatis*, est *primum* secundum alias *primitates*» (n. 11, p. 246).

3. Esta triple prioridad pertenece a un único y mismo ser: «ista *triplex primitas uni soli naturae* convenit» (n. 11, p. 247).

Consignaremos, sin discutirlos, estas tres primeras proposiciones, establecidas con ayuda del principio metafísico de causalidad.

La segunda etapa de la prueba nos interesa más porque manifiesta mucho más claramente, gracias a la impecable dialéctica del Doctor sutil, el punto débil de su epistemología.

¿Es infinito el ser absolutamente primero y único, que se acaba de demostrar? El gradual asedio de esta posición principal es conducido con una prudencia y una perspicacia verdaderamente admirables: nada mejor podemos hacer que seguir punto por punto su desarrollo.

A modo de trabajos de aproximación, he aquí, ante todo, cuatro preámbulos importantes:

*Primera posición preliminar:* El ser primero, cuya existencia se ha demostrado, es *inteligencia* y *voluntad*: «*Primum agens est intelligens et volens...*» (n. 21, p. 265); lo que Duns Escoto establece por medio de tres pruebas parciales, de las que solamente registramos los temas esenciales: a) «*Primum agens est per se agens ... Sed omne agens per se agit propter finem ... Ergo ...*» (n. 20, p. 262). b) «*Primum efficiens... vel naturaliter dirigit [effectum suum ad finem], vel cognoscendo et amando illum finem. [Sed] non naturaliter ... Ergo [cognoscendo et amando]*» (*Ibid.*). c) «*Aliquid causatur contingenter: ergo prima causa contingenter*



causat: ergo *volens* causat» (*Ibid.*). Esta última prueba es expresamente opuesta a Aristóteles (n. 21, p. 265).

*Segunda proposición preliminar:* La intelección y la volición que el ser primero tiene de sí mismo son *idénticas a su esencia*: «[De primo agente] probo secundo quod eius intellectio et volitio [sui ipsius ut obiecti] non est aliud ab essentia eius» (n. 22, p. 266).

*Tercera proposición preliminar:* La intelección y la volición que el ser primero tiene de los objetos distintos de él no son en él accidentes, sino su misma esencia: «Ostendo ... de omni intelligere et velle ipsius respectu aliorum, quod sint essentiae primi idem» (n. 23, p. 269)<sup>35</sup>.

*Cuarta proposición preliminar:* La inteligencia primera conoce, con un conocimiento permanente, distinto y necesario, todo objeto inteligible, cualquiera que éste sea, con anterioridad, incluso, a la existencia del mismo: «Intellectus primus intelligit semper, et distincto actu, et necessario, quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se» (n. 24, p. 271).

El alcance de este cuarto preámbulo es fácil de captar: pone en Dios el conocimiento *actual* de la multitud de los «posibles», de los «producibilia a Deo». Como quiera que, en el ser primero, intelección y volición son idénticas a la esencia (Preámbulos 2 y 3), la perfección de ésta no será inferior a la perfección del acto inmóvil por el cual Dios abarca simultáneamente la totalidad de los posibles. De ahora en adelante tenemos, según parece, un medio de medir indirectamente, por estimación de lo creado, o, más exactamente, de lo «creable», la perfección ontológica de la Causa pri-

<sup>35</sup> Se advertirá que aquí y en la proposición precedente Duns Escoto no tiene, como los tomistas, el recurso de invocar, previamente incluso a la demostración de la infinitud divina, la actualidad *pura* del ser primero. Tampoco están libres de dificultad sus argumentos.

mera. El problema de la infinitud deja de estar fuera de nuestro alcance.

Duns Escoto utiliza inmediatamente esta ventaja para organizar su cuádruple prueba de la infinitud intensiva del ser primero.

*Primera prueba:* «per viam efficientiae, ... quia ipsum est primum efficiens omnium» (n. 25, p. 272).

En definitiva, el único argumento que Duns Escoto mantiene aquí como válido está tomado de la infinitud de los efectos posibles de la *potencia* creadora: «Ex infinitate effectuum in quos simul potest ipsum primum, quantum est ex se, concluditur infinitas virtutis..., etc.» (n. 28, Additio).

Alejemos inmediatamente un peligro de equívoco. ¿Qué significa la infinitud de los «possibilia», «effectibilia» o «creabilia»? Un efecto que la Causa primera no pudiera producir sería ciertamente «non-effectibile», «non-creabile» y hasta «impossibile», falto de un agente proporcionado. Por lo tanto, en un cierto sentido, la Causa primera domina la totalidad de los «posibles». ¿Pero se sigue de ello que los verdaderos «posibles» —los «creabilia» o «effectibilia»— se extiendan más allá de todo límite *concebible*, como lo exigiría, para ser eficaz, esta primera prueba de la infinitud intensiva?

En realidad, la prueba se desarrolla merced a una predisposición latente que Duns Escoto no enunciará formalmente hasta más adelante. El Comentario de Lychet atrae desde ahora la atención sobre este punto: «Stante... illo praesupposito, quod *infinitas non repugnet in entibus*, probatur ipsa infinitas» (*Op. cit.*, n. 29. Comment., I, a, p. 275). Si no se supone que la infinitud intensiva sea realmente —es decir, de un modo positivo, y no sólo de una manera negativa— compatible con el ser (se trata del ser unívoco), nunca se demostrará la infinitud de verdaderos «effectibilia» según una escala intensiva de perfección. Inmediatamente volvemos a este presupuesto, clave de toda la argumentación escotista;

pero presentimos que quizá no sea menos difícil demostrar la infinitud de los posibles (término medio de la primera prueba) que demostrar directamente la infinitud intensiva de Dios, conclusión de esa prueba.

*Segunda prueba:* por el conocimiento que Dios tiene del conjunto de los términos posibles de su actividad, es decir, de todos los absolutamente posibles: «quia est sic efficiens, puta distincte cognoscens omnia factibilia» (n. 25, p. 272. Cfr. n. 30, p. 278).

La estructura de la prueba es muy sencilla: «Intelligibilia sunt infinita, et hoc actu, in intellectu omnia intelligente: ergo intellectus illa simul actu intelligens est infinitus» (n. 30, p. 278). Pero ¿con qué derecho se pone el antecedente de este entimema? Basándose en el análisis de la inteligencia creada: «Intelligibilia sunt infinita in potentia respectu intellectus creati, satis patet; et in intellectu increato sunt simul omnia intellecta actu, quae a creato sunt successive intelligibilia» (*Ibid.*).

¿Es tan evidente que nuestra inteligencia esté en potencia de una infinidad de inteligibles, por lo menos en la línea de la intensidad? ¿Estamos seguros, negando la última limitación de los inteligibles, de no alcanzar ciegamente palabras que encubran una radical contradicción? Para demostrar que los verdaderos inteligibles —no cualesquiera de nuestras ficciones conceptuales— son «infinitos en potencia» en el sentido de la perfección intensiva que expresan, tendríamos primero que saber si la infinitud intensiva es, objetivamente, del orden de los posibles, o sea, según la expresión empleada por el propio Duns Escoto, si es verdad, o no, que «infinitas non repugnat enti». La segunda prueba nos pone ante el mismo problema que la primera.

*Tercera prueba:* tomada de la amplitud de los fines del querer: «tertio ostenditur infinitas per viam finis» (n. 25, p. 272).

Nuestros deseos, dice Duns Escoto, pueden extenderse más allá de todo objeto finito: «Voluntas nostra omni finito aliquid maius

potest appetere, et amare..., et, quod plus est, videtur inclinatio naturalis ad summe amandum bonum infinitum» (n. 31, p. 281). De aquí se concluye que «infinitas non repugnat bono»; porque «videtur..., si infinitum<sup>36</sup> repugnaret bono, quod nullo modo voluntas quietaretur in bono sub ratione infiniti, nec in illud facilius tenderet» (*Ibid.*).

La acumulación de los «videtur» —cuatro en un argumento de nueve líneas— indica una cierta reserva acerca del valor lógico del argumento. Efectivamente, presenta dos puntos delicados. Ante todo, ¿se demuestra con pleno rigor que nuestra voluntad esté movida por una inclinación natural (innata) al bien intensivamente infinito? Y además, en la afirmativa, ¿se demuestra con pleno rigor racional que esta inclinación natural no esté orientada hacia un Infinito puramente ideal, tal vez imposible en sí?

Creemos, por otra parte, que estas dos dificultades no son insuperables; la tercera prueba de Duns Escoto constituiría, incluso, una demostración rigurosa de la infinitud divina, si se pudiera establecer que la actividad voluntaria y la actividad especulativa están regidas por la misma ley interna de finalidad (véase nuestro Cuaderno V).

Sin embargo, tal como es, la tercera prueba quedaría singularmente reforzada, de tal manera que resultaría superflua, si se hubiera demostrado primero que el *ens* (coextensivo con el *bonum*) es objetivamente compatible con la infinitud intensiva: por lo menos se sabría entonces que la voluntad no persigue una quimera. Henos aquí, pues, llevados, una vez más, al nudo central de todo el problema: ¿es, o no, «per se nota quantum ad nos» la proposición «infinitas non repugnat enti»?

<sup>36</sup> El texto de la edición Wadding dice: «si in infinitum...», lo cual es evidentemente un error de copista o una falta de impresión.

*Cuarta prueba:* fundada en la perfección supereminente del ser primero: «quarto, per viam eminentiae» (n. 25, p. 272).

He aquí el fondo de este argumento: la perfección más eminente excluye la posibilidad de una perfección superior. Pero ninguna perfección finita excluye la posibilidad de una perfección superior. Por consiguiente, la perfección más eminente es infinita (n. 31, p. 282).

Muy justamente Duns Escoto estima que la menor de este silogismo exige una demostración. En efecto, si es evidente que la perfección del ser más perfecto marca el límite superior de toda perfección realmente posible, no es igualmente evidente que la suma intensiva de toda perfección realmente posible sature la capacidad lógica infinita de un concepto de ser, limitado sólo por el puro no-ser. Por consiguiente, sería posible, absolutamente hablando, que un ser primero, cumbre de toda perfección realmente posible, no alcanzara por esto la ilimitación absoluta envuelta en la extensión lógica de nuestro concepto abstracto del ser. ¿Sabemos si esta ilimitación no es en sí misma una imposibilidad? ¿No habríamos vaciado ese concepto de toda significación objetiva, al dilatarlo más allá de todos los objetos todavía definibles por una esencia, es decir, por una dilatación positiva del ser?

Un lógico tan experto como el Doctor sutil tenía que darse cuenta de la dificultad. También se pone en la obligación de probar la menor, discutible: «Probatur minor —dice— quia *infinitas non repugnat enti*» (n. 31, p. 282)<sup>37</sup>.

El comentarista Lychet nos lo advertía hace poco: topamos siempre con el mismo obstáculo. Pero esta vez no hay que titu-

<sup>37</sup> Duns Escoto propone otra forma del mismo argumento: «Aliter arguitur, et est idem: Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum. Enti autem non repugnat infinitas; ergo perfectissimum ens est infinitum» (n. 31).

bear: es menester franquearlo, o renunciar a una demostración rigurosa de la infinitud divina.

Duns Escoto expone sus razones para mantener la proposición «infinitas non repugnat enti» como un axioma de evidencia inmediata. Ante todo, hace observar que esta proposición no puede ser, propiamente hablando, «demostrable»: «non videtur a priori posse probari, vel ostendi; quia sicut *contradictoria* ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita *non-repugnantia* ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi, nisi explicando rationes ipsorum: ens autem per nihil notius explicatur» (n. 31, p. 282). Del mismo modo que no se demuestra, pero se ve la oposición contradictoria entre conceptos, así se ve, sin poder ni tener que demostrarla, la coherencia lógica de nociones simples. Con el apoyo de estas aclaraciones, el texto aduce, no obstante, algunas razones que pueden inclinar a aceptarla: «Sic tamen propositum suadet: sicut *quodlibet ponendum est possibile*, cuius non apparet impossibilitas, ita et *compossibile*, cuius non apparet impossibilitas, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod [finitas] sit passio convertibilis cum ente...» (*Ibid.*).

Esta vez oímos de los mismos labios del Doctor franciscano el principio latente de toda su epistemología: «non repugnantia ex rationibus propriis [a nobis perceptibilibus], non repugnant» —«*Quodlibet possibile ponendum est, cuius non apparet impossibilitas*»—. «[*Quodlibet*] *compossibile* [ponendum est], cuius non apparet impossibilitas». Un cartesiano-wolffiano se estremecería de gozo. Y también cabe leer fórmulas análogas en Espinosa. ¿Qué significa ésto, efectivamente, sino que la «idea clara y distinta», que no manifiesta ninguna contradicción interna, no contiene realmente ninguna, y representa, por lo menos, una realidad posible? ¿Qué significa, sino que todo conjunto de notas, compatibles entre sí en nuestro pensamiento, expresa una posibilidad objetiva? Sien-

do la metafísica «la ciencia de los posibles», nuestra inteligencia sería, por lo tanto, capaz de edificar una metafísica por síntesis a priori de atributos inteligibles. Confesamos no ver la diferencia radical entre esto y el realismo cartesiano de las «esencias» (lógicas), concretamente en el sentido del matematicismo ontologista de Leibniz y Wolff <sup>38</sup>.

Por lo demás, la repetida comprobación que hemos debido hacer de este parentesco cartesiano tan evidente debe sorprender tanto menos cuanto que ya se manifiesta en el ensayo, universalmente conocido, que intentó Duns Escoto para poner a flote el argumento ontológico anselmiano: «Per illud —escribe en el mismo lugar que analizamos— potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili, Prosl. I» (n. 32, p. 282). La aportación de Duns Escoto al argumento de San Anselmo consiste en manifestar expresamente que el «summum cogitabile», por satisfacer a la exigencia de nuestro pensamiento como noción (como «idea clara y distinta»), también tiene que ser realmente *posible*, es decir, poder «sine contradictione esse in re» (n. 32, p. 283); por consiguiente, la conclusión de San Anselmo se imponía porque el «summum cogitabile», cuya definición es existir por esencia, no sería realmente posible si no existiera.

En la última de las «rationes suadentes», que alega en favor de la proposición «infinitas non repugnat enti», el Doctor sutil nos descubre, en la raíz misma de su metafísica de lo trascendente, la divergencia primera que, a pesar de todas las aproximaciones de fórmulas, le separa del aristotélico tomista: «Quare intellectus, cuius obiectum est *ens*, nullam invenit repugnantiam intelligendo

<sup>38</sup> Tampoco vemos en qué disminuiría esta comparación la gloria del ilustre Doctor medieval. Duns Escoto, como Leibniz, ha permanecido, en el fondo, platónico, pese a sus muchas deudas con el aristotelismo. Tal vez fué esto un error, pero no es una tara.

aliquid infinitum; immo [infinitum] videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio <sup>39</sup> patens fiat circa eius primum obiectum» (n. 32, p. 282). Sin duda, si la «ratio entis», tomada en sí misma en toda su ilimitación, es el objeto formal inmediato y proporcionado de nuestra inteligencia, se comprende el «mirum est» que se acaba de leer; pero no ocurre lo mismo si el objeto formal próximo de nuestra inteligencia es sólo el *ens* abstracto de los objetos sensibles, la «quidditas rerum materialium», como quiere Santo Tomás. En esta segunda hipótesis, el *ens* trascendental y analógico no es para nosotros sino un concepto secundario; y la posibilidad de la infinitud intensiva, lejos de aparecer evidente por sí misma, se manifiesta sólo en una inferencia racional que debe pasar por la necesidad del Ser infinito para alcanzar su posibilidad: *ab esse ad posse*. La marcha inversa, que coloca en el orden de nuestros conocimientos la posibilidad lógica del Infinito trascendente antes que su existencia, se convertirá más tarde en una de las características del leibnizianismo y el wolfismo. Esta primacía de lo «posible» no es, en verdad, más que un aspecto del dogmatismo cartesiano de las «ideas claras y distintas». La afinidad entre el espíritu de la noética escotista y el de las primeras metafísicas modernas era aquí demasiado llamativa para que dejáramos de subrayarla una vez más <sup>40</sup>.

Volviendo a la demostración general de la infinitud, en la misma medida en que creemos que Duns Escoto estaba convencido del

<sup>39</sup> Es decir, la contradicción que habría, objetivamente, entre *ens* e *infinitum* (intensive).

<sup>40</sup> No pretendemos que Duns Escoto fuera un cartesiano antes de haberlos: ello sería inexacto; digamos, más bien, que hay mucho escotismo en Descartes; y además no olvidemos que los cartesianos, a diferencia del Maestro franciscano, estuvieron tocados de nominalismo.

alto valor persuasivo y de la certeza ampliamente suficiente de su prueba, igualmente dudamos que haya considerado a ésta absolutamente rigurosa, es decir, conforme con las exigencias más estrictas de la demostración científica. En este punto no discrepamos del sagaz comentarista Lychet, cuya opinión es verdad que estaba influida por la obligación, en que se creía, de tomar en cuenta los *Theoremata*, evidentemente auténticos en su opinión.

Pero cualquiera que sea el pensamiento del propio Duns Escoto, su prueba del Infinito, tan ampliamente construida, no podría ser perentoria porque reposa, en definitiva, sobre la presunta posibilidad del infinito intensivo. Sin embargo, esta prueba del Infinito era lo único que podía justificar la coincidencia, más arriba afirmada, entre la univocidad predicativa y la analogía objetiva del ser. La especiosa paradoja de lo unívoco-análogo, que había de asegurar el equilibrio de la metafísica ante la amenazadora antinomia del entendimiento y la razón, se queda, por consiguiente, en sí misma, sin apoyo racional decisivo. A fin de cuentas, nuestra inteligencia, encerrada en el ser unívoco, no llega, sin embargo, ni a distenderlo ni a evadirse de él. Esta impotencia es la misma que entregará sin defensa, a un semi-agnosticismo fideísta, al autor anónimo de los *Theoremata*.

#### § 5.—EL AGNOSTICISMO DE LOS «THEOREMATA»<sup>41</sup>

Se puede dividir el conjunto de los *Teoremas* en tres grupos principales. El primero (teoremas 1 a 13) desarrolla una especie de epistemología general. El segundo (teoremas 14, 15, 16) es un catálogo de *credibilia* (proposición de fe) que escaparían a toda demostración racional estricta. El tercero (desde el teorema 17 hasta

<sup>41</sup> En la edición de Wadding, vol. III.

el teorema 23 y último) trata de la acción en general y luego de las causas y otros temas conexos. No nos ocuparemos del tercer grupo, que no ofrece aquí interés especial.

#### a) Teoría del conocimiento (teoremas I-XIII)

El encadenamiento de las ideas en los trece primeros teoremas se reduce a las siguientes articulaciones esenciales:

I. Respecto de una misma inteligencia, lo inteligible posee una prioridad de naturaleza sobre la intelección<sup>42</sup>: lo inteligible no puede, por tanto, ser primitivamente un efecto de la intelección; y por consiguiente, la intelección de un inteligible verdaderamente primitivo supone, de una manera necesaria, un objeto real que corresponde a lo inteligible (teor. I, II).

II. ¿Cuáles son en nosotros los inteligibles primitivos? Cualquiera que sea la índole de la inteligibilidad propia de los objetos singulares, alcanzamos en estos mismos la quiddidad universal, el *quod quid est*, no por un conocimiento comparativo y secundario, sino por un conocimiento inmediato «primitivo», no derivado (teor. III). Los universales quiditativos, directamente conocidos, son, por tanto, nuestros verdaderos «inteligibles» de origen objetivo. También podemos ya concluir que a cada universal directo corresponde, en la realidad, un «grado entitativo» proporcionado<sup>43</sup>; los universales no son ficciones del entendimiento (teor. IV).

<sup>42</sup> «Intellectionem intelligibile natura praecedit» (teor. I). «Primum intelligibile intellectione creari impossibile [est]» (teor. II). Estas proposiciones, en su alcance tan general, anuncian las tesis ontologistas enteramente paralelas de Leibniz y Wolff: prioridad absoluta de la esencia sobre el *esse*.

<sup>43</sup> «Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis»

III. Prescindiendo de la diversidad material de estos universales primitivos o quididades objetivas intentemos analizar sus propiedades lógicas generales. El método adoptado será puramente a priori.

En la predicación «quiditativa» (*in quid*), dice el autor de los *Teoremas*, no se puede ir hasta lo indefinido por generalización creciente de los predicados (teor. V; teor. IX, 1): será enteramente imprescindible, al remontar la serie de los grados quiditativos, detenerse en uno o varios predicados primeros absolutamente universales (teor. VI). Pero es imposible que varios predicados primeros presenten todos la universalidad absoluta (teor. VII). Por consiguiente, parecería que la resolución de los conceptos universales hubiera de terminarse en un solo concepto absolutamente primero.

Sin embargo, son necesarias aquí algunas distinciones. Obsérvese que ninguna unidad quiditativa podría desempeñar el papel de un predicado absolutamente universal (teor. IX, 2: «nullum conceptum unum in quid de caeteris omnibus praedicatur»). Esta reserva significa —completamente según el espíritu del escotismo auténtico— que el concepto quiditativo más general, el del *ens* unívoco, no envuelve en su extensión las diferencias irreductibles que hay que admitir entre los seres, si no se quiere negar toda diversidad: «Omnis enim distinctio reducitur ad distinguentia primo diversa» (*Ibid.*); en efecto, si todo residuo diferencial, por lejos que se llevara el fraccionamiento, fuese también ser (unívoco), se seguiría, o la reductibilidad indefinida de las diferencias (*processus in infinitum*), o la absorción final de las diferencias en la identidad pura y simple (monismo). Nuestros conceptos contie-

(teor. IV). Esto hay que interpretarlo en el sentido del formalismo escotista.

nen, pues, necesariamente, junto a predicados *quiditativos*, otros puramente *cualitativos*, que expresan diferencias primitivas. La resolución de los conceptos se detendrá no en un solo concepto primero, sino en *varios*: «conceptuum stabit resolutio ad aliquos primos» (teor. IX, 3).

Por consiguiente, en el análisis regresivo de nuestros universales directos (que expresan algo real y, por tanto, refieren también al orden real sus elementos analíticos necesarios), no podríamos dejar de distinguir una línea *quiditativa* (grados esenciales) y una línea *cualitativa* (diferencias).

Exploremos, en primer lugar, esta última línea. ¿Cuáles son las «distinciones» primitivas e irreductibles de los conceptos? La más general se señala en la oposición relativa de lo «determinante» y lo «determinable» (teor. IX, 4): fácilmente se reducirían a éstas las demás parejas diferenciales enumeradas en el mismo lugar: «genus et differentia»; «materia et forma»; «differentia superior et differentia inferior», escalonándose hasta la «species specialissima», designación formal del individuo<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Si el autor de los *Teoremas* no emplea aquí la expresión misma «species specialissima», hace uso de ella en una nota paralela, formulada al final del teorema V. ¿Es preciso, como el texto parece exigirlo, añadir a las mencionadas dualidades la de lo «creado e increado»? «Creato et increato —leemos— nullus idem conceptus per se communis est» (teor. IX, 5). Esta proposición ha desconcertado un tanto a los comentaristas que atribuían a Duns Escoto los *Teoremas*, puesto que parece incompatible con la univocidad del ser. Sea cual fuere el caso en que se halle Escoto, la dificultad de interpretación subsiste, por lo demás, de atenerse únicamente al texto de los *Teoremas*, el cual, algo más adelante, contiene una afirmación indudable de la univocidad del *ens*, entendida en el sentido escotista. La proposición ambigua tendrá, por tanto, que ser explicada en cualquier caso, de modo que respete la univocidad; la interpretación clásica de Maurice du Port y Cavell consiste, en definitiva, en hacer decir al autor «que ningún concepto conviene directamente, como predicado unívoco, a cual-

El teorema XIII, tras haber recobrado, de una manera mejor ordenada, el fondo del teorema IX, nos informa sobre el orden de prioridad de los conceptos en la línea quiditativa y sobre la relación general de los conceptos quiditativos con los conceptos cualitativos.

Desde el punto de vista quiditativo, la resolución de los conceptos se termina en un concepto primero único, el *ens*: «Quidditative resolvendo, ad unum primum conceptum status erit» (teor. XIII, 7). «Est autem iste conceptus communissimus..., et est *entis*» (*Ibid.*). La demostración que apoya esta parte del teorema XIII muestra de una manera evidente que se trata, por cierto, del *ens* «unívoco».

Sin embargo, el concepto común del *ens* no puede alcanzar, en la definición de la esencia, el grado individual (y la realidad objetiva) de otra manera que no sea por medio de conceptos subordinados. ¿Qué sabemos *a priori* de estos últimos? En rigor, solamente una cosa: que deben ser «varios»: «Sub primo quidditativo *immediate* continentur *aliqui* conceptus quidditativi» (teor. XIII, 9).

quier sujeto lógico que designe algo creado o algo increado»; la proposición 5 del teorema IX no sería, entonces, más que una especie de conclusión que repetiría bajo otra forma la proposición 3: «conceptuum resolutio stabit ad aliquos primos». Esta explicación parece, a primera vista, un poco forzada; de hecho, está seriamente basada en el concepto lógico y no se halla desprovista de probabilidad. Tal vez sería igualmente posible superar la dificultad, habida cuenta del sentido riguroso de las palabras «conceptus» y «communis» en el autor de los *Teoremas*, si se supone, por lo menos, que éste, como podemos admitir, comparte la matizada opinión de Duns Escoto sobre la univocidad. Pero no insistamos; a falta de un texto seguro, críticamente establecido, de los *Teoremas*, sería ocioso acumular conjeturas, tal vez vanas. Queríamos, sobre todo, hacer notar que la irreductibilidad conceptual de lo creado y lo increado, afirmada en apariencia en el teorema IX, prop. 5, no puede contradecir la univocidad del ser, ciertamente afirmada en el teorema XIII, prop. 7.

Estos conceptos, que dividen de una manera inmediata, y, por así decirlo, *ex aequo*, al ser unívoco, son enumerados en la lista tradicional de las categorías aristotélicas. El autor no pretende, propiamente hablando, una deducción de las categorías, sino hacer notar, con pocas palabras, que responden, y son las únicas en hacerlo, a la exigencia que había formulado *a priori*: estos conceptos, categorías o predicamentos «ideo [sunt] immediati primo [sub ratione communi entis], quia in quolibet alio quidditativo conceptu aliquis istorum includitur: et nullus istorum in alio: nec alius quidditativus in eorum aliquo, nisi prius haec generalissima genera seu prima genera dicuntur» (teor. XIII, 9).

Las relaciones generales de la serie quiditativa con la serie cualitativa se hallan brevemente indicadas en las proposiciones 10 y 11 del teorema XIII: «Est aliquis conceptus qualitativus, denominans quemlibet quidditativum» (prop. 10), es decir, que existe algún concepto cualitativo aplicable, al menos por denominación<sup>45</sup>, a cualquier concepto quiditativo; dicho de otra manera, que hay conceptos «denominativos» primeros en su orden y absolutamente universales («denominativi communissimi»): por ejemplo, los conceptos de *unum*, *verum*, *bonum*, que «denominando» al *ens* como tal designan con el mismo título todo lo que es *ens*. Estas «denominaciones» cualitativas son verdaderamente primeras y originales, pues a pesar del indisoluble lazo que los une al *ser*, no contienen, en su noción propia, ni el concepto del *ens* (quiditativo y unívoco), ni, por consiguiente, el de ningún inferior del *ens*: «Nullus

<sup>45</sup> Los conceptos cualitativos son divididos por el autor en conceptos *determinativos*, que entran, como una determinación intrínseca, en la composición del concepto quiditativo, y conceptos *denominativos*, los cuales, aunque necesariamente ligados al concepto quiditativo, no entran en la composición misma de éste («per se non includuntur»).



conceptus denominativus communissimus primum quidditativum per se includit» (prop. 11).

IV. El análisis hecho arriba pide, desde el punto de vista epistemológico, algunas precisiones.

El conocimiento inmediato, por lo menos confuso, de los singulares no es realmente puesto en tela de juicio por el autor de los *Teoremas*.

Por lo que toca a los conceptos universales, cada uno de ellos designa, según el teorema IV, un grado real de entidad en los objetos a que se aplica: «Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis, in quo conveniunt contenta sub ipso universali» (*loc. cit.*).

Esta proposición bastaría para mostrar cuán alejado de todo nominalismo permanece el autor de los *Teoremas*. La misma indicación surgía ya del teorema precedente («Universale primo intelligimus»), donde explícitamente se refuta una doctrina de los universales idéntica a la de Occam. Por lo demás, la inspiración fundamental de los trece primeros teoremas, por no hablar de los teoremas XVII y siguientes, no tiene nada en común con el terminismo. Si los teoremas XIV, XV y XVI, de que hablaremos más adelante, formulan tesis agnósticas, que coinciden materialmente con las de Occam, ello no nos autoriza a situar a nuestro autor entre los seguidores de este último. Antes por el contrario, tenemos que esforzarnos en comprender que un cierto agnosticismo puede ser fruto de un realismo exagerado.

a) A pesar de una o dos disonancias aparentes<sup>46</sup>, el realismo de los *Teoremas* no difiere sensiblemente del de Duns Escoto. Por

<sup>46</sup> Pensamos en el teorema III, que nos parece, por lo demás, interpretarse fácilmente en el sentido escotista, y en la pretendida negación de la univocidad del ser más arriba señalada (teor. IX, 5).

una y otra parte se admite que «singularitas est entitas aliqua»<sup>47</sup>; por una y otra parte se sostiene, contra los tomistas, un realismo muy pronunciado de los universales (teor. IV): realismo descrito en términos que implican la teoría del formalismo y de la «unitas realis, minor numerali» («secundum ordinem universalium est ordo graduum entitatis in individuo»: teor. IV, ad finem); por una y otra parte, también, la univocidad del ser, tan íntimamente ligada con todo el problema del conocimiento, es concebida de la misma manera (teor. XIII, 7); otro tanto es preciso decir sobre la relación del ser con sus atributos trascendentales y con las diferencias últimas (teor. IX, 2, 3, 4; XIII, 10, 11). Prescindamos de otras circunstancias más menudas, aunque también éstas, que son decisivas, establecen ya un estrecho paralelismo entre la epistemología de los *Teoremas* y la de Duns Escoto, heredero, a su vez, de predecesores franciscanos.

b) Otro aspecto de la epistemología, esencialmente escotista, de los *Theoremata* debe ser señalado, por la extraña semejanza que presenta con modos de pensamiento y de expresión que prevalecerán posteriormente en el seno de la escuela cartesiana: nos referimos a una especie de teoría de las «ideas simples, claras y distintas», —teoría solidaria aun del realismo de los universales, lo cual la distingue, hasta cierto punto, del cartesianismo—. Está esbozada en los primeros teoremas, sobre todo en los teoremas V, VIII, IX.

Por ejemplo, el teorema V establece, en principio, la necesidad de resolver nuestros conceptos objetivos en inteligibles primeros y simples. Por lo menos este análisis es necesario para un cono-

<sup>47</sup> Teorema III, 2, hacia el final. El autor de los *Teoremas* se adhiere a esta hipótesis por exclusión de las otras dos hipótesis mencionadas en el mismo párrafo (véase el comienzo del n.º 3).



cimiento objetivo «perfecto» (enteramente distinto), ya que no para un conocimiento imperfecto y «confuso».

El teorema VIII se basa en dos postulados («petitiones») más significativos todavía: «aliquid primo et perfecte concipi» y «conceptus aliquos esse distinctos» (*loc. cit.*). Para comprender el alcance lógico de estos postulados tengamos muy en cuenta la definición de los términos que en ellos figuran:

1.º [«Conceptus»]. El concepto es definido por su inmediatez respecto del objeto: es el objeto mismo en tanto «que termina el acto de intelección» (teor. VIII, 1) o, como dice la glosa de Maurice du Port, «obiectum sub concipi» (*Ibid.*). La misma acepción deliberadamente objetivista vuelve a aparecer en el teorema IX, 6: «Conceptum dico obiectum actu intellectum, prout scilicet est in intellectu, non ut forma, sed ut actu cognitum»<sup>48</sup>.

2.º [«Primo concipi» y términos conexos]. α) «Primo concipi dicitur, quod intellectui adaequatur. Adaequatio intelligitur sic quod sit totum obiectum, non pars obiecti» (teor. VIII, 2, y X, 1). Es decir, que los conceptos se llaman *primitivos* o *adecuados* cuando abarcan la esencia objetiva en su totalidad, no en alguna de sus partes. Dicho de otra manera, el estadio primitivo de las ideas es el que precede a todo corte analítico.

β) «Per se [non tamen primo] concipitur, quidquid in primo concepto essentialiter includitur. Sicut genus per se concipitur, quando species primo concipitur» (teor. VIII, 3, y X, 2). En orden de razón, el concepto de las partes metafísicas de una esencia, permaneciendo enteramente inmediato (*per se, non per aliud*), es secundario respecto del concepto total («adecuado») de esta esencia.

γ) «Perfecte cognoscitur, ex parte obiecti, quando nihil ob-

<sup>48</sup> Este objetivismo riguroso se deriva, en definitiva, del teorema I, que afirma la anterioridad absoluta de lo inteligible respecto de la intelección: «intelleccionem intelligibile natura praecedit».

iecti latet» (teor. X, 3). Según el teorema V, sería «perfecto» el conocimiento que alcanzara los predicados primeros e irreducibles, expresivos de la esencia del objeto. Dos corolarios prácticos se siguen de una manera inmediata: «Simplex itaque, si concipitur, perfecte concipitur» (*Ibid.*). El concepto «simple», es decir, el que en un orden cualquiera no es ulteriormente analizable, no podría, bajo este respecto, encubrir predicados más remotos ni da ocasión a ninguna causa de error. En cambio, «resolubili contingit imperfecte concipi» (*Ibid.*): mientras que un objeto es aún susceptible de análisis, su concepto puede permanecer imperfecto (es decir, permanece efectivamente imperfecto, mientras no es referido a conceptos simples); pues el conocimiento «perfecto» sube hasta la cumbre de la serie de los predicados esenciales (cfr. teor. V).

3.º [«Distincte», «confuse»]. «Distincte concipitur, quod secundum hoc concipitur, secundum quod ab aliis distinguitur» (teor. X, 4). «Confuse cognoscitur quod indistincte» (teor. X, 5). El autor del opúsculo advierte, a este propósito, que un concepto «no primitivo», por ejemplo el concepto de un género, puede muy bien ser, *en su orden*, «perfecto» y «distinto».

Volvamos ahora a los dos postulados transcritos más arriba.

«Aliquid primo et perfecte concipi»: ¿es verdad que podemos llegar a lo real por medio de conceptos primitivos (adecuados) y perfectos (totalmente resolubles en predicados simples)? El autor de los *Theoremata* no lo duda, ya que los universales directos, con los que se inaugura cada una de las series de nuestros conocimientos objetivos (teor. III): —1.º tienen como causa inteligible la realidad extramental y son, pues, «primitivos» (teor. I, II, IV); —2.º representan «naturalezas» o «quididades» en su totalidad objetiva, no según un fraccionamiento subjetivo y artificial, lo cual constituye la definición del concepto «adecuado» (teor. III); —3.º son, de derecho y de hecho, reductibles a predicados últimos y simples, tanto

quiditativos como diferenciales, condición del «perfecte concipi» (teor. V, IX, XI, XII, XIII).

El segundo postulado: «conceptus aliquos esse distinctos» encuentra su verificación evidente en la irreductibilidad de lo cualitativo a lo quiditativo y de las diferencias entre ellos (teoremas arriba citados).

Antes de sacar la conclusión lógica de estas definiciones y estos postulados agreguemos un último rasgo, que suministra el teorema IX, proposición 8: «omnis conceptus, ad quemcumque non omnino eundem comparatus, aut est *primo diversus* ab illo, si cum illo in nullo conceptu conveniat, —aut *differens*, si in aliquo conveniat et in aliquo differat, —aut *ordinatus*, puta si unus totum alium includat et non e converso». Advuértase esta última noción: el *orden* (esencial, analítico) de los conceptos objetivos; porque pertenece también a la terminología de Duns Escoto y desempeña un papel importante en los teoremas XIV y siguientes, en los que volveremos a encontrarla. El *orden* en cuestión es manifiestamente una relación de inclusión lógica.

Agrupando todos los elementos que acabamos de recordar, cabe hacerse una idea de la epistemología que profesaba el autor de los *Teoremas*.

El contacto inmediato de nuestra inteligencia abstractiva con lo real se establece por medio de los conceptos universales primitivos, que expresan directamente la esencia inteligible de las cosas existentes. En los conceptos primitivos, y participando en su valor objetivo, nos son dados virtualmente todos nuestros demás conceptos. Estos no pueden significar lo real más que en la exacta medida de su relación con los primeros.

Para conducirnos a conclusiones *metafísicas*, el análisis de los conceptos primitivos ha de escapar a todo lo arbitrario subjetivo y ser exigido por la necesidad lógica más rigurosa. Dicho de otra forma, los conceptos secundarios, resultado de este análisis, han de

alcanzar un punto de irreductibilidad en el que su simplicidad misma los sustraiga a toda causa de error. Efectivamente, mientras estos conceptos permanecen insuficientemente analizados, el grado de confusión que aún conservan expone a equivocaciones. Sin embargo, sabemos a priori que el análisis de los conceptos, cualesquiera que sean las etapas intermediarias, conduce, con una inflexible necesidad, a puntos terminales que ofrecen las garantías lógicas de infalibilidad que acabamos de exigir. Son:

1.º En la línea de la predicación «in quid», el término absolutamente último y universal, el *ens* unívoco (teor. XIII, 7-8).

2.º En esta misma línea, entre el *ens* por una parte y las quiddidades particulares por otra, los «géneros supremos», conceptos quiditativos, perfectamente «distintos» entre sí, que corresponden a las diez categorías (teor. XIII, 9).

3.º En la línea de la predicación diferencial, «in quale», todas las diferencias últimas, es decir, el elemento diferencial irreductible, se ocultan bajo cada una de las diferencias percibidas (teor. X, 2, 3, 4, 5; XIII, 2, 3, 4, 10, 11).

4.º Entre estas diferencias últimas, muy especialmente las más universales, que «denominan» (más que «determinan») al *ens* en cuanto tal (teor. XIII, 10, 11). Se reconocen los clásicos «trascendentales»: *unum*, *verum*, *bonum*, llamados también por el autor: las «diferencias del ser» (cfr. teor. XIV, 1).

5.º Por último, la unidad propia de todo compuesto, cualquiera que él sea. Esta, en tanto que acto unificante, irreductible a la diversidad que unifica, es uno de esos elementos originales y simples en los que se detiene radicalmente el análisis (teor. XII: «uniuscuiusque compositi est aliquis proprius actus unicus et simplex»).

La enumeración precedente indica las diversas clases de conceptos simples —claros y distintos— que una necesidad racional estricta encadena a los conceptos universales primitivos, cuyo valor

de realidad comparten de derecho. Así se encuentran localizadas, a partir de nuestras aprehensiones inmediatas de los objetos, las únicas direcciones por las que puede comprometerse la demostración metafísica; ésta seguirá, en suma, las articulaciones lógicas de ese *ordo essentialis conceptuum* de que se trata en el teorema IX, prop. 8. Fuera de ahí, es decir, independientemente de las aprehensiones primitivas y de su reducción analítica a elementos conceptuales claros y distintos, cabe, sin duda, edificar argumentos persuasivos, prácticamente ciertos, no pruebas rigurosamente científicas, marcadas con el sello de la apodicticidad.

Veamos inmediatamente la aplicación de esta regla crítica.

#### b) Tesis agnósticas (teoremas XIV-XVI)

En los teoremas XIV, XV, XVI, la fórmula agnóstica: «*probari non potest quod...*» acompaña como un estribillo, no se sabe bien si melancólico o triunfante, a una larga serie de proposiciones que pertenecen o exclusivamente a la teología revelada, o también a la teología natural y a la metafísica del alma. Se había creído casi unánimemente, desde Wadding, que se estaba en presencia de la exposición de los «credibilia», anunciada por Duns Escoto hacia el fin del *De primo principio* como subsiguiente a este último tratado: «*In hoc quippe tractatu —decía el Doctor dirigiéndose a Dios— tentavi quomodo Physica, de te dicta, ratione naturali aliquo modo concluderentur. In sequenti...<sup>49</sup> ponentur credibilia, quibus, vel ad quorum assensum ratio captivatur<sup>50</sup>: quae tamen eo*

<sup>49</sup> Aquí se intercala, en el texto de Wadding, la glosa: «*scilicet in Theorematis*»; ausente de los dos manuscritos antiguos todavía existentes, no parece, por tanto, ser del propio Duns Escoto. Véase E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 289.

<sup>50</sup> Es decir: donde la razón es prisionera de la fe.

sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innuntuntur» (*De primo principio*, cap. IV, n. 37. Vol. III, p. 252 a).

De este texto no se puede, de un modo decisivo, sacar nada en favor de la autenticidad escotista de los Teoremas. Sin embargo, tal vez sea lícito considerarle como el índice, en Duns Escoto, de una cierta reserva que atañe no al valor de certeza, sino al carácter rigurosamente científico de las pruebas «físicas» (cosmológicas) de la existencia y de la naturaleza divinas: «*ratione naturali aliquo modo concluduntur*». En este caso, el autor de los teoremas XIV-XVI no habría hecho otra cosa que desarrollar y acentuar una especie de semifideísmo<sup>51</sup>, latente ya en el pensamiento del Doctor sutil. En el caso opuesto, que se puede tener como el más probable, los teoremas XIV-XVI no forman una especie de prolongación del pensamiento de Duns Escoto, sino que representan, respecto de toda metafísica trascendente —tanto escotista como no escotista— una reacción crítica bastante viva, menos radical, sin embargo, que el nominalismo de Occam, puesto que se funda aún en una epistemología realista, pariente próximo de la epistemología de Duns Escoto. Históricamente hablando, es posible una cierta influencia de las tesis occamistas sobre los teoremas XIV-XVI. Lógicamente hablando, siguen independientes del occamismo como tal; y si aquí nos interesan es, principalmente, desde un punto de vista lógico.

La significación exacta de la fórmula «*probari non potest quod*», que con tanta frecuencia vamos a volver a encontrar, se desprende de los textos en que es empleada. Por ejemplo, en el teorema XV (cuyo lugar natural parece que sería antes del teorema XIV), se

<sup>51</sup> Nos excusamos de aplicar aquí estos rótulos llamativos: *semifideísmo*, *agnosticismo*; su resonancia teológica es evidentemente muy distinta según que se apliquen al siglo XIII o al XIX; nuestros lectores no lo ignoran.

anuncian conclusiones «quae videntur non posse probari necessario ratione mere naturali»; y, más lejos, se insiste en la manera en que hay que entender «probari»: «Accipiatur *probari* ratione naturali necessaria» (*op. et. loc. cit.*, p. 292 b). Esto no quiere decir que esas tesis «indemostrables» estén completamente fuera del alcance de la pura filosofía: «Philosophi multa dixerunt de Deo, ad quae per rationem naturalem necessariam pertingere non potuerunt, ut patet ex 11 et sex sequentibus, et libris *Physic.*» (teor. XVI, prop. 19). Las pruebas cuya posibilidad se discute son, por tanto, pruebas severamente analíticas, estrictamente racionales, sacadas del «orden» esencial (conexión lógica) de los conceptos. Siempre que en un punto de doctrina se haga concesión al agnosticismo filosófico será, en definitiva, porque en ese punto el orden analítico<sup>52</sup> de los conceptos no es decisivo: «quia ordo hoc non concludit» (teor. XIV, prop. 1).

Apliquemos ahora a los problemas de la existencia y de la naturaleza de Dios el criterio epistemológico cuya fórmula desarrollada hemos dado más arriba (p. 203-204).

En el teorema XV, el autor anónimo demuestra, a partir de dos postulados sobre los que inmediatamente volveremos, las tres proposiciones siguientes, que inician una teodicea: —1. «In genere causae efficientis est dare unicum primum efficiens, quod nunc est in rerum natura». —2. «Omne efficiens perfectius [est] effectui, vel aeque perfectum». —3. «Deus est perfectius omni effectui» (teorema XV, p. 291 b—292 a).

<sup>52</sup> El «ordo» de que aquí se trata no parece diferente de ese *ordo essentialis... causalitatis, eminentiae et finis*, que Duns Escoto invoca, desde el comienzo del *De primo principio*, como el fundamento de sus pruebas de la naturaleza y de los atributos divinos. La demostración «per ordinem essentialem» es una demostración *a posteriori*, puramente analítica, del objeto metafísico trascendente.

De esta manera, Dios se manifiesta, existiendo, como una *causa* cuya virtualidad interna o perfección es superior a todo efecto particular, y por lo menos igual a la suma de perfección realizada en todos los efectos tomados conjuntamente. En la medida en que es demostrable, esta perfección suprema sigue siendo, por tanto, relativa al orden inferior de las perfecciones creadas: para elevar el concepto de Dios hasta la trascendencia verdadera, serían necesarias otras fuentes de demostración; estamos en el límite de lo que la razón garantiza: «Hic —nos advierte el autor—, pone terminum cognoscibilium de Deo per rationem naturalem necessariam, et hoc suppositis illis petitionibus duabus [de quibus supra]» (*loc. cit.*, p. 292 b.)

Pero, ¿qué valen los dos postulados sobre los cuales reposa todo el razonamiento hecho? He aquí su enunciado: 1. «In essentialiter ordinatis est dare primum, quod sit unicum, et coevum illi coordinationi [es decir, único y coexistente con toda la serie]». 2. «In omni genere causae est ordo essentialis» (*loc. cit.*, p. 291 b). Pero, de las dos proposiciones postuladas, «utraque, licet sit probabilis, tamen difficile esset, vel forte nobis impossibile, eam simpliciter, necessaria ratione et mere naturali, probare» (*loc. cit.*) Y el autor de los *Teoremas* indica muy claramente por qué. De esta manera, inicia una larga serie de demoliciones. Antes, incluso, de apreciar su amplitud, adviértase la forma general del razonamiento analítico que las lleva a cabo.

Este razonamiento, cuya exposición detallada sería aquí demasiado larga, torna inevitablemente a advertir: o bien, de una manera directa, que una proposición dada no está ligada, con necesidad absoluta, a la evidencia de los conceptos primitivos o al «orden» analítico fundado en ellos; o bien, indirectamente, que una proposición dada no podría ser demostrada más que en virtud de otra proposición, siendo ésta indemostrable.

En el primer caso, al cual conduce necesariamente el segundo,

se trata de algunas proposiciones privilegiadas, que son, por así decirlo, cabezas de serie. Así los dos postulados de que hablábamos más arriba. Así varias tesis relativas a la naturaleza divina: citaremos dos o tres de ellas, con los pasajes más significativos de sus respectivas pruebas.

Por ejemplo, la proposición 1 del teorema XIV: «Non potest probari Deum esse vivum. Tum quia ordo hoc non concludit: Sol non vivit, bos vivit. Tum quia haec non est differentia aliqua entis, nec communis omnibus entibus, vel eius oppositum, sed tantum sunt differentiae corporis corruptibilis. Tum quia primum [ens aut efficiens] habet perfectionem nobiliorem vita; sicut et Sol habet, non tamen vivit» (*loc. cit.*, p. 284 b). O también: «Non potest probari quod Deus careat magnitudine. Tum quia nullum non quantum est nobis neccesaria ratione cognoscibile, quia nec sensibile. Tum quia ordo hoc non concludit ... Tum quia quantitas primo advenit substantiae»<sup>53</sup> (teor. XVI, prop. 14, p. 295 a). A la proposición 14, que acabamos de citar, se refiere la proposición 16: «Non potest probari Deum carere partibus essentialibus. Tum ex decima quarta aliquantulum... Tum quia ordo hoc non concludit; nec potest probari aliquid tale posse per se esse» (*loc. cit.*, p. 295 b).

Un matiz nuevo aparece en el último miembro de frase citado: «non potest probari aliquid tale posse per se esse»; ciertas demostraciones, en efecto, exigen el conocimiento previo de la posibilidad del objeto cuya realidad actual se quiere probar. Así hemos visto a Duns Escoto, en la cuestión de la infinitud divina,

<sup>53</sup> Creemos que el sentido de esta notación elíptica es el siguiente: en el orden de nuestros *conceptos inmediatos*, emanados de la experiencia sensible, la cantidad es la primera denominación accidental exigida por la sustancia: de donde resulta, por lo menos, que no sabemos si el concepto de sustancia puede alguna vez ser completamente aislado del concepto de cantidad.

hacer depender el valor decisivo de sus argumentos de la com- posibilidad real de las nociones de infinito intensivo y de *ens unívoco*; en último análisis, toda su prueba estaba suspendida de esta proposición indemostrable: «infinitas non repugnat enti». Nos parece que una preocupación crítica semejante, concerniente a la posibilidad (que debería ser previamente conocida) de lo trascendente estricto, constituye el subsuelo lógico de varias proposiciones del teorema XVI, sobre todo, de las proposiciones 17, 18 y 19, que conciernen a la infinitud de perfección en Dios («Non potest probari quod Deus sit infinitus intensive». —«Non potest probari quod Deus sit quo nil melius cogitari possit sine contradictione». —«Non potest probari quod omnis gradus perfectionis est in universo, qui posset intelligi esse sine implicatione contradictionis. Nec quod potest esse...»).

En resumen, en la cuestión de la infinitud divina, el autor de los *Theoremata* adopta la actitud de un escotista que, fiel a la univocidad del ser, abandonase completamente la pretensión —mantenida por Duns Escoto— de hacer la síntesis racional de las «esencias» (en el sentido cartesiano-wolfiano), es decir, de afirmar a priori la compatibilidad real de notas positivas diversas (véase más arriba, pp. 207-208). El sacrificio de esta pretensión ontologista quita a la metafísica escotista su coronamiento, ya que tiene como consecuencia inmediata la impotencia para forzar, mediante conceptos, el dominio de las realidades trascendentes.

Aún nos queda dar una rápida ojeada al conjunto de las proposiciones consideradas «indemostrables en natural y necesaria razón».

Ya la imposibilidad de establecer la necesidad metafísica de los dos postulados de la prueba de Dios comprometía una primera conclusión, cuyo alcance es muy importante; a saber: que la causa primera debe ser única y continuar existiendo concurrentemente con la serie entera de sus efectos (teor. XV, y teor. XVI,

prop. 1 a 4). Por la misma razón, es preciso entonces confesarlo: —«non potest probari Deum esse necessarium ad conservationem naturae creatae in esse; per consequens, nec in operari» (teor. XVI, prop. 5); —«non potest probari Deum coagere omni causae secundae aliqua actione propria sibi» (prop. 6), «...Deum esse ubique secundum essentiam» (prop. 7), «...Deum posse aliquid immediate producere, nisi tantum unum effectum primum» (prop. 8). Estas proposiciones agnósticas, que se implican rigurosamente entre sí, aparecerán de nuevo en Occam, en el que, sin embargo, el tono de las pruebas aducidas es bastante diferente.

La serie se continúa: «Non potest probari quod Deus aliquid possit extra istum ordinem causarum» (prop. 9), «...quod Deus possit facere quidquid potest fieri ex parte sui: licet, propter defectum agentis, non includat contradictionem» (prop. 10: adviértase la disyunción entre lo «concebible» o «posible lógico» y el «posible real»).

Tras la acción divina *ad extra*, la propia esencia divina queda problematizada: «Non potest probari quod Deus est immutabilis, nec immobilis» (prop. 13), «...quod Deus careat magnitudine» (prop. 14), aut «omni accidente» (prop. 15), aut «partibus essentialibus» (prop. 16); esta última aserción va seguida del siguiente corolario: «Non probatur quod [Deus] est omnino simplex; nec per consequens *actus purus*». Por consiguiente, son menos de extrañar las tres proposiciones (17, 18, 19) que hemos citado más arriba y que cierran todo acceso racional a la infinitud, es decir, a la trascendencia estricta de Dios.

El teorema XIV critica, no sólo proposiciones pertenecientes a la teología revelada, sino algunas tesis metafísicas que afirman atributos divinos: «Non potest probari Deum esse vivum» (proposición 1); de donde se sigue que «non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem» (prop. 2), «...esse volentem»

(prop. 3), «...habere aliquam operationem manentem in se» (proposición 4); e incluso: «concessis quatuor conclusionibus proximis [id est, esse vivum, sapientem, volentem, immanenter operantem<sup>54</sup>], licet non probatis, non potest probari Deum aliquod aliud a se intelligere et velle» (prop. 5).

Por último, —por la misma razón fundamental, es decir, por no poder elevarse, mediante análisis, por encima de las quiddades de orden sensible—, el agnosticismo de los *Teoremas* se extiende a la naturaleza y destino del alma racional: «Non potest probari animam rationalem esse inmortalem» (teor. XIV, prop. 18)<sup>55</sup>. «Non potest probari hominem esse ordinatum ad aliquam beatitudinem in hac vita non attingibilem» (prop. 19).

Dejemos aquí los *Teoremas*. Por supuesto, no son del Doctor sutil; e incluso tal vez fueron intencionalmente dirigidos contra alguna de sus proposiciones metafísicas. Sin embargo, por las desconcertantes conclusiones a que llegan, pueden poner en evidencia algunos puntos vulnerables de una epistemología emparentada con la de Duns Escoto.

<sup>54</sup> Esta interpretación, sugerida por el encadenamiento lógico de las ideas y por el argumento mismo de la prop. 5, nos parece más probable que la de Maurice du Port y Cavell, quienes entienden por estas *conclusiones proximae* las aserciones negativas («non potest probari...») del autor, y no las mismas tesis discutidas por él. La interpretación de los dos comentaristas obligaría a admitir que un filósofo, cuya concisión iguala a su penetración, se ha tomado el trabajo de desarrollar y demostrar una consecuencia tan pueril como ésta: «si no está probado que Dios sea inteligencia y voluntad, tampoco está probado que Dios entienda y quiera otra cosa que no sea El mismo».

<sup>55</sup> Esta es también la opinión de Duns Escoto y de algunos otros escolásticos. Cfr. *Oxon.*, IV, d. 43, q. 1, n. 23.

## § 6.—CONCLUSIÓN

Si se examina bien la filosofía de Duns Escoto, se advierte que, a pesar de sus deudas con el aristotelismo, reanuda sobre todo los puntos de vista esenciales del antiguo agustinismo medieval: la deficiente distinción entre el «ser» y la «entidad»; la inteligibilidad directa, por lo menos confusa, del individuo corpóreo; la individuación sin relación necesaria con la materia; la tendencia a un espiritualismo intelectual, o intuitivo o receptivo; y demás tesis conexas. La originalidad de Duns Escoto consiste no sólo en haber reducido este conjunto de puntos de vista, más o menos tradicionales, a un sistema admirablemente estructurado, sino, sobre todo, en haber tenido el difícil empeño de edificar un realismo moderado, medianero entre el platonismo y el aristotelismo, valiéndose de elementos que, por su naturaleza, implicaban o un ontologismo intuicionista o un nominalismo agudo. Las perpetuas trasposiciones que necesitaba este realismo dogmático constituyen, a nuestro modo de ver, la dificultad de las tesis específicamente escotistas. Parece que la conciliación de lo inconciliable se opera en él de una manera verbal, por decreto, por audaz definición, presentando la misma antinomia como un modo del ser y como una ley interna del concepto: pensemos, por ejemplo, en la «distinctio formalis a parte rei» y en la «unitas realis minor numerali», o bien en la conciliación de la univocidad y la analogía del ser: audaces proyecciones del «modo propio» de nuestro entendimiento imperfecto hacia lo real.

Si se concede a Duns Escoto esta amalgama de unidad y multiplicidad, hay que seguirle hasta el fin, porque su dialéctica es impecable. Pero aun entonces, a pesar de las apariencias a veces más brillantes, no se obtendrá de él una metafísica tan comprensiva como la de Santo Tomás, ni, a nuestro modo de ver, tan

interesante como la de San Buenaventura. Demasiado próximo a Aristóteles para permanecer simplemente como un discípulo del Doctor seráfico, pero muy escasamente afectado todavía del espíritu peripatético, para que pudiese llegar al tomismo, Escoto ocupa, a medio camino, una posición cuya debilidad sólo podía encubrir un genio. El, sincero aristotélico, tras haber parecido disputar la palma a Platón, hasta el punto de incurrir en el reproche del ontologismo, no se hallará, después de todo, separado de Occam más que por la débil barrera de una afirmación realista mal justificada. Porque de Occam se puede decir que es *Duns Escoto, menos el realismo dogmático de los universales*.<sup>56</sup>

A partir de Duns Escoto, la antigua antinomia de lo Uno y lo Múltiple, nuevamente replanteada, va a aventurarse por vías nuevas y a tomar cada vez más las apariencias de un conflicto entre la *tendencia ontologista o racionalista* y la *tendencia empirista*. Hasta la llegada de la crítica kantiana, la filosofía moderna —cuya fecha inicial pondremos en Occam— apenas será otra cosa que un vaivén entre las dos tendencias. Y este proceso en partida doble manifestará sucesivamente muchos presupuestos ya latentes en las filosofías medievales no tomistas.

<sup>56</sup> Al acabar esta rápida monografía seguimos repitiendo que no abarca más que un aspecto —importante, en verdad— de la filosofía de Duns Escoto. Para esclarecer ésta plenamente habría que estudiar también, en el gran Doctor franciscano, la *metafísica de la voluntad* y señalar el complemento aportado por ella a algunas impotencias de la especulación pura.

LIBRO IV

HACIA EL CONFLICTO MODERNO  
DE LOS RACIONALISMOS Y LOS EMPIRISMOS



## CAPÍTULO I

### LA RUPTURA CON EL REALISMO MEDIEVAL

La antinomia, tan ampliamente esbozada por los Eleatas, de la unidad inteligible que se opone a la multiplicidad de la experiencia, había sido transmitida a los primeros filósofos medievales en la forma restringida de la alternativa porfiriana, alternativa estrecha, que no permitía la elección más que entre dos términos igualmente inadmisibles: por un lado, la subsistencia de las unidades abstractas, genéricas y específicas; esto era afirmar la *contradicción en las cosas*; por el otro lado, la única realidad de los individuos múltiples, lo cual significaba la *quiebra del pensamiento abstracto*. En este dilema, que inauguraba la querella de los Universales, la antigua unidad objetiva de la inteligencia, sostenida por Parménides, estaba fraccionada en unidades secundarias, los conceptos, a los que se trataba de confrontar con la pluralidad de los datos concretos.

A partir de Juan de Salisbury, si no fué antes, prevaleció una solución esquemática que permitía introducirse entre las garras del dilema de Porfirio: las unidades conceptuales abstractas no designan —se decía— «unidades universales subsistentes», sino tan sólo las «semejanzas objetivas» de los individuos. La idea general conserva así un valor real, aunque su modo propio se desvíe del modo concreto de los objetos mismos.

Esta escapatoria dialéctica, aunque fuera un hallazgo preciosísimo, no constituía por sí sola una solución positiva y metafísica de la alternativa de Porfirio, y mucho menos una solución completa de la antigua antinomia de lo Uno y lo Múltiple. Santo Tomás fué el primero que la volvió a encontrar en toda su amplitud, y precisó sus términos mucho mejor aún que lo había hecho Aristóteles. Sin limitarse a reconciliar dialécticamente conceptos abstractos e individuos concretos, aisló, para dominarlo totalmente, el principio último de su oposición, a saber: en los conceptos, la unidad trascendental y analógica del *ser*; en los individuos, la multiplicidad pura de la *materia*.

Toda la psicología y toda la metafísica tomistas desarrollan la solución de esta antinomia fundamental, cuyo cuadro de conjunto sólo tendremos en las últimas páginas de esta obra. Sin embargo, lo que de ella hemos percibido hasta aquí muestra ya cuál sea el conjunto de tesis, estrechamente ligadas, sobre el que reposa el equilibrio de la solución tomista. Omitir o alterar una de estas tesis es comprometer el realismo moderado, conquista suprema de la crítica antigua, y volver a encender el conflicto de lo Uno y lo Múltiple.

¿Es preciso recordar cuáles eran esas tesis solidarias? Las hemos derivado de un teorema psicológico propio del aristotelismo tomista: la *universalidad del concepto directo*; lo cual significa que el objeto primario de nuestra inteligencia es la «quidditas abstracta rerum materialium», síntesis verdadera de la materia y de lo inteligible; en torno a él se disponían, como corolarios, las tesis que erigen la cantidad material en *principio radical de individuación*, y al ser analógico en *principio supremo de unidad* del objeto conceptual. El conjunto constituye un bloque. Si una filosofía llega a negar la universalidad del concepto directo, es decir, a establecer la «inteligibilidad en sí» del individuo material, se apartará, por ese mismo hecho, a menos que sea inconsecuente, de las tesis tomistas

conexas: individuación, entendimiento agente (actividad sintética del entendimiento agente), analogía (distinción de ser y esencia en las cosas creadas). Y la reacción ante esta trasposición de tesis se percibirá inmediatamente: en metafísica, por la incertidumbre acerca de la función de la cantidad y del alcance de la trascendencia; en lógica, por el abandono del realismo moderado, ya sea que se le sustituya por un realismo excesivo, dogmático y más o menos próximamente contradictorio, ya sea que se abandone abiertamente el realismo para profesar el nominalismo empirista.

Así, pues, la coherencia de un pequeño grupo de tesis metafísicas y psicológicas con el realismo moderado es tan estrecha que su abandono lleva, quíerese o no, salvo inconsecuencia, más acá o más allá de esa posición media.

Duns Escoto fué un ilustre ejemplo de las repercusiones que entraña un desplazamiento del punto de partida. Concebía el objeto propio de nuestro pensamiento de un modo distinto de Santo Tomás. Como a muchos de sus contemporáneos, y lo mismo que a toda la antigua escuela llamada agustiniana, le repugnaba la teoría tomista de la individuación y del conocimiento indirecto de lo «singular» material. Por otra parte, todavía simpatizaba menos con el nominalismo pretomista. Además, por virtud de una lógica impecable, fué llevado a ese realismo formalístico, que proyecta en lo absoluto ontológico las modalidades mismas de nuestra inteligencia imperfecta y fragmentaria.

La reacción contra este exceso de realismo no se hizo esperar. Desgraciadamente, en lugar de replantearse y corregir el principio inicial de la ruptura de equilibrio, se tomaron exactamente los mismos puntos de partida antitomistas; pero esta vez, para evitar que la oscilación se detuviera a la derecha como en el caso de Duns Escoto, se la detuvo a la izquierda. Tras el distanciamiento por exceso de realismo, esto constituyó el distanciamiento por defecto.

Por paradójica que esta proposición parezca a primera vista, se puede decir que el nominalismo medieval recobró una popularidad nueva bajo la égida de las mismas concepciones metafísicas y psicológicas que inspiraron al superrealista Duns Escoto.

Más arriba hemos advertido que el occamismo apenas era otra cosa que el escotismo, menos el realismo dogmático. Otro tanto habría ya que decir de la filosofía de los principales *precursores de Occam*: tránsfugas del tomismo, como Durando de Saint Pourçain o discípulos de Escoto, como Pedro Auriol. Occam no los supera apenas sino por una crítica más incisiva y más implacablemente consecuente consigo misma.

Son conocidos los vínculos del dominico Durando († 1332) con el nominalismo. Serían desconcertantes, si, por lo demás, hubiese permanecido fiel a las grandes tesis características de la metafísica tomista. Pero su *Comentario de las Sentencias* nos lo muestra partidario decidido de la intelección directa de los objetos singulares, de la individuación formal sin relación con la materia, de la entidad propia de la materia, etc., y en cambio, muy lógicamente, adversario de las teorías de «la especie inteligible» y del entendimiento agente, es decir, de la teoría tomista del concepto.

«Quod... dicitur —escribe— quod individua eiusdem speciei non differunt in quidditate vel natura communi, verum est, ut accipitur secundum absolutam eius rationem... Quae tamen convenientia est solum secundum rationem, sicut et unitas naturae secundum speciem est solum unitas rationis. Sed in natura et quidditate accepta secundum realem existentiam differunt, et in principiis naturae consimiliter acceptis. Et haec sunt haec materia, et haec forma. Et quod subditur, quod forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata, materia autem non signatur nisi per quantitatem, falsum est. Nam forma per seipsam intrinsece est haec. Signatio autem materiae, qua dicitur haec, non est per quantitatem, sed competit ei per aliquid sui generis, sicut quod sit ens

et unum» (Durandi a Sancto-Portiano, *Super Sententias*, Parisiis, 1539: II, dist. 3, q. 2, fol. 104, 3, G).

«... Advertendum est quod *primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare*. Quod patet primo, quia primum obiectum et omnis per se conditio obiecti praecedat actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum sed supponit... *Sed universale vel conditio universalis non praecedat actum intelligendi*, imo fit per actum intelligendi eo modo quo potest sibi competere fieri: esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis vel individuationis; ita quod *esse universale est denominatio obiecti* ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit in libro I, distinct. 19. Ergo universale non est primum obiectum intellectus, nec universalitas est eius conditio per se; et ita primum intellectum non est universale» (*Op. cit.*, II, dist. 3, q. 7, fol. 107, 1, Q).

«Si dicatur quod esse universale praecedat omnem intellectionem: quia... intellectus agens facit universalitatem in rebus et eius actio praecedat intellectionem, saltem ordine naturae: non valet, quia, ut visum fuit lib. 1 [dist. 3, q. 5] *fictitium est intellectum agentem ponere*, etc.» (*Ibid.*, R). «Et si dicatur quod intellectus agens non facit universale nisi quia cum phantasmate causat speciem in intellectu quae representat rem in universali, non valet, quia probatum est supra *quod nulla species est in intellectu quae representat ei suum obiectum*» (*Ibid.*).

Estos dos o tres pasajes resumen bastante exactamente el punto de vista de Durando: se ve que vuelve a sacar a luz ciertas tesis agustinianas que son también tesis de Duns Escoto (entidad propia de la materia y de la forma, individuación independientemente de la materia, intelección directa de lo singular); lo que no le impide, en otros puntos, aventurarse mucho más lejos, en el sentido en que Duns Escoto hubiera sido llevado, aun sin el contrapeso de su po-

sición realista (inutilidad del entendimiento agente, de la «species»; nominalismo).

Si Durando de Saint Pourçain se hizo nominalista por infidelidad al tomismo, Pedro Auriol († 1331) parece haberlo llegado a ser por infidelidad al escotismo. Religioso franciscano y probablemente alumno de Duns Escoto en París, su independencia de espíritu le hizo abandonar el realismo del gran Doctor de su Orden, sin llevar, sin embargo, esta conversión —o esta defección— hasta abrazar opiniones específicamente tomistas. No podía, por tanto, sino concluir en el nominalismo.

A decir verdad, en lo que toca al conocimiento intelectual de los individuos, no se adhiere ni a la doctrina de Duns Escoto ni a la de Santo Tomás (*Comment. in Sent.*, auctore Petro Aureolo, Romae, 1696: I, dist. 35, 4.<sup>a</sup> pars, art. 1, pp. 805-813 et art. 3, pp. 818-819). Sin embargo, al igual que Durando, rechaza la tesis tomista de la individuación por la materia: «Omnis res est seipsa singularis». El problema de la individuación no tiene sentido, según él, desde el momento en que está bien establecido que la universalidad no pertenece de ninguna manera a las cosas reales: pues entonces su individualidad, siendo primitiva y confundiéndose con su subsistencia, no requiere explicación especial.

Además —prosigue—, el conocimiento *verdadero* no consiste en esa representación abstracta, quiditativa, por la que contemplamos la forma de nuestro pensamiento objetivo («formam specularem»), sino únicamente en las referencias de esta forma abstracta, o de esta quididad, a los individuos existentes.

No es de extrañar que el nominalismo de Auriol le lleve hacia un empirismo que sobrepasa con mucho al de Aristóteles; su confesión ocasional la encontramos desde las primeras páginas de las *Sentencias*. He aquí lo que dice de la «via experientiae», a propósito de una demostración particular: «Prima quidem (via huius demonstrationis) *via experientiae*, cui adhaerendum est potius quam

quibuscumque logicis rationibus, cum ab experientia habeat ortum scientia, et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis, unde [inde?] sumantur secundum Philosophum. Unde *signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis*» (*Op. cit.*, Prologus, p. 25, aF, bA).

Esta preponderancia, concedida en materia teórica al criterio de la comprobación sensible, anuncia desde lejos el nacimiento, inevitable en lo sucesivo, del más puro empirismo en el terreno nominalista.

Pero no nos entretengamos en la compañía de estos precursores. El nominalismo (más exactamente: el terminismo) en su forma sistemática y rigurosa, fué la obra del «Venerabilis Inceptor», el franciscano inglés Guillermo de Occam (nacido antes de 1300 y muerto hacia 1349), alumno, según se dice, de Duns Escoto en París<sup>1</sup>.

Aunque el occamismo sigue siendo, bajo muchos aspectos, un sistema de transición, su importancia es muy grande en la historia de la epistemología porque inició una corriente de pensamiento de la que surgió, cuatro siglos después, la fórmula moderna de la Crítica del conocimiento.

<sup>1</sup> Esta circunstancia, generalmente admitida por los historiadores, ha sido recientemente discutida. En cualquier caso, las obras de Occam revelan en él un conocimiento directo del escotismo.

## CAPÍTULO II

## EL AGNOSTICISMO FIDEISTA DE OCCAM

Las tesis del antiguo agustinismo medieval, adoptadas y sistematizadas por Duns Escoto, habrían podido inclinar a éste hacia una filosofía nominalista, si no hubiera sido por las convicciones realistas, absolutamente firmes, que se imponían, por otra parte, a su espíritu. Puesto en la necesidad práctica de conciliar las unas con las otras, realizó su síntesis bajo el puente del principio antinómico que inspira su desconcertante «*distinctio formalis ex natura rei*».

Occam, que no conservaba ningún prejuicio realista, se entregó más enteramente a la lógica interna de los puntos de partida agustinianos: como se cuidaba muy poco de completarlos o corregirlos por ningún postulado dogmático, tenía que desembocar fatalmente en un franco nominalismo. He ahí lo que ante todo consideraremos, esquematizando la epistemología occamista.

Como cabe suponer, una epistemología nominalista no estaba naturalmente predisuelta para rechazar el agnosticismo que ya encontraba un acceso tan amplio en la filosofía realista de los *Theoremata*: se presiente en Occam un agnosticismo reforzado. En la segunda parte de este capítulo señalaremos su disolvente influencia sobre la metafísica occamista.

## § 1.—ESBOZO DE LA EPISTEMOLOGÍA DE OCCAM

Occam<sup>1</sup> distingue en el hombre tres géneros de conocimientos, a saber:

- 1.º El conocimiento intuitivo sensible;
- 2.º El conocimiento intuitivo intelectual;
- 3.º El conocimiento abstractivo.

¿Cuál es la naturaleza y cuáles son las relaciones de estos tres órdenes de conocimiento?

El primero, la *intuición sensible*, sigue siendo para Occam aproximadamente lo mismo que para sus predecesores escolásticos: una asimilación inmediata, cuantitativa y, por lo tanto, relativa, de las formas materiales por nuestras facultades sensoriales orgánicas. El sentido es, por lo demás, incapaz de representarnos ni la esencia ni la existencia del «objeto en sí»: de éste sólo nos suministra el «signo» fenoménico.

El conocimiento *intuitivo intelectual* requiere una definición precisa.

Tiene por objeto lo «existencial», es decir, el hecho contingente, sea externo y sensible, sea puramente interno y espiritual. Leamos el texto mismo de Occam.

El conocimiento objetivo de una verdad se obtiene en un juicio. Ahora bien —dice—, «*nullus actus partis sensitive est causa*

<sup>1</sup> Nuestras citas se referirán a las siguientes obras y ediciones de Occam: 1.º *Summa totius logicae* Magistri Guilhelmi Occham Anglici, *logico-rum argutissimi, nuper correctae*. Venetiis, 1508. —2.º *Magistri Guilhelmi de Ockam, super quattuor libros sententiarum*. Lugduni, 1495. —3.º *Quodlibeta septem...* Venerabilis inceptoris fratris Guilhelmi de Ockam anglici. Argentine, 1491. —N. B. Las dos últimas obras no llevan numeración de páginas. Nuestras citas desarrollan las abreviaturas, pero respetan la ortografía del texto de Occam.

immediata et prima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus» (*Sent.*, Prolog., q. 1, lit. U). Además, «ad noticiam alicuius veritatis contingentis, non sufficit noticia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere preter illam etiam noticiam intuitivam intellectivam» (*Ibid.*, lit. Y). Nuestra inteligencia presenta, por otra parte, dos especies de conocimientos inferiores al juicio, puramente aprehensiva la una e intuitiva la otra: «Certum est quod intellectus potest habere noticiam incomplexam tam de Socrate quam de albedine, cuius virtute non potest evidenter cognoscere an sit albus vel non, sicut per experientiam patet; et preter illam potest habere noticiam intuitivam virtute cuius potest evidenter cognoscere quod Socrates sit albus (si sit albus)» (*Ibid.*, lit. X).

Pero en tal caso, ¿no resulta superficial el conocimiento sensible? «Patet... quod tales veritates contingentes [de singulari materiali dato in tempore] non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quum sunt sub sensu: quia noticia intuitiva intellectiva corporum sensibilium, pro statu isto, non potest haberi sine noticia intuitiva sensitiva ipsorum: et ideo sensitiva non superfluit, *quamvis sola noticia intuitiva intellecta sufficeret, si esset possibile eam naturaliter esse, pro statu isto, sine noticia intuitiva sensitiva*: sic est in angelis et anima separata, ubi ad noticiam evidentem talium veritatum non requiritur alia noticia intuitiva sensitiva» (*Ibid.*).

¿Cuál es exactamente el objeto de esta intuición primitiva de nuestra inteligencia? «Noticia intuitiva rei est talis noticia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non; si sit quod sit res, statim iudicat intellectus rem esse, et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius noticie... Similiter noticia intuitiva est talis, quod quum aliqua cognoscuntur quorum unum inheret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim, virtute illius noticie incomplexae illarum rerum, sciret si res inhereret vel non inhereret, si distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus... Sicut si So-

crates in rei veritate est albus, illa noticia Socratis et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Socrates sit albus, dicitur noticia intuitiva. Et universaliter, omnis noticia incomplexa termini vel terminorum, seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de presenti, est noticia intuitiva» (*Ibid.*, lit. Z. Cfr. *Quodl.* I, q. 15).

Este conocimiento intuitivo se ejerce también sobre hechos contingentes internos y suprasensibles: «Patet etiam quod intellectus noster, pro statu isto, non tantum cognoscit *sensibilia*, set etiam in particulari et intuitive cognoscit *aliqua intelligibilia*, que nullo modo cadunt sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, que potest homo experiri inesse sibi, que tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt» (*Sent.*, Prol., q. 1, lit. HH. Cfr. *Quodl.* I, q. 14).

El conocimiento intuitivo intelectual es un conocimiento propio de lo «singular»: «Dico quod intuitiva est propria cognitio singularis» (*Quodl.* I, q. 13). Porque el primer conocimiento intelectual debe ser singular: «Dico... quod singulare, predicto modo accipiendo pro cognitione propria, singulari, et simplici, est primo cognitum» (*Ibid.*). «Universale est obiectum primum primitate adaequationis, non primitate generationis» (*Ibid.*)<sup>2</sup>.

Esta descripción de Occam nos es utilísima para comprender lo que puede representar exactamente, a los ojos de los escolásticos del fin de la Edad Media, el «conocimiento intelectual intuitivo del individuo». No consiste en un golpe de vista penetrante, que al-

<sup>2</sup> La cuestión I del Prólogo de las *Sentencias* contiene una amplia discusión acerca de la naturaleza del conocimiento intuitivo intelectual y de su oposición al conocimiento abstractivo propiamente dicho. Aquí es donde habría que buscar una exposición detallada de la doctrina de Occam sobre los Universales. Para economizar espacio, citaremos preferentemente, cuando sea posible, el resumen conciso que presenta la *Lógica*.

cance la individualidad en su raíz misma, en la dependencia íntima del ser individual con relación a sus causas ontológicas: únicamente Dios conoce así al individuo, porque conoce adecuadamente el ser. Nuestra intuición de los individuos es más modesta<sup>3</sup>. Capta la corteza de la individualidad, es decir, los estados o los acontecimientos concretos que nos la manifiestan en la experiencia: existencia o no-existencia actual, inherencia o no-inherencia apreciada directamente en el cambio o la situación, pertenencia o no-pertenencia de cualidades sensibles, actos o estados subjetivos.

El objeto de la intuición individual no es, pues, la individualidad metafísica; son los *hechos individuales* internos o externos; es, en una palabra, la experiencia concreta. Y puesto que Occam no llega al extremo de suponer que la diversidad contingente de esta experiencia esté precontenida en el espíritu, su intuición del individuo, más claramente aún que la intelección directa escotista, pertenece al tipo *receptivo* e incluso —dígase lo que se quiera— no es, en su mayor parte, otra cosa que una trasposición de la experiencia, sensible y material, a la inteligencia.

Pero el conocimiento intelectual intuitivo va acompañado por un conocimiento *abstractivo*.

Este presupone el primero: «Noticia abstractiva primo formatur mediante intuitiva» (*Quodl.* I, q. 13). Indiferente respecto de la existencia o la no-existencia, resulta siempre, más o menos próximamente, de una elaboración de las percepciones individuales, agrupadas según sus semejanzas, bajo un punto de vista común que pueda designarlas a todas y cada una<sup>4</sup>. Este punto de vista común,

<sup>3</sup> La «haecceitas», para el propio Duns Escoto, es, aunque inteligible, totalmente indefinible.

<sup>4</sup> Occam expone, en varias ocasiones, el mecanismo de la abstracción. Por ejemplo, en el libro II de las *Sentencias*, q. 25, lit. O: «Universalis et intentiones secunde causantur naturaliter sine omni activitate intellec-

establecido sobre cosas, es lo que unos llaman «intentio anime», otros «conceptus», otros «passio anime», otros «similitudo rei» (*Log.*, I, cap. 12, fol. 6, col. 1).

El *concepto*, o «intentio anime», desempeña en la inteligencia el mismo oficio que la *palabra* en el lenguaje: es, ante todo, un «signo»: «Est igitur primo sciendum quod intentio anime vocatur quoddam ens in anima *natum significare aliquid*» (*Log.*, I, cap. 12, fol. 5, col. 4). «Illud autem existens in anima, quod est *signum rei*, ex quo propositio mentalis componitur, ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio...» (*Ibid.*, fol. 6, col. 1). «Unde quum aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius *propositionem unam mentalem* que nullius idiomatis est... *Partes* talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines, intellectus» (*Ibid.*).

El concepto es, pues, distinto de la palabra, que es su signo ex-

tus et voluntatis [es decir, sin actividad espontánea comparable a la del entendimiento agente de los tomistas, como también sin intervención voluntaria] a noticiis incomplexis terminorum per istam viam: quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive [es decir, haciendo abstracción de la existencia y de la no-existencia], et hoc causatur ab objecto vel habitu derelicto ex primo actu; et habita noticia statim ad eius presentiam si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo, terminatus ad aliquod tale esse obiectivum [o sea, que termina en un ser «objetivado» en la inteligencia] quale prius vidit in esse subiectivo [«in esse subiectivo», es decir, en un sujeto exterior, en un ser «subjetivado» fuera del pensamiento]. Et ille actus secundus producit universalis et intentiones secundas et non presupponit eas. Exemplum: aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi ut est species; et non est aliud nisi quod ille due noticie incomplexate terminantur ad albedinem in singulari, sive intuitive sive abstractive, causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam noticiam...».

terior; desempeña la función de término en la proposición mental y significa las cosas individuales.

Debemos profundizar la «significación» que reviste el concepto en la proposición mental.

Ante todo, el concepto puede ser de primera intención o de segunda intención, según que la cosa significada, cualquiera que sea, esté en él designada directamente en sí misma, como objeto, o bien, si esta cosa es un concepto, tomada reflexivamente, como significando otros objetos. «Stricte autem vocant [vocatur] intentio prima nomen mentale natum pro suo significato supponere» (*Ibid.*, col. 1), «qualis est intentio anime predicabilis de omnibus animabus, similiter intentio albedinis predicabilis de omnibus albedinibus, et sic de aliis» (*Ibid.*, paulo superius)<sup>5</sup>. «Intentio autem secunda est illa que est signum talium intentionum primarum, cuiusmodi sunt tales intentiones: genus, species et huiusmodi» (*Ibid.*, col. 1)<sup>6</sup>.

Por consiguiente, de una manera general, la «intentio secunda», tanto como la «intentio prima», «est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere, vel quod est vel potest esse pars propositionis mentalis» (*Ibid.*).

El concepto, tanto de primera como de segunda intención, no es un signo cualquiera, sino un signo natural de las cosas; acabamos de oírsele a Occam en las palabras: «naturaliter significans»:

<sup>5</sup> Por ejemplo, el término «homo» en la proposición: *ille homo est homo* (*Ibid.*).

<sup>6</sup> Por ejemplo, el término «animal» en la proposición: *animal est genus* (*Ibid.*). Es debido a un error el que los historiadores hayan considerado como idénticos, en la terminología de Occam, «concepto universal» e «intentio secunda». La «intentio prima» es ya, por sí misma, un signo universal, y éste es también el centro de la discusión entre Occam y los realistas. La «intentio secunda» designa al universal reflejamente conocido como universal.

En esto difiere de la palabra, signo arbitrario. Pero fuera de esta diferencia, se podría asimilar la universalidad de la palabra a la del concepto: «Quoddam est universale naturale, quod est signum naturale predicabile de pluribus; ad modum quo fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi dolorem, et risus interiorem letitiam; et tale universale non est nisi intentio anime, ita quod nulla substantia extra animam est tale universale. Aliud est universale per voluntariam institutionem, et sic vox prolata, que est vere qualitas una numero, est universalis, quia est signum voluntarie institutionis ad significandum plura. Unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis» (*Log.*, I, cap. 14, fol. 6, col. 4).

Los textos citados contienen ya la respuesta de Occam a esta cuestión: ¿cuál es el valor real del universal? Lo es, por lo menos, el de significar, en la proposición, los individuos reales: en este mínimo los escolásticos están de acuerdo: «conceptus supponunt pro rebus, que sunt individue». ¿Pero no es más que esto? ¿Qué sería esto?, replica Occam. Y la misma manera en que conduce su demostración es significativa: procede por exclusión de las dos únicas hipótesis que juzga concebibles: la subsistencia del universal como tal en las cosas (*Log.*, I, cap. 15, fol. 6, col. 4), y en segundo lugar el formalismo de Escoto (*Log.*, I, cap. 16, fol. 7, col. 2). No es difícil mostrar que la primera es contradictoria y conduciría, por otra parte, a la identidad absoluta, panteística, del ser. En cuanto a la segunda, reposa sobre un principio falaz: la existencia objetiva, fuera del pensamiento, de una distinción que se denomina formal y que, sin embargo, no sería una distinción real; lo cual se reduce a querer insinuar un tercer miembro entre ser y no-ser<sup>7</sup>. Y la demostración concluye en esta doble refutación.

<sup>7</sup> «Videtur tamen aliquibus quod universale aliquo modo est extra animam et in individuis, non quidem distinctum ab iis realiter, sed tantum formaliter. Unde dicunt quod in Socrate est natura humana, que contrahitur



Occam resume en estos términos, que conviene tomar en el sentido estricto y exclusivo, su teoría de los universales: «Recapitulando ergo de universalibus dicendum est, quod quodlibet universale est quedam intentio anime significans plura pro quibus potest supponere. Et ideo una intentio, distincta ab alia, predicatur de alia, non quidem per se, sed pro re quam significat. Et ideo per tales propositiones non denotatur quod una intentio sit alia. Sed denotatur frequenter quod illud quod significatur per unam intentionem sit illud quod importatur per aliam. Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam: propter quod *non sunt de essentia rerum nec partes rerum ad extra*: sed sunt quedam entia in anima, distincta inter se et a rebus extra animam; quorum aliqua sunt signa rerum ad extra, alia sunt signa illorum [signorum], sicut hoc nomen universale est signum omnium universalium» (Log., I, cap. 25, fol. 10, col. 4 y fol. 11, col. 1).

Los conceptos generales, formados, bien a partir de intuiciones singulares, bien a partir de conceptos ya universales, constituyen ni más ni menos que una inmensa *semántica natural*, que agrupa de diversas maneras los objetos individuales, distribuyéndolos en clases debidamente rotuladas. Cuando digo: «*Petrus est homo*», esto significa: «*Individuum illud pro quo supponit* (= quod significat, o bien: cuius locum in propositione tenet) *conceptus Petri, unum est ex individuis pro quibus supponit conceptus hominis*». Cuando digo: «el hombre es un animal racional», digo que el conjunto de

---

ad Socratem per unam differentiam individualement que ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter. Unde non sunt due res: una tamen non est formaliter alia. Sed haec opinio videtur esse irrationabilis: quia in creaturis non potest esse aliqua distinctio qualitercumque extra animam, nisi ubi sunt res distincte; si ergo inter illam naturam et illam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distincte» (Log., I, cap. 16, fol. 7, col. 2).

los individuos designados por el símbolo conceptual «hombre» está contenido a la vez en la clase de los individuos agrupados bajo el símbolo «racional» —es la *intersección* de las dos clases, dirían nuestros modernos cultivadores de la logística—. La verdad de tales juicios no podría tener más que una sola regla: la fidelidad al simbolismo natural que refirió tales individuos a tal concepto; y esta verdad no podría tener otro alcance que éste: ser la *expresión abreviada y coordinada de una suma de experiencias individuales*. La experiencia directa de lo individual sigue siendo el único punto de contacto entre la lógica y la metafísica: «Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive» (I Sent., dist. 3, q. 2, lit. F).

Como se ve, la lógica occamista se resuelve íntegramente en una *lógica de la identidad*, en un álgebra de la Lógica: no hace otra cosa que agrupar «supposita» bajo símbolos colectivos, trasponer unidades equivalentes, efectuar sumas, trasladar rótulos. Es, pues, una dialéctica fundada únicamente en la *extensión* de los conceptos, en ese principio del continente y del contenido, que muy pronto, en los sucesores de Occam, va a invadir toda la lógica. La *comprensión* del concepto, es decir, la asociación de las notas inteligibles que lo constituyen, no representa más que la forma, el color y el número de orden de un rótulo. Pero una lógica como ésta se halla afectada, en virtud de sus principios constitutivos, de radical impotencia para sobrepasar la experiencia concreta y múltiple: no rinde más que lo que ha recibido.

He aquí, en lo esencial, el punto de vista del nominalismo —digamos, más exactamente, del conceptualismo terminista— de Occam.

Pero tal vez se estime que el razonamiento por exclusión que conduce a Occam a tal postura no es concluyente: entre la teoría del formalismo de Escoto y la del concepto definido como signo puramente «supositivo», había lugar para la hipótesis de un *realismo*

moderado, que haría expresar a los conceptos abstractos las semejanzas verdaderamente objetivas de las cosas. Esto es justo; pero aun a riesgo de cansar por nuestras repeticiones, consideremos aún el sentido —único— según el cual esta tercera hipótesis haría vacilar el razonamiento de Occam.

La «semejanza de las cosas» es una expresión ambigua. ¿Se quiere expresar con ella la simple posibilidad que tienen los objetos individuales de ser agrupados bajo un concepto universal, su pura «aptitud» para esta aproximación subjetiva? Occam no la discute: «ab esse ad posse valet illatio»; las cosas son agrupadas de este modo bajo nuestros conceptos: por consiguiente, se prestan a serlo. Y esta aptitud no es tampoco una aptitud cualquiera; pues siendo «natural» el simbolismo del concepto, no es arbitrario el lazo entre un cierto estado de cosas y el concepto universal en el que se completa su semejanza.

¿Renegaría Occam, al conceder esto, de su propia doctrina terminista? ¿No sería en el fondo un *realista mal conocido*?

Siempre existieron en las escuelas de lógica discípulos que se plantearon, no sin extrañeza, la cuestión, y se esforzaron en vano por descubrir una divergencia indiscutible entre el nominalismo de Occam y el realismo moderado. Su excusa es que la clave del misterio yace en la metafísica, y que no es tan fácil discernir claramente las implicaciones metafísicas de la lógica.

Y, lo que es más desconcertante, maestros de la Escolástica moderna, autores de tratados estimables, se han planteado, siguiendo a Suárez, la misma cuestión. Permítasenos consignar, sobre la marcha, esta reflexión exegetica del gran teólogo español: «Merito reprehendendi sunt (Nominales) quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia: nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt obiective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est»

(*Metaph. Disp.*, VI, sect. 2, n. 1; sect. 5, n. 3. Venetiis, 1619, t. I, p. 131 a).

Pronto juzgaremos si las consecuencias declaradas y las repercusiones reales del occamismo justificaban, por parte de un realista, esta exégesis optimista que, por lo demás, nada tiene de una adhesión doctrinal. Todo se explica si se tiene a bien recordar que Suárez —espíritu eminente, sin discusión— vivía, como sus contemporáneos, en un ambiente creado por el nominalismo, y que, a pesar de su reacción expresamente realista en lógica, no había logrado liberarse por completo, en metafísica, de influencias que disminuían —algunos dicen: que falseaban— de antemano el alcance de un esfuerzo meritorio. Suárez, en efecto, igual que Duns Escoto, igual que Occam, mantiene como tesis el conocimiento intelectual directo de lo singular material, la individuación de las cosas sensibles independientemente de su materia, la identidad real de la esencia y la existencia en las criaturas, el valor «entitativo» de la materia y la forma consideradas en sí mismas, aisladamente, etcétera. En todo ello se reconoce el conjunto de las tesis llamadas agustinianas.

Volvamos a Occam. Este podía buscar a la universalidad del concepto un cierto fundamento en la «semejanza aptitudinal» de las cosas individuales, sin dejar, por ello, de ser terminista y de encaminarse, con un rigor lógico perfecto, a consecuencias que ningún realista moderado hubiera admitido. Porque, además, el realismo moderado supone algo distinto de cualquier «semejanza aptitudinal» de las cosas: supone una semejanza *verdaderamente objetiva*, que se pueda definir completamente en términos de realidad; y no es otra que la semejanza de una «forma» que se multiplica, completamente semejante a sí misma, en la cantidad. Esta tesis distintiva del realismo tomista es también la única expresión adecuada del realismo moderado (véase, más arriba, libro III, cap. 2, § 3, b, pp. 120 ss.).

## § 2.—CONSECUENCIAS DESTRUCTORA Y AGNÓSTICAS

Por lo demás, el propio Occam, que sabía razonar, va a mostrarnos hasta dónde lleva su epistemología terminista. El árbol podrá juzgarse por sus frutos.

El occamismo acumula, a sabiendas, la ruina, en todos los dominios del conocimiento racional.

a) *En Lógica.* En lógica, ya lo hemos visto, el lazo que, según Aristóteles y los escolásticos realistas, unía el universal con la forma de las cosas materiales, es definitivamente roto; también es deshecha, en la génesis del universal, bajo la acción del entendimiento agente, la relación que se establece, según Santo Tomás, entre la unidad relativa del objeto finito y la unidad absoluta del ser simplemente dicho: la analogía del ser es extraña al occamismo. La lógica deja, pues, de tener una significación metafísica. Se convierte en un juego estéril de símbolos, al que los herederos de Occam van a complicar cada vez más y a vaciar de contenido, hasta el punto de rebajarla al nivel de una gramática.

b) *En Psicología.* En psicología, como era de esperar, la unidad estricta del compuesto humano se divide; entre las operaciones puramente corpóreas, las de las facultades sensibles y las del entendimiento, logra mantenerse una cierta coordinación exterior, pero no esa colaboración íntima, esa compenetración en un mismo acto objetivo de conocer que, a los ojos de un tomista, manifestaba la unidad formal del individuo humano. Occam superpone en el hombre una forma de corporeidad (es la tesis misma de Duns Escoto), un alma sensitiva y un alma intelectiva realmente distintas<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, *Quodl.* II, q. 10: «Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter... Dico ad istam questionem quod sic, sed difficile est hoc probare... Probo tamen quod distinguuntur

De entendimiento agente, nada, o apenas un simulacro<sup>9</sup>. No más, tampoco, de «species», es decir, de «determinante cognicional», producido por la cooperación del entendimiento agente con el fantasma y que constituye el puente entre la sensibilidad y el acto de intelección. Occam no se preocupa de estos excesos del realismo; ni se cuida de definir en términos metafísicos la correlación que él mismo advierte entre los tres planos formales del individuo humano.

He aquí una consecuencia más grave. Entre la sensibilidad y la inteligencia se nota, sin duda, en la experiencia directa, una cierta diferencia. Pero ir más lejos, probar que los estados internos de la inteligencia, simples signos de agrupación de individuos materiales intuitivamente conocidos, sean necesariamente los de una «forma inmaterial» o, más aún, estrictamente «espiritual», ¿cómo podría hacerlo un terminista? Occam no cree filosóficamente demostrables la inmaterialidad y la espiritualidad del alma humana<sup>10</sup>.

realiter...» «Ad principale dico, quod hominis est tantum unum esse totale, sed plura esse partialia». *Ibid.*, q. 11: «Utrum anima sensitiva et forma corporeitatis distinguantur realiter tam in brutis quam in hominibus»: a esto responde afirmativamente, lo mismo que a la cuestión 10.

<sup>9</sup> Por lo menos, Occam no reconoce en favor de un entendimiento agente ninguna prueba racional evidente: si admite su existencia, lo hace apoyándose en la fe que concede a ciertas «autoridades». Además, tratase de un entendimiento agente disminuido, que se confunde con la actividad intelectual en general, tal como lo entendía Duns Escoto, y no de ese entendimiento agente cuya función estaba perfectamente definida en el tomismo. Cfr. *II Sent.*, q. 25. Occam concluye de la manera siguiente la discusión desarrollada en este lugar: «Per predicta potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta que probant activitatem intellectus: tamen teneo oppositum, propter sanctorum auctoritates et philosophorum, que non possunt salvari sine activitate intellectus... Ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non necessario concludant».

<sup>10</sup> «Dico quod, intelligendo per animam intellectivam formam imma-

Como filósofo, no está tampoco completamente seguro de que el alma intelectual sea «forma del cuerpo humano»<sup>11</sup>. En rigor, el alma podría subsistir separadamente, a la manera de una causa motriz. Y en esta segunda hipótesis, la doctrina averroísta, que atribuye una sola y única inteligencia activa al conjunto de la humanidad, se hace racionalmente irrefutable (*Quodl.* I, q. 11, hacia el fin).

La más irremediable incertidumbre invade, por lo tanto, a la psicología tradicional. Precisa añadir que la causa de este desarrollo es fácil de descubrir: Occam ha perdido el único punto de vista en el que se armonizaban entre sí todas las perspectivas sobre la metafísica; entre la sensibilidad y el entendimiento, no ve ni delimitación bien señalada, ni relación necesaria; por una parte, la inteligencia le parece menos activa que receptiva<sup>12</sup>; por otra, en su filosofía la unidad del ser se disipa y tiende a confundirse con la de lo individual contingente. Una vez roto el equilibrio natural del pensamiento objetivo, la metafísica tenía que vacilar íntegramente.

Continuemos nuestra investigación. El hombre no es solamente inteligencia; también es voluntad. En Santo Tomás, la operación libre de la voluntad humana obedece a una finalidad absoluta, que

---

rialem, incorruptibilem, que tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam quod talis forma sit in nobis nec quod intelligere talis substantia sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis... Sed ista tria solum fide tenemus» (*Quodl.* I, q. 10).

<sup>11</sup> Cfr. el texto citado en la nota precedente, y el primer artículo de la misma Cuestión.

<sup>12</sup> Véase más arriba, pp. 246-7. Además, por ejemplo: pasividad del entendimiento humano ante la causalidad de los objetos individuales, *Quodl.* I, q. 13; pasividad de la inteligencia angélica ante la causalidad del objeto, incluso del objeto material, *II Sent.*, q. 16, lit. G ss. Compárese con la doctrina de Duns Escoto, expuesta más arriba, pp. 176, 178-9.

le es intelectualmente propuesta; y el fin último de la voluntad es también el fin último de la inteligencia. Para Occam, tal finalismo es mucho menos concebible que para Duns Escoto, hostil también a la concepción tomista: un sistema de signos conceptuales no podría contener la expresión de un fin último. La voluntad permanece, pues, autónoma respecto de la inteligencia, y su libertad consistirá en un indeterminismo irracional: procede por golpes de estado. Los autores llaman a esto voluntarismo; en Occam se trata más bien de la incapacidad de encontrar una justificación racional del acto libre. Pero precisamente la ausencia de una justificación racional del acto libre impide a Occam «demostrar» la libertad humana: mientras que Santo Tomás la deduce a priori de la finalidad absoluta de la voluntad, Occam tiene que contentarse con una prueba experimental, menos decisiva siempre (*Quodl.* I, q. 16).

c) *En Cosmología.* La misma impotencia de la filosofía terminista se revela en cosmología. Una ciencia racional del mundo exige un sistema de leyes naturales, es decir, de relaciones generales y necesarias, extraídas de la experiencia directa por inducción. Occam conserva de la inducción el nombre y los métodos (véase *Log.*, III, cap. 31 ss., fol. 89 ss.), pero no dispone de ningún principio para fundar su valor objetivo.

Sin embargo, puesto que admite un simbolismo *natural* de los conceptos, ¿no supone, por ese mismo hecho, una relación estable entre el sistema de los signos conceptuales y el estado real de los objetos? ¿No bastaría este mínimo de objetividad para fundar el valor de la ciencia? Tal vez; pero ese mismo mínimo no está aquí nada más que asegurado, pues un «signo natural», en la terminología de Occam, es simplemente un signo que se impone fuera de toda libre elección: «natural» será todo signo que no es «arbitrario» o «convencional». El signo conceptual —admitámoslo— me es *impuesto* por una necesidad subjetiva; pero yo ignoro enteramente si corresponde al diseño *real* de las cosas; sé que resume mis ex-

perencias pasadas, y soy llevado a basarme en él para prever y guiar mis experiencias futuras; pero de su valor para la previsión o, dicho de otra manera, de su valor simbólico anticipativo no tengo, a decir verdad, ninguna garantía racional. ¿Dónde la buscaría? Del mundo no conozco más que una cosa: los individuos que atraviesan mis experiencias y que se agrupan en mi recuerdo.

d) *En Metafísica general.* ¿Pero conozco los individuos? Esto es decir demasiado, pues no conozco su principio interno de unidad, lo que los hace verdaderamente individuos. Los individuos que aprehende mi inteligencia se reducen al revestimiento diferencial de los seres: son únicamente los «hechos» concretos, en su existencia fugitiva, en sus conjunciones y distinciones, en sus agrupaciones espaciales y temporales. Por consiguiente, mi filosofía tampoco es una metafísica del individuo.

¿Y sobre qué otra base se apoyaría una Metafísica general terminista? Su punto de partida es, forzosamente, lo «individual». Supongamos lo mejor: la individuación no tendría aún para Occam más que un sentido posible, a saber: en términos subjetivos, la presencia en una intuición empírica; en términos objetivos, la existencia concreta: «Quelibet res, eo ipso quod est, est hec res». «Quelibet res singularis seipsa est singularis... quia singularitas immediate convenit illi cuius est» (*I Sent.*, dist. 2, q. 6, lit. P). Pero el hecho empírico de la existencia, externa o interna, no manifiesta nada que no sea él mismo; y, por lo tanto, la metafísica se reduciría, en el mejor de los casos, a un inventario de individuos.

La verdad es que yo, que soy terminista, hablo, como todo el mundo, de sustancias, causas y fines. Pero que esto no sirva de engaño. En la sustancia, no reconozco una estricta unidad de ser. En cuanto al lazo causal, mi inteligencia lo alcanza solamente en la causalidad empírica y en la medida en que se confunde con la

sucesión y el cambio: no siendo intuitivamente perceptible, la productividad y la dependencia metafísicas son abstracciones, «símbolos», por tanto, de relaciones concretas, no otra cosa.

Occam parece acordarse de esta consecuencia de su nominalismo cuando, criticando la noción de Causa primera, escribe: «Non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus; quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia preter generabilia et corruptibilia, quorum cause sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et celestia corpora; quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quecumque, nec aliquod corpus celeste, causatur ab aliquo efficiente» (*Quodl.* II, q. 1). También el argumento aristotélico del Primer Motor pide toda clase de reservas (*Ibid.*).

La finalidad de las cosas, en tanto que se distingue de la regularidad de una eficiencia ciega, no ofrece más garantías racionales; ¿de dónde induciría yo, en efecto, esa finalidad objetiva? «Non potest demonstrari quod omnia propter que agunt cause naturales cognoscuntur vel diriguntur ab aliquo; quia hoc solum verum est in his que possunt diversimode moveri ad unum vel ad aliud, et non determinantur ex natura sua ad aliquem effectum certum, quod fines eorum cognoscuntur et diriguntur; quia aliter non moverentur plus ad unum quam ad aliud... Sed causa mere naturalis, que ex natura sua determinat sibi certum effectum et non alium, non requirit precognoscentem nec ductorem. Saltem ratio naturalis non concludit quod requirat. Verbi gratia, Ignis approximatus ligno calefacit eum, sive hoc intendatur a cognoscente sive non. Et si queras quare tunc plus calefacit quam frige facit, dico quod natura sua talis est» (*Quodl.* II, q. 2). «Ideo non potest probari quod tale agens agat propter finem» (*Quodl.* IV, q. 6).

e) *En Teodicea.* Pero esto no es todo. Occam nos debe confesiones más comprometedoras. Puesto que las ideas generales no

tienen otro valor que el de significar colectivamente objetos individuales experimentados, ¿cuál puede ser precisamente el sentido de la deducción lógica que se apoyara en la «comprehensión» de los conceptos, es decir, que empleara las notas inteligibles que definen su configuración interna? Esta deducción seguiría siendo siempre puramente ideal: simple análisis subjetivo, simple aplicación de la norma de la identidad a la fenomenología interna de mi pensamiento; sin que tuviera ninguna clase de significación objetiva. De mala gana, pero obligado por la lógica de su punto de vista, el nominalismo corta, pues, el único y pobre par de alas que hubiera permitido a la inteligencia humana elevarse, por encima de la experiencia sensible, hacia el mundo de las realidades trascendentes.

La *trascendencia de Dios*, ya substraída a las captaciones de nuestra razón natural por los principios que Occam mantiene en común con Duns Escoto, se hace doblemente inaccesible cuando estos principios se refuerzan con una epistemología nominalista.

¿Por qué vías, en efecto, llegamos al conocimiento de Dios? Por la vía de la causalidad, por la vía de la finalidad, por la vía de la supereminencia (via eminentie). Pero en todas ellas nuestra razón falla antes de alcanzar una conclusión firme y plena.

«Non potest sciri evidenter quod Deus est» (*Quodl.* I, q. 1), declara Occam. Si se quiere definir a Dios como «aliquid nobilius et... melius omni alio a se», nunca se demostrará su existencia: «Hec propositio: "Deus est", non est per se nota, quia multi dubitant de ea; nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione tali accipietur aliquid dubium vel creditum; nec etiam nota est per experientiam, ut manifestum est» (*Ibid.*). Sin embargo, si nos limitamos a definir a Dios como «id quo nihil est melius, prius vel perfectius», se podría demostrar su existencia, puesto que en cualquier hipótesis existe un ser no superado en perfección: «quia aliter esset

processus in infinitum, nisi esset aliquid in entibus quo nihil esset prius aut perfectius» (*Ibid.*). Pero esta conclusión no nos lleva muy lejos; puesto que tal prioridad y tal perfección son completamente relativas; y, por lo demás, no se podría demostrar que su poseedor sea único: «ex hoc non sequitur quod possit demonstrari quod tantum unum est tale; sed hoc fide tatum tenemus» (*Ibid.*).

¿Y el argumento clásico, que demuestra a Dios como Causa primera y universal?

Occam hace explícitamente su crítica en la cuestión 1 del *Quodlibetum* II: «Utrum possit probari naturali ratione quod Deus sit prima causa efficiens omnium».

No —responde—, puesto que no se podría probar que Dios sea causa *inmediata* de todas las cosas, ni siquiera que sea, por lo menos, su causa *mediata*.

Ante todo, «non potest probari... quod Deus sit causa immediata efficiens omnium». En efecto, «non potest sufficienter probari quin alie cause, puta corpora celestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum; et per consequens frustra poneretur causa efficiens immediata illorum» (*loc. cit.*); o sea, que la causalidad divina inmediata resulta superflua en cuanto se admite una causalidad segunda. Pero supongamos probada la causalidad inmediata de Dios; en tal caso es la causalidad segunda la que resulta superflua y la razón natural exigiría más bien el *ocasionalismo*: «si posset probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens omnium, non posset naturali ratione probari quod esset causa partialis necessaria vel insufficiens omnium; eque faciliter posset probari naturali ratione quod esset causa sufficiens omnium: et ita frustra ponerentur alie cause efficientes» (*Ibid.*).

Sin embargo, para probar la existencia de Dios bastaría demostrar la necesidad de una causa primera *mediata* del universo, sólo con que se estableciera, entre Dios y las cosas, una especie de de-

miurgo platónico. Esta escapatoria es cerrada absolutamente por Occam; en un texto, del que ya hemos citado algunas líneas, hace la crítica de toda causalidad trascendente: «Secundo dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus; quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia preter generabilia et corruptibilia, quorum cause sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et celestia corpora: quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quocumque, nec aliquod corpus celeste, causatur a quocumque efficiente. Nec etiam de anima intellectiva (que est tota in toto et tota in qualibet parte) demonstrative potest probari quod ab aliquo efficiente causatur, quia non potest demonstrari quod talis anima sit in nobis, sicut dictum est in primo quodlibet. Et ex istis sequitur demonstrative quod non potest probari quod Deus sit causa mediata alicuius effectus; quia si posset probari quod Deus esset causa mediata respectu unius effectus, posset probari quod esset causa immediata respectu alterius in genere cause efficientis. Sed secundum non potest probari. Ergo nec primum» (*Ibid.*)<sup>13</sup>.

¿Tendremos más suerte tratando de demostrar a Dios como Fin último universal? Los textos que hemos citado más arriba, a propósito de la finalidad, nos quitan esta esperanza. Por lo demás, Occam lo declara expresamente: «Non potest demonstrari quod [Deus] sit finis omnium» (*Quodl.* III, q. 1, «Quarto dico...»).

Y tenemos la vehemente sospecha de que la «via eminentiae» no será más practicable que las otras: «Non potest demonstrari quod [Deus] sit eminentissimus inter omnia» (*Ibid.*, «Quinto dico...»).

Pero supongamos, incluso, demostrada la existencia de Dios;

<sup>13</sup> Cfr. *Quodl.* III, q. 3: «Deus est causa mediata vel immediata omnium et licet hoc non posset demonstrari, tamen persuadeo auctoritate et ratione».

¿qué sabemos de su *naturaleza*? ¿Puede elevarse nuestra razón hasta reconocer la absoluta trascendencia divina? La verdad es que todos los caminos están cerrados ante nosotros, y en lo sucesivo nos vemos condenados al agnosticismo. Occam no nos deja siquiera el recurso de un argumento «ontológico», a la manera de San Anselmo o de Duns Escoto. No sólo rechaza este modo de argumentación<sup>14</sup>, sino que admite la verdad, o al menos la posibilidad filosófica, de tesis que excluyen toda demostración de una verdadera trascendencia; tales son: la univocidad del ser: «Dico quod Deo et creature est aliquid commune univocum» (*I Sent.*, dist. 2, q. 9, lit. I); la identidad de la esencia y la existencia en los seres creados: «Dico quod existentia angeli non est aliud ab essentia sua» (*Quodl.* II, q. 7); y por último, una cierta independencia de la criatura en el dominio mismo del ser: por ejemplo, a la cuestión «utrum creatura possit creare» Occam da una respuesta negativa, pero haciendo observar que se trata de algo muy difícil de probar racionalmente: «Dico ego tamen quod non, quia experientia, qualis est nobis possibilis, est solum hec, quod nunquam vidimus creaturam creare» (*Quodl.* II, q. 9). A cualquiera se le alcanza que la experiencia carece de toda competencia en esta cuestión puramente metafísica.

Por lo demás, la piedra de toque de la verdadera trascendencia es la *infinitud intensiva*. Ante una tesis semejante, el occamismo queda reducido a una completa impotencia: «utrum possit probari ratione naturali sufficienter quod Deus sit infinite virtutis in vigore». «Dico ad istam questionem quod non; quia infinitas Dei non potest probari nisi per effectum; sed per effectum non potest probari sufficienter» (*Quodl.* II, q. 2; cfr. *Quodl.* III, q. 1; *Quodl.* VII, q. 17, ad 24).

<sup>14</sup> Por ejemplo, a propósito de la infinitud de Dios, *Quodl.* III, q. 1, «Contra quantum...», y cfr. *Quodl.* II, q. 2.



Para Santo Tomás, por el contrario, la infinitud intensiva de Dios es una tesis absolutamente evidente y necesaria: sin ella, la metafísica tomista carece de sentido.

Creemos superfluo insistir sobre tesis agnósticas secundarias, que se hallan en las obras de Occam; por ejemplo: la imposibilidad de demostrar racionalmente la unidad de Dios (*Quodl.* I, q. 1); la de probar que tenga conocimiento de sus criaturas (*Quodl.* II, q. 2); la de demostrar la voluntad que ejercería sobre ellas (*Quodl.* II, q. 2). En rigor, pues, la palabra «Dios» podría no designar otra cosa que el principio inconsciente —o los principios inconscientes— de las cosas finitas y mutables. Pero esto es poco; apenas hay agnósticos modernos que rechacen este mínimo.

Por lo demás, sólo el agnosticismo protege todavía a Occam contra la famosa tesis averroísta de las «dos verdades», que consiste en admitir la coexistencia posible de dos verdades contradictorias, la una de fe y la otra de razón. En algunos puntos particulares pudo parecer que de hecho, ya que no teóricamente, se adhería a ella: el enunciable A, verdadero según Aristóteles, sería falso según la teoría (véase, p. ej., *Log.*, III, cap. 31, fol. 89, col. 3, 4). Apresurémonos a disculpar al filósofo inglés de toda concesión al averroísmo: es demasiado agnóstico para militar en el racionalismo averroísta. Nunca ha pretendido que A y *no-A* pudieran ser simultáneamente verdaderos. A, deducido de puros símbolos abstractos, no tiene, en el fondo, valor absoluto: no es más que una verdad filosófica aparente; *no-A*, garantizado por revelación, es lo único que merece una adhesión sin reservas. Lejos de oponer la razón a la fe, Occam habría podido anticipar la frase famosa de Kant: «He limitado el dominio de la razón para hacer sitio a la fe». Pues, a decir verdad, Occam, religioso algo raro pero creyente sincero, en medio de su agnosticismo no se muestra completamente escéptico ante las realidades trascendentes. Las lagunas del conocimiento racional las encuentra llenas, de antemano, por la fe

revelada, a la que presta su libre adhesión. El fideísmo teológico corrige en él el agnosticismo <sup>15</sup>.

f) *En Moral.* Por último, si de la teodicea pasamos a la moral, toparemos de nuevo con los restos de los sistemas tradicionales. Habiendo arruinado el nominalismo de Occam el valor objetivo de la deducción de los conceptos, ¿dónde descubrir la norma absoluta de la moralidad? ¿En las relaciones naturales de las cosas? No captamos más que las relaciones generales de símbolos subjetivos. Tal vez, si Occam hubiese vivido en el siglo XIX, habría sentido la tentación de fundar la única moral que permitía su epistemología: una moral empírica, una ciencia positiva de las costumbres <sup>16</sup>. Pero, émulo de Escoto, sobrepuja a su ilustre correligionario, y encuentra una salida, en armonía con las ideas franciscanas de esta época, en el *voluntarismo absoluto*. No existen ni el bien ni el mal en sí —del mismo modo que tampoco existe, por otra parte, la verdad en sí—. Es «bien» lo que la voluntad primera, Dios, ha querido libremente —como también es «verdadero» lo que Dios ha creado libremente—. El habría podido instituir una ley moral distribuyendo de otra manera lo justo y lo injusto, el bien y el mal.

¿Cómo conocerá entonces el hombre la ley moral? <sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Muchas proposiciones son así remitidas explícitamente al dominio de la fe revelada; por ejemplo, la infinitud de Dios: «conclusio certa per fidem» (*Quodl.* VII, q. 24), la unidad de Dios (*Quodl.* I, q. 1), la espiritualidad del alma (*Quodl.* I, q. 10), etc.

<sup>16</sup> Esto habría sido lo único que quedara como lógicamente posible, tras haber sacrificado la finalidad racional de la voluntad: «Non potest demonstrari quod voluntas possit velle maius bonum quolibet bono finito, quia non potest probari aliquod bonum infinitum esse. Similiter non potest probari quod voluntas inclinetur ad volendum bonum quod est infinitum, non plus quam quod non inclinetur ad volendum impossibile, quia hoc diceret infidelis» (*Quodl.* III, q. 1).

<sup>17</sup> La teoría del pecado y la penitencia está completamente impregnada,



Conociendo la libre voluntad de Dios. Tal vez esta voluntad divina esté impresa en la esencia de las cosas, pero aun en ese caso, nuestra razón seguiría impotente para discernirla, ya que no fuerza el secreto de las esencias. Para conocer con certeza la ley moral, el hombre tendrá, por tanto, que recurrir a la *revelación positiva* que Dios ha hecho de su voluntad. Una vez más, el fideísmo reemplaza a la ciencia.

---

en Occam, de esta idea del soberano y arbitrario dominio de Dios en el orden moral. Por ejemplo (*IV Sent.*, q. 9, lit. E): «Ex istis patet quod Deus non peccaret quantumcumque faceret omnem actum, sicut causa totalis, quem nunc facit cum peccatore, sicut causa partialis... Deus ad nullum actum potest obligari; et ideo, eo ipso quod Deus vult, hoc est iustum fieri... Unde si Deus causaret odium sui in voluntate alicuius, sicut causa totalis..., nunquam talis peccaret nec Deus».

### CAPÍTULO III

#### LA DOBLE FUENTE DE ANTINOMIAS LEGADA A LA FILOSOFÍA MODERNA POR EL OCCAMISMO

##### § 1.—LA DIFUSIÓN DEL NOMINALISMO

Sería empujarse a querer hacerla surgir íntegra, por deducción lógica, del nominalismo de Occam; no pretendemos siquiera que la epistemología del período prekantiano, nada más que la epistemología, haya tenido, en realidad, esa filiación exclusiva. Otros muchos factores entraron en juego: restauración más o menos exacta de las filosofías antiguas; innovaciones personales de audaces pensadores; y, sobre todo, quizá, influencia de la metodología, constantemente en progreso, de las ciencias matemáticas y de las ciencias inductivas. Sin embargo, por mucho que se conceda a estas diversas influencias, es necesario reconocer que la filosofía moderna, que se desarrolla en un terreno profundamente trabajado por el nominalismo, tomó de este guía, en el dominio epistemológico, un tinte lo suficientemente pronunciado y uniforme para delatar, bajo el abigarramiento de las Escuelas, una unidad genérica profunda.

El éxito del terminismo occamista fué rápido y, a menudo, du-

radero. Es verdad que en algunas partes —en París, por ejemplo— una reacción tomista, o tomista y escotista, puso fin a un período triunfal. Pero el terminismo, expulsado de las cátedras oficiales, no había sido expulsado, por eso, de los espíritus: tanto menos cuanto que, por una compensación cuyo alcance no podía ser apreciado aún en esta época, había depositado un germen oculto de nominalismo en sus propios adversarios.

Frecuentemente ocurrió que no pocas tesis terministas fueron profesadas sin ningún homenaje, aunque no fuese más que el de una modesta referencia, a la memoria del «Venerabilis Inceptor», al que debían su origen. Tres siglos después, en 1637, un editor de Occam se queja aún de esta descarada rapiña. El mérito excepcional de la filosofía de Occam sorprenderá —asegura— a todos los que se dignen hacer un estudio atento de su obra. Por lo demás, «agnoscunt melius ii (et nostra quidem tempestate) qui huius sapientiae fructibus adlibitis germina in propria viridaria transferre gestiunt, videlicet, sese novae sententiae, ac opinionis Choriphaeos existimantes, et praedicantes, quas vetustissimas, ut est videre, ab hoc uno Guilielmo penitus mutuarunt» (*Philosophia naturalis Guilielmi Occham, Angli Min. Con., a M. P. Bonaventura Theulo, O. S. Fr. Min. Conv. Romae, 1637. Ad lectorem*).

Con más frecuencia aún, ocurrió que, sin ningún plagio del occamismo, por simple mantenimiento de una mentalidad filosófica demasiado ampliamente propagada para que hubiera que referirla a orígenes precisos, se dejó que los problemas vitales de la filosofía se plantearan en los cuadros estrechos ya creados por el nominalismo escolástico. De este modo se excluían de antemano ciertas soluciones. Inconscientemente —o apenas conscientemente— se encerraba al pensamiento en un pequeño número de alternativas fundamentales, sin cuidarse de que quizá estas alternativas eran ficticias y tenían que desvanecerse ante la simple posibilidad de un término medio.

El espíritu no se percataba de su esclavitud; pues si estaban bloqueadas algunas salidas hacia la metafísica, se creía que quedaba un número suficiente para tranquilizar a los más tímidos; y además nada impedía abrirse otras nuevas. No había, ni aun entre los más ostentosos partidarios de la tradición antigua, quienes no pudieran calmar sus alarmas y creer de buena fe que seguían los pasos de los antepasados; pues las «Cuestiones», los «Comentarios», «Tratados» enteros, continuaban ofreciendo el encadenamiento habitual de las fórmulas de antaño; de esta manera, por efecto de un largo e insensible deslizamiento, es como algunos promotores de la renovación escolástica de los siglos XVI y XVII abrigaron la ilusión de creerse fieles a Santo Tomás, aunque abandonasen precisamente las tesis que constituyen la unidad característica del tomismo.

Por otro lado, también el verdadero tomismo continuaba viviendo, pero con una vida confinada a las escuelas dominicanas y a algunos medios escolares, como bastante tiempo lo fué Colonia. Su espíritu, ya que no todas sus tesis, tuvo una larga supervivencia en los místicos alemanes y neerlandeses. A veces, incluso, el tomismo extiende lateralmente alguna influencia y logra hacerla interferir, en otras escuelas, con el principio nominalista: de ahí resultaron filosofías difíciles de clasificar porque carecen de una estricta unidad de inspiración. Pero, en conjunto, además de que el tomismo de los propios tomistas llegó a alterarse frecuentemente, es preciso reconocer que el crédito de esta filosofía, durante el período prekantiano, fué relativamente limitado, y no bastó para neutralizar la influencia nominalista.

De hecho —repetámoslo—, toda la filosofía moderna se desarrollará sobre la base del nominalismo; llevará a sus flancos un doble principio de antinomias, que importa definir desde aquí mismo, a fin de discernir, más tarde, en la historia de los sistemas, sus escalonadas consecuencias.

preciso reducirla al entendimiento, hacer de ella una intelección confusa. Pero entonces era necesario renunciar a explicar, mediante una pasividad material del sentido, el origen del contenido diverso de nuestros conceptos: el innatismo (Descartes, Leibniz) y el intuicionismo ontologista (Malebranche) quedaron como las únicas salidas no bloqueadas por la ideogenesia cartesiana. Y además, para colmo de males, fué preciso un día percatarse de que, en el entendimiento así dilatado con las atribuciones de los sentidos, se había desarrollado algo perteneciente a la cantidad corpórea. Esta onda de materialidad, refluyendo taimadamente sobre la misma inteligencia, hizo posible el monismo de Espinosa, en cuyos términos la extensión se vincula, como «atributo» constitutivo, al supremo Inteligible, al Ser absoluto.

Pero esta advertencia nos conduce ya, a través de la alternativa del sentido y el entendimiento, hasta el umbral de la razón trascendente.

### § 3.—SEGUNDA FUENTE DE ANTINOMIAS: LA RELACIÓN DEL ENTENDIMIENTO Y LA RAZÓN

La segunda alternativa, en la que quedó presa la filosofía moderna antes de Kant, fué la alternativa del entendimiento y la razón. (Empleamos la palabra «razón» en el sentido moderno de «facultad del ser trascendente».)

Recuérdese aquí también el género de unidad que Santo Tomás, en virtud precisamente de su tesis sobre el objeto propio del entendimiento humano, tenía que reconocer entre estas dos formas de la actividad intelectual. En el concepto directo, surgido de la experiencia sensible, la inteligencia reviste con su propia unidad no cuantitativa al fantasma cuantitativo. Ahora bien; sabemos que esta unidad propia del entendimiento, convertida en la unidad objetiva del concepto, es una unidad, limitada de suyo, que no se tra-

duce bien más que por una palabra: el ser (*ens*). El mismo acto que pone a la inteligencia en relación con el fantasma refiere el contenido cualitativo de éste a la unidad ilimitada del ser, es decir, lo refiere a la unidad absoluta (véase más arriba, pp. 126 ss.).

La unidad particular que de este modo adquiere en el concepto el contenido cualitativo del fantasma no es, pues, en verdad, la unidad *absoluta* del ser —que desborda al fantasma, igual que desborda todo contenido finito—, sino una «relación» *con*, una «participación» *en* esa unidad absoluta.

Por lo demás, la unidad absoluta del ser, que saturaría la capacidad total de la inteligencia, nunca es alcanzada, objetivamente y en sí, por nuestra inteligencia humana entregada a sus propias fuerzas: sólo es «puesta», en cada intelección, como el principio absoluto de las unidades parciales, conceptuales, y como su «más allá» infinito. Si nuestra razón no alcanza directamente su objeto trascendente, al menos lo afirma de una manera implícita en el ejercicio mismo del entendimiento: al análisis reflexivo corresponde poner de manifiesto eso que se halla «implícito».

Por consiguiente, para un tomista, la actividad del entendimiento ya abarca virtualmente el campo entero de la razón; dicho de otra manera más objetiva: la oposición analógica del ser contingente, participado, y del ser trascendente, fuente inagotable de todo ser «participado», nos es oscuramente «dada» en todo objeto de experiencia; o, dicho aún de otra forma: la inteligencia no es una facultad universalizante del dato sensible, sino en la medida en que es una facultad trascendental del ser. Estas expresiones diversas son equivalentes.

Entre la función abstractiva y la función trascendente de la razón —o, si se prefiere, entre la experiencia y la metafísica— la contradicción resulta imposible, puesto que la primera no se define más que en función de la segunda.

¿Ocurre lo mismo en las filosofías *nominalistas* terministas?

La tesis de Occam es muy sencilla: no siendo la operación racional otra cosa que una operación *analítica* sobre símbolos, se halla desprovista de valor objetivo. En la alternativa «entendimiento o razón», la razón, quintaesencia del entendimiento, abstracción superior, no podría aspirar a un crédito mayor que el de las abstracciones inferiores, todavía próximas a la experiencia y comprobables en alguna medida. Por consiguiente, el agnosticismo de Occam es perfectamente lógico y se desprende de su nominalismo. Sólo se podría escapar a él suponiendo, además del entendimiento y de la razón analítica, una *razón superior*, que penetrara directamente los arcanos del ser —tal sería el caso del ontologismo intuicionista (Malebranche)—, o dotada de principios innatos de conocimiento metempírico —así, el ontologismo innatista (Descartes, Leibniz)—.

Pero debe surgir, fatalmente, el conflicto entre una razón superior así concebida y el entendimiento: nuevamente, uno de los dos términos está sacrificado de un modo virtual. Dejemos, en efecto, desarrollarse por separado las operaciones de estas dos facultades; ¿qué advertimos? Los productos de sus actividades respectivas, irreductiblemente opuestos por contradicción lógica. Pronto haremos notar, con Nicolás de Cusa, esta contradicción, no solamente entre la razón superior y el entendimiento, sino en el seno mismo del entendimiento discursivo; y más tarde la volveremos a encontrar formulada y codificada en las antinomias *kantianas*. Situados ante la alternativa de la razón y un entendimiento que, por lo demás, es antinómico, unos, a través de un semi-empirismo indeciso (Locke), llegarán finalmente hasta el fenomenismo agnóstico más radical (Hume): sacrificarán, con la razón, facultad de lo trascendente, al propio entendimiento; otros erigirán al entendimiento, es decir, a la razón puramente analítica, en facultad de lo absoluto, lo cual es lo propio del *racionalismo*: y cuando sean consecuentes hasta el fin, se llamarán Espinosa o Wolff, según que sean

partidarios de un racionalismo monista o de un racionalismo pluralista. Otros, por último, sacrificarán el entendimiento a la razón superior y apenas encontrarán refugio sino en el misticismo, como Nicolás de Cusa, o en el ontologismo intuicionista de la «visión en Dios», como Malebranche.

Para la alternativa de la sensibilidad y el entendimiento, tanto como para la alternativa del entendimiento y la razón, había, sin embargo, un término medio —uno sólo—: nos referimos a la unidad sintética de los tres grandes dominios del conocimiento (sensibilidad, entendimiento, razón); unidad necesaria y primitiva, que se expresa en el objeto propio de nuestro pensamiento humano: el «universal directo», la «quidditas abstracta rerum materialium». Pero la adhesión, que se hizo general, a algunas tesis antitomistas, determinó que se relegara a la sombra esta solución —con mucha lógica, ya que no con mucho acierto—. Mal orientada, la filosofía moderna iba a encaminarse, brillantemente por lo demás, hacia callejones sin salida.

## CONCLUSIONES GENERALES DEL CUADERNO I

Las *Lecciones* reproducidas en este primer Cuaderno no forman todavía más que una lejana introducción al problema moderno del conocimiento metafísico. No obstante, manifiestan una serie de puntos de vista que es necesario haber descubierto para situar, en su exacta perspectiva, las filosofías críticas más recientes.

I. Por ejemplo, era necesario definir en primer lugar *el sentido y el alcance epistemológico del realismo antiguo*. Se ha incurrido en la ligereza de tacharle de «dogmatismo» en el sentido kantiano de la palabra; atenerse a esta calificación sumaria sería, verdaderamente, demasiado sencillo. El realismo de los Antiguos descansaba en una base racional, de la que muy pronto —desde Parménides— se tomó una cierta conciencia. En la filosofía peripatética, esta base es ya ampliamente triangulada. ¿Pretenderemos que Kant se equivocó, y que nosotros nos equivocaríamos con él, al llamar «dogmáticas» (en el sentido peyorativo de la palabra) a las metafísicas de su tiempo —las únicas que conoció bien—, es decir, prácticamente, a la metafísica leibniziano-wolffiana? No de un modo absoluto; su error consistió, más bien, en asimilar *toda* metafísica del «ser trascendente» a las metafísicas de inspiración cartesiana; en estas últimas, lo que había de radicalmente «dog-

mático» no era el principio realista fundamental; era la arbitraria pretensión de encerrar, pura y simplemente, el realismo en los cuadros del entendimiento. Una crítica del entendimiento, no sólo en su uso empírico, sino, sobre todo, en su uso trascendente, es ciertamente indispensable a toda metafísica humana: Kant parece haber ignorado la existencia de las filosofías en las que esta crítica estaba, en lo esencial, hecha. Por lo demás, mostraremos en los Cuadernos siguientes la persistencia del principio realista en el propio Kant y hasta en las formas más exageradas, en apariencia, del relativismo moderno, hasta en el trascendentalismo metodológico de los neokantianos de Marburgo.

II. Era preciso también, para comprender correctamente la epistemología de los antiguos, y para reconocer en ella la preparación de las teorías modernas del conocimiento, subrayar *la función crítica que puede asumir la propia metafísica*.

Hemos comprobado que la doctrina, latente o formulada, que nos atreveríamos a llamar la «crítica antigua del conocimiento», comprende esencialmente dos aspectos: 1.º una crítica general de la afirmación, como posición absoluta de «ser»; 2.º una crítica ontológica del contenido de la afirmación absoluta.

El primero de estos dos aspectos responde bastante bien, en el fondo, a lo que en términos kantianos se llamaría una «prueba trascendental» de la afirmación absoluta; sólo sobrepasa a la «prueba trascendental» kantiana en que se extiende hasta lo absoluto del «objeto». Se podría resumir este primer aspecto de la crítica antigua en algunas proposiciones cuyo fondo se reconocería en Aristóteles tanto como en Santo Tomás: La necesidad de la acción se impone *a priori*, ya que negarse a la acción es, también, actuar. Pero la necesidad de la acción implica lógicamente la necesidad de la afirmación objetiva (juicio). La necesidad de la afirmación objetiva (juicio) entraña una necesidad correspondiente en el

objeto afirmado, en tanto que objeto afirmado. La necesidad del objeto afirmado en tanto que afirmado es, por lo menos, ser idéntico a sí mismo («primer principio»); la pura variabilidad no es objeto de afirmación. Pero la necesidad de ser idéntico a sí mismo no tiene sentido sino referida a la necesidad absoluta del «ser». Estando, así, la necesidad absoluta del ser implícita en la acción humana como la condición última de la posibilidad de ésta, discutir esa necesidad absoluta del ser sería esforzarse, con *una acción*, en negar *la acción*. Por consiguiente, la afirmación absoluta: el *ser es*, se me impone so pena de contradicción lógica, como también se me impone, en virtud de la misma necesidad a la vez teórica y práctica, la proposición siguiente: «Todo objeto de afirmación, por el hecho de que es afirmable, se refiere a lo absoluto del ser, y por consiguiente, de una u otra manera, es.»

Si todo objeto afirmable, es decir, todo objeto pensado, es *ser*, en un sentido real y absoluto, la metafísica está fundamentada; no queda sino organizar, es decir, discernir y clasificar los sentidos posibles de la inevitable atribución de ser; pues la atribución de ser, verdadera absolutamente para todo contenido de conciencia, no puede, sin embargo, sin contradicción, ser verdadera para todos ellos en una significación última.

Es en este punto donde el problema, tan ampliamente comprensivo, de lo Uno y lo Múltiple acechaba a los metafísicos antiguos. Debieron buscar un punto de vista privilegiado desde el cual la división del objeto de pensamiento en función del «ser» apareció, a la vez, necesaria y coherente. Dicho de otra manera: tuvieron que esforzarse en reducir la multiplicidad de las afirmaciones particulares (en la medida, al menos, en que éstas llevaban el sello de la necesidad) a la unidad de un *sistema* racional. Ya bajo este título, la construcción metafísica merecería ser llamada una «crítica» del conocimiento, puesto que regula, según normas

necesarias, los sentidos legítimos de la predicación absoluta del «ser».

III. Pero la construcción metafísica resulta una «crítica del conocimiento» por un título más especial, desde el momento en que, dentro de su selección objetiva del ser, engloba al contenido del conocimiento reflejo, es decir, a la oposición misma y a la relación del sujeto cognoscente y el objeto conocido. Por imponerse también a nuestra reflexión como «objeto» de conciencia, esta relación de conocimiento tiene que hallar su lugar en el sistema del ser. Los Antiguos admitían, en principio, esta exigencia: el ser-objeto implica el ser-sujeto, y recíprocamente: «Omne ens est verum; omne verum est ens.» Es precisa, por tanto, una *metafísica del conocimiento*.

Pero una «metafísica del conocimiento», al definir las relaciones *ontológicas*, necesarias o posibles, de un Sujeto y un Objeto, señala, por ello mismo, la parte del Sujeto y la parte del Objeto en su relación *psicológica*, lo cual equivale a decir que establece los límites y el alcance del mismo conocimiento. En este punto de la crítica metafísica cabe hablar no sólo de la diversidad de las «categorías objetivas» del ser, sino de la distinción de un «modus mentis» y de un «modus rei» en el seno de todo predicado objetivo.

Posteriormente, tendremos que apoyarnos en estas consideraciones para descubrir la clave de la que depende, en las teorías del conocimiento, la trasposición legítima del «tono» metafísico al «tono» crítico, y a la inversa.

IV. Acabamos de recordar que, para adquirir su pleno valor crítico, la construcción metafísica había de constituir un sistema comprensivo del «ser» que abarcase, como parte orgánica, una metafísica del conocimiento. Sistema general del ser y metafísica

del conocimiento son, pues, estrechamente *solidarios*. Modificar los principios fundamentales del sistema del ser es, por inmediata compensación, modificar la concepción ontológica del conocimiento; de la misma manera que cambiar el tipo metafísico del conocimiento es provocar —lógicamente— una alteración en las demás partes del sistema general del ser. No extraña, pues, ver en la historia de las doctrinas antiguas y medievales —pese a la parte de contingencia a que no escapa ningún desarrollo histórico— que grupos enteros de tesis metafísicas presentan una variación paralela a la variación misma de la teoría del concepto.

La historia muestra también, por otra parte, que no es nada fácil recoger en un sistema coherente el conjunto de las relaciones que refieren al «ser» todo contenido de conciencia, sin excepciones. Desde un solo punto de vista se descubre este conjunto en toda su amplitud. Aristóteles entre los griegos tuvo la suerte —o el mérito— de situarse en él. Y Santo Tomás, con mayor seguridad y precisión, hizo volver la filosofía medieval a esta posición central y dominante, indicada por el Estagirita.

Fuera del punto de vista aristotélico, fijado y detallado en el sentido tomista, siempre queda encubierto algún elemento del contenido de la conciencia o se oculta alguna antinomia bajo postulados mal discernidos. Ya descubrimos esta impotencia y estas contradicciones latentes, tanto en la filosofía griega antes de Aristóteles como en la filosofía medieval después de Santo Tomás. Síntesis racional aún insuficientemente anudada o síntesis ya articulada que se relaja: las consecuencias lógicas esenciales son las mismas.

V. Con más detenimiento hemos registrado estas consecuencias en las filosofías de Duns Escoto y de Occam, en las que ya se preparan las diversas líneas de evolución de la filosofía moderna. Escotismo y Occamismo representan las dos formas acabadas, dog-

mática la una, crítica la otra, de esa Escolástica no-tomista, que trataba de ampararse en Aristóteles y tomaba a éste en préstamo muchas fórmulas, sin penetrar, no obstante, en la unidad profunda de la metafísica peripatética.

No carecerá de interés recordar aquí el género de soluciones filosóficas que Duns Escoto y, sobre todo, Occam, al rechazar las tesis características del tomismo, excluían, por mucho tiempo, del horizonte de la filosofía moderna. Dicho brevemente: sacrificaron la unidad *sintética* de nuestros conceptos primitivos, en la que lo inteligible se encuentra con la materia en el seno de lo universal; correlativamente, deshicieron la *unidad sustancial rigurosa del compuesto humano*, unidad sin la cual la unidad sintética del concepto resulta incomprensible. ¿Y por qué una y otra unidad fueron desconocidas por ellos? Sin duda, porque, demasiado confiados en nuestro entendimiento imperfecto, que divide y aísla según el tipo de la división cuantitativa, no supieron apreciar en su justo valor la idea tomista de una complementariedad esencial de la materia y la forma en la unidad del ser, o, de un modo más general, la idea de una «causalidad recíproca» que opone de una manera relativa, pero no «entitativamente», a los términos que une.

En la medida en que sacrificaban la doble unidad sintética de nuestros conceptos inmediatos y de nuestra naturaleza humana, Duns Escoto y Occam condenaban de antemano a los filósofos que habían de sucederles a una desalentadora oscilación entre posiciones extremas: en *epistemología*, ontologismo o, por el contrario, empirismo estrecho con sus consecuencias agnósticas; en *psicología*, espiritualismo exclusivo, materialismo grosero o dualismo irreductible. La vía media estaba cerrada: fué preciso el advenimiento del kantismo para abrirle nuevamente una salida, insuficiente por otra parte.

Dedicaremos el próximo Cuaderno a reconstruir, en sus grandes etapas, la marcha inconsciente que los filósofos de los siglos XV

al XVIII van a efectuar, en dos columnas divergentes, hacia las últimas consecuencias de la baja Escolástica.

VI. Otra nota aún. Hemos mostrado que la impotencia (evidente y confesada en Occam) para probar, por vía racional, la absoluta transcendencia de Dios se derivaba, en último análisis, de una teoría errónea del concepto. Y afirmábamos que la teoría tomista del concepto era la única capaz de fundamentar un verdadero conocimiento analógico de lo trascendente, es decir, un conocimiento que supera la limitación del intelecto y discierne, en nuestro pensamiento objetivo, una «significación» que sobrepasa infinitamente la «representación» conceptual directa.

Confesamos sin rebozo que esta tesis, verdaderamente audaz, de la analogía metafísica pide una justificación crítica que todavía no hemos suministrado. Porque si se pretende, con Santo Tomás, conocer la relación trascendental de analogía, si se cree que puede legítimamente elevarse la «significación» de ciertos conceptos privilegiados por encima de lo que éstos «representan» inmediatamente, es imprescindible igualmente, en virtud de la teoría tomista del conocimiento, que el término superior de la analogía (el «analogatum princeps») —el objeto trascendente «significado», aunque no «representado» en su forma propia— se nos presente de alguna forma. Si no nos es «representado» según su forma propia, ¿cómo, entonces, nos es presente?, ¿cómo permite que nuestro pensamiento lo capte?

Aunque este problema haya sido entrevisto por el autor de los *Theoremata* y por Occam, en su crítica del argumento de causalidad, juzgamos preferible diferir su plena solución hasta el momento en que, instruidos por las experiencias de la filosofía moderna, podamos reemprender con mayor profundidad el examen de los fundamentos de la metafísica tomista. Repitamos solamente lo que ya hemos insinuado, de un modo disperso, en las páginas

precedentes: que este problema, para recibir una solución crítica enteramente satisfactoria, exige una teoría completa de la *unidad estrecha* y la *causalidad recíproca de la inteligencia y la voluntad*. Esta teoría existía en Santo Tomás, aunque su valor epistemológico no haya podido entonces, dadas las preocupaciones de la época, manifestarse con toda claridad. Por desgracia, desaparece a continuación. Fuera de las escuelas tomistas, desde Duns Escoto hasta los filósofos críticos contemporáneos nuestros, la fórmula tan vigorosamente acuñada de Aristóteles y Santo Tomás «*Voluntas in ratione est*» ha perdido su relieve original. La separación demasiado radical entre la función intelectual y la función apetitiva, separación llevada por Occam hasta el irracionalismo del querer, tenía que hacer olvidar que nuestra inteligencia es, en su naturaleza, apetito del «ser» y, en su ejercicio, conquistadora de «ser».

Expondremos en los Cuadernos siguientes cómo este cisma de la inteligencia y la voluntad, de la especulación y la práctica, tras haber causado la impotencia metafísica de los racionalismos, disminuyó la significación útil de la Crítica kantiana, haciendo a ésta desmesuradamente negativa y destructora.



## INDICE DE NOMBRES PROPIOS

- Abelardo, 105.  
 Agripa, 43.  
 Agustín, San, 8, 102.  
 Alejandro de Afrodísia, 91, 97.  
 Amalarico de Bènes, 104.  
 Anaxágoras, 23, 30, 63.  
 Anselmo, San, 208, 263.  
 Antístenes, 68.  
 Arcesilao, 41, 42.  
 Aristóteles, 25, 26, 27-34, 35, 36, 37, 38, 39, 47, 49, 50, 59, 67, 68, 69, 73, 78-98, 101-102, 103-106, 108, 109, 110, 112, 120, 125, 129, 136, 147, 164, 172, 175, 176, 182, 186, 187, 202, 236, 240, 264, 277, 280, 281, 283; refutación de la sofística, 27-34; su realismo moderado y crítico, 78-96.  
 Avicebrón, 151.  
 Avicena, 158, 175.  
 Balic, P. C., 135.  
 Basly, P. Deodato María de, 7, 134.  
 Bergson, 58.  
 Bernardo de Tours, 104.  
 Blondel, Maurice, 52-53.  
 Boecio, 102, 103, 105.  
 Buenaventura, San, 8, 131, 135, 171, 231.  
 Burnett, 70.  
 Carnéades, 42-43, 47-48.  
 Cavell, 137, 213, 229.  
 Cicerón, 102.  
 Crisipo, 42.  
 Cusa, Nicolás de, 175, 274, 275.  
*De rerum principio*, 134-136, 137-156, 177, 188.  
 Demócrito, 23, 30, 63, 109.  
 Descartes, 12, 139, 140, 207-209, 271-274.  
 Diels, 62, 64.  
 Dies, M. A., 70.  
 Duns Escoto, 7, 9, 130, 131, 132-137, 146, 148, 150-151, 156-167, 168-210, 212, 213-214, 216-217, 220, 222-224, 226-227, 229, 230-231, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 249, 251, 253,

- 254, 255, 256, 257, 260, 263, 265, 280-281, 283; caracteres generales de su filosofía, 130-133; cuestiones de autenticidad y afinidades doctrinales, 7, 9, 133-137, 222-223; materia, 156-158; separabilidad de la materia, 148, 155; «entidad» de los grados metafísicos, 156-167; realismo del universal, 158-167; individuación y conocimiento de lo individual, 160, 169-179; conocimiento del universal, 179-190; intelecto agente, 182-186; abstracción, 179-190; univocidad del ser, 190-200; analogía del ser, 194-200; objeto formal de la inteligencia, 190-194, 208-209; prueba de la infinitud divina, 200-210; el postulado «*infinitas non repugnat enti*», 203, 206-209; solución escotista de la antinomia de la cantidad material y del concepto, 169-190; solución de la antinomia del entendimiento y de la razón trascendente, 190-210.
- Durando de San Porciano, 238-240.
- Empédocles, 23.
- Enesidemo, 41, 43.
- Enrique de Gante, 180.
- Escoto Erígena, 104.
- Espinosa, 13, 207, 272, 274.
- Eubúlides, 68.
- Eutidemo, 97.
- Gilson, É., 135.
- Godofredo de Fontaine, 180.
- Guillermo de Champeaux, 106, 151.
- Guillermo de Ware, 136.
- Hegel, 85.
- Heráclito, 22, 23, 62-64, 67, 69, 71, 83, 85, 109, 129.
- Hocedez, E., S. J., 142, 170.
- Hume, 274.
- Jenófanes, 61-62, 64-65.
- Juan de Salisbury, 105, 235.
- Kant, 13, 60, 123, 126, 264, 272, 276, 277.
- Leibniz, 76, 123, 208, 211, 272, 274, 276.
- Leucipo, 23.
- Locke, 274.
- Longpré, P. Ephrem, 7, 134, 135, 157, 195-196, 222.
- Lychet, 163, 166, 200, 203, 206, 210.
- Malebranche, 8, 76, 272, 274, 275.
- Mansion, A., 85.
- Marius Victorinus, 103.
- Maurice du Port, 170, 182, 213, 218, 229.
- Meliso, 83.
- Middleton, Richard de, 142, 170.
- Migne, 105.
- Minges, 7, 134, 151.
- Occam, 98, 120, 130-131, 137, 187-188, 216, 223, 228, 231, 238, 241, 242-275, 280-282, 283; epistemología, 245-253; agnosticismo, 254-266; intuición sensible, 243; conocimiento intelectual intuitivo, 243-246; ídem abstractivo, 246-247, 249-253.
- Parménides, 22, 61-62, 64-65, 67, 69, 71, 72, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 129, 235, 276.

- Pascal, 8.
- Pedro Auriol, 238, 240-241.
- Pirrón de Elis, 40-41.
- Platón, 26, 35, 36, 38, 50, 61, 67, 69-78, 79, 102, 106, 109, 110, 120, 129, 186, 187, 231.
- Plotino, 8, 76-78, 96.
- Porfirio, 102, 103, 235, 236.
- Proclo, 96.
- Protágoras, 31, 83.
- Pseudo-Dionisio, 102.
- Ravaisson, 40.
- Robin, L., 70.
- Ross, W. D., I, 80, 91.
- Sexto Empírico, 43, 49.
- Sócrates, 35-36, 49, 67-69, 70, 71.
- Stenzel, 70.
- Suárez, Francisco, 252, 253.
- Taylor, A. E., 70.
- Teofrasto, 39, 97.
- Timón, 41.
- Tomás de Aquino, Santo, 25, 30, 31, 33, 70, 82, 87, 89, 92, 107-129, 130-132, 139, 141, 146, 147, 161, 168, 169, 172, 175, 179, 182, 187, 190, 191, 192, 193, 195, 209, 230, 237, 240, 254, 256, 257, 264, 269, 270, 272, 277, 280, 282, 283; principio de una crítica del conocimiento, 108-111; crítica y construcción metafísica, 112-114; solución de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple, 114-129; los universales y la individuación, 114-125; entendimiento agente y analogía del ser, 126-129.
- Tomás de Sutton, O. P., 196.
- Ueberweg-Heinze, 16.
- Vital du Four, 135.
- Wadding, 133, 134, 205, 210, 222.
- Wolff, 13, 208, 211, 274, 276.
- Zenón, 41, 42.
- Zenón de Elea, 22, 86.

## INDICE DE MATERIAS

- Abstracción, 90-92, 119-121, 246-251.  
 Academia (Nueva), 38, 41-43, 46-49.  
 Afirmación objetiva, necesidad de la, 27-29, 49-53; crítica de la —, 21-53, 57-98.  
 Agnosticismo, en los *Theoremata*, 210-229; en Occam, 254-266.  
 Agustínismo medieval, 107, 131, 135-136, 230, 237, 242.  
 Álgebra de la lógica, 251.  
 Analogía del ser, 124-125, 126-129, 194-200, 282-283.  
 Anámnesis, 75.  
 Antinomia de lo Uno y lo Múltiple, en la filosofía antigua, 57-98; en la filosofía medieval, 101-231; a fines de la Edad Media, 231, 235-236, 270-275; solución de Santo Tomás, 114-129; solución de Duns Escoto, 168-210.  
 Antinomias del platonismo, 76-78.  
 Arabes (escolásticos), 8.  
 Ataraxia, 38-41, 45-46.  
 Atomistas, 63-64.  
 Averroísmo, 264.  
 Bien (en la epistemología platónica), 72, 76-78.  
 Cambio, 30-31; véase también *Movimiento*.  
 Causalidad (argumento de), en los *Theoremata*, 224-226; en Occam, 260-264.  
 Causalidad recíproca, de materia y forma, 139-140, 281; de inteligencia y voluntad, 283.  
 Chartres (realismo de la escuela de), 104.  
 Conceptos, quiditativos y cualitativos (*Theoremata*), 211-216; primitivos, adecuados, perfectos, simples, distintos, confusos (*Theoremata*), 218-220; «credibilia» (*Theoremata*), 222-229.  
 Crítica, su legitimidad, 11-14; su origen entre los griegos, 66-96; crítica metafísica, 59-60; ídem entre los griegos, 66-96; crítica de la afirmación, 21-53; del objeto de afirmación, 57-98; ídem en Aristóteles,

## Índice de materias

289

- 82-96; principio del realismo crítico, 80-81 (Aristóteles), 110-114 (Santo Tomás); necesidad de una crítica del objeto (Santo Tomás), 108-114; crítica moderna, 60.  
 Demostración metafísica (sus condiciones, según los *Theoremata*), 220-224.  
 Devenir (en Aristóteles), 86 y ss.  
 Dialéctica (y metafísica), 35-36.  
 Dios, según los *Theoremata*: existencia, 224-226; naturaleza, 226-229; según Occam: existencia, 259-263; naturaleza, 262-263; trascendencia, 260, 263-264. Véase también *Infinitud*.  
 Eleatas, 61-62, 64-65, 83-84, 235. Véase también *Parménides* y *Zenón*.  
 Empirismo, 230-231, 235 y ss., 271-272.  
 Entendimiento agente, 90-92, 127-128, 181-187, 254.  
 Epicúreos, 40, 97.  
 'Εποχή, 40-53.  
 Escepticismo, antiguo, primera crisis, 21-23; Sofística, 24-34; post-aristotélico, 35-44; apreciación general, 45-53.  
 Esencias (realismo cartesiano de las), 227.  
 Especie e individuo, 121-123, 162-163; especie y género, 123-125, 161-162.  
 Estoicos, 97.  
 Evidencia, objetiva inicial, 11-13; crítica de la evidencia, 12-14.  
 Fantasma, 90-92.  
 Fenomenismo, 31.  
 Fideísmo, en los *Theoremata*, 222-229; en Occam, 264-265.  
 Filosofía primera, 36-38, 59, 62-72.  
 Finalidad del conocimiento (Platón), 72-73, 77-78.  
 Formas platónicas, véase *Ideas*.  
 Grados metafísicos (Duns Escoto), 156-167.  
 «Haecceitas», 169-170, 181, 245. Véase también *Species specialissima*.  
 Hilemorfismo (de las sustancias espirituales, en los filósofos franciscanos), 157.  
 Ideas generales (Sócrates), 67-69. Véase también *Universales*.  
 Ideas o formas platónicas, 69-78, 79.  
 Indiferentistas medievales, 73.  
 Individuación y conocimiento de lo individual, 80, 114-125, 161-162, 169-179, 243-246, 258; individuación y especie, 121-123.  
 Inducción, 120.  
 «Infinitas non repugnat enti», 203, 206-209.  
 Infinitud divina, 200-210 (Duns Escoto), 226-227 (*Theoremata*), 263 (Occam).  
 Inteligencia, su impasibilidad física (Santo Tomás), 176-177; su receptividad inicial (Duns Escoto), 177-180; su objeto formal (Duns Escoto), 191-193, 208-209; inteligencia y voluntad, 283.  
 Jónicos, 22.  
 Lógica y metafísica, 35-38 (en Aristóteles), 93-96.

- Materia y número, 80-81, 115-119, 172-176; «materia prima», 115 y ss., 172-173; «materia primo prima»: su actualidad, 137-141; su universalidad, 141-149; su unidad, 149-156.
- Megáricos, 68.
- Metafísica del sujeto cognoscente, 66 y ss.; crítica y construcción metafísica: en Aristóteles, 83 y ss.; en Santo Tomás, 112-114, 276-279.
- Método de esta obra, 14-16.
- Moderna (fondo nominalista de la filosofía), 269 y ss.
- Monismo del ser, véase *Eleatas*; monismo enmendado por la idea de «potencia» (Aristóteles), 84-85.
- Movimiento, 30-31, 84 y ss.
- Nada, 31, 58.
- Neo-académicos, véase *Academia*.
- Neo-aristotélicos, 97.
- Neo-kantianos, 277.
- Neo-pirrónicos, 41, 43-44, 48-49.
- Neo-platónicos, 75-76, 96.
- Nominalismo, 97-98, 104, 136-137, 216, 235-241, 242 y ss., 267-269; lo que los modernos heredan del nominalismo, 269-275.
- Número (y materia), 80-81, 115-119, 169-170, 172-176.
- Ocasionalismo, 261.
- Ontología del conocimiento, 66 y ss.
- Ontológico (argumento), 208, 262-263.
- «Ordo essentialis conceptuum», según los *Theoremata*, 222, 224, 225, 226.
- Pirronismo, 38-41, 45-47.
- Potencia pura (en el tomismo y el escotismo), 172.
- Presocráticos, 61-65.
- Principio de identidad (primer principio), 26-28, 49 y ss.
- «Principium pure possibile» (Richard de Middleton), 142.
- Probabilismo (de la Nueva Academia), 41-43, 46-48.
- Racionalismo prekantiano, 174, 231, 235, 274-275, 280-281.
- Realismo, presupuesto por la filosofía antigua, 33-34, 57-60; realismo platónico del entendimiento, 69-78; realismo moderado de Aristóteles, 78-96; recuperación del realismo moderado en la Edad Media, 103-106; realismo moderado de Santo Tomás, 107-129; realismo escotista, véase *Duns Escoto*; realismo de los *Theoremata*, 210-211, 216-217; ruptura con el realismo medieval, 235-241; realismo antiguo (resumen), 276-279.
- Relativismo moderno, 34, 37.
- Sentido e inteligencia, 176-179.
- Ser, transcendencia del, 77-78, 126-129; Ser y Bien (Platón), 77-78; *Esse* y esencia, 145-147, 263.
- Singular, véase *Individual*.
- Sofistas, 24-34.
- Sofística, caracteres generales, 24-27; escepticismo radical, 26; su refutación por Aristóteles, 27-29, 59; etiología según Aristóteles, 29-34; consecuencias, 35.
- Sujeto (metafísica del), 35-36.

- Terminismo, véase *Occam*.
- Theoremata*, 134-137, 210-230, 242, 282; resumen de la epistemología de los *Theoremata*, 220-221; la prueba de Dios y los «credibilia», 222-229.
- Tomismo (tesis solidarias en el), 236-237.
- Trascendencia de Dios, véase *Infinitud* y Dios.
- Trascendental, prueba — del realismo, esbozada por Aristóteles, 93, 277-279.
- Tropos pirrónicos, 43-44.
- Unidad trascendental y unidad principio del número, 175-176.
- «Unitas realis, minor numerali», 156-167.
- Universal, conocimiento del —, 179-190 (*Duns Escoto*); 246-253 (*Occam*).
- Universales, 103-106, 114-125, 158-167, 194-200, 235-237.
- Univocidad del ser, 190-200 (*Duns Escoto*); 212-214 (*Theoremata*).
- Voluntad (*Duns Escoto*), 231.
- Voluntad e inteligencia, 283.
- Voluntarismo (*Occam*), 265.

## LIBRO III

## LA ANTINOMIA DE LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. I.— <i>Renacimiento parcial del problema de lo Uno y lo Múltiple en la Edad Media. Los Universales</i> ... ..                            | 101 |
| § 1. Haber inicial de la epistemología escolástica ... ..                                                                                     | 101 |
| § 2. Recuperación gradual del realismo moderado de Aristóteles ... ..                                                                         | 103 |
| CAP. II.— <i>El realismo moderado de Santo Tomás: solución completa de la antinomia de lo Uno y lo Múltiple</i> ... ..                        | 107 |
| § 1. Necesidad de una crítica del objeto de conocimiento ... ..                                                                               | 108 |
| § 2. La crítica del objeto y la construcción metafísica... ..                                                                                 | 112 |
| § 3. La unidad sintética del objeto de los sentidos y del objeto del entendimiento en el conocimiento humano ... ..                           | 114 |
| a) La solución tomista del problema de los Universales y la tesis tomista de la individuación. ... ..                                         | 114 |
| b) El realismo moderado tomista y el realismo moderado no tomista ... ..                                                                      | 120 |
| I. El individuo y la especie ... ..                                                                                                           | 121 |
| II. La especie y el género ... ..                                                                                                             | 123 |
| § 4. La unidad analógica del objeto de la razón y del objeto del entendimiento en el conocimiento humano ... ..                               | 126 |
| CAP. III.— <i>De Santo Tomás a Occam a través de Duns Escoto: relajamiento de la síntesis metafísica y reaparición de la antinomia</i> ... .. | 130 |
| § 1. Posición intermediaria de la filosofía escotista ... ..                                                                                  | 130 |

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 2. La noción de materia en el <i>De rerum principio</i> ... ..                                                | 137 |
| a) La actualidad de la materia ... ..                                                                           | 138 |
| b) La universalidad de la materia ... ..                                                                        | 141 |
| c) La unidad de la materia ... ..                                                                               | 149 |
| § 3. La entidad de los grados metafísicos según Duns Escoto: la «unitas realis, minor numerali» ... ..          | 156 |
| CAP. IV.— <i>De Santo Tomás a Occam a través de Duns Escoto (continuación)</i> ... ..                           | 168 |
| § 4. La filosofía escotista ante la antinomia de lo Uno y lo Múltiple... ..                                     | 168 |
| a) La antinomia de la cantidad material y del concepto (antinomia de la sensibilidad y el entendimiento) ... .. | 169 |
| I. El conocimiento de lo individual... ..                                                                       | 169 |
| II. La captación del Universal ... ..                                                                           | 179 |
| b) La antinomia del entendimiento y de la razón trascendente ... ..                                             | 190 |
| I. La univocidad del ser ... ..                                                                                 | 190 |
| II. La prueba de la infinitud divina ... ..                                                                     | 200 |
| § 5. El agnosticismo de los <i>Theoremata</i> ... ..                                                            | 210 |
| a) Teoría del conocimiento (teoremas I-XIII) ... ..                                                             | 211 |
| b) Tesis agnósticas (teoremas XIV-XVI). ... ..                                                                  | 222 |
| § 6. Conclusión ... ..                                                                                          | 230 |

## LIBRO IV

## HACIA EL CONFLICTO MODERNO DE LOS RACIONALISMOS Y LOS EMPIRISMOS

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. I.— <i>La ruptura con el realismo medieval</i> ... .. | 235 |
| CAP. II.— <i>El agnosticismo fideísta de Occam</i> ... ..  | 242 |
| § 1. Esbozo de la epistemología de Occam ... ..            | 243 |
| § 2. Consecuencias destructoras y agnósticas ... ..        | 254 |

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. III.— <i>La doble fuente de antinomias legada a la filosofía moderna por el occamismo</i> ... .. | 267 |
| § 1. La difusión del Nominalismo ... ..                                                               | 267 |
| § 2. Primera fuente de antinomias: la relación de la sensibilidad y el entendimiento ... ..           | 270 |
| § 3. Segunda fuente de antinomias: la relación del entendimiento y la razón ... ..                    | 272 |
| CONCLUSIONES GENERALES DEL CUADERNO I ... ..                                                          | 276 |
| Indice de nombres propios ... ..                                                                      | 285 |
| Indice de materias ... ..                                                                             | 288 |

## BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Director: ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

Signos convencionales: \* = en prensa; \*\* = en preparación

1. Jacques Leclercq:  
*Las grandes líneas de la filosofía moral*. 524 págs. 110 ptas.
  2. Mariano Yela:  
*Psicología de las aptitudes. El análisis factorial y las funciones del alma*. 262 págs. 80 ptas.
  3. Louis de Raeymaeker:  
*Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. 536 págs. 110 ptas.
  4. Louis de Raeymaeker:  
*Introducción a la Filosofía*. 368 págs. 90 ptas.
  5. Fernand van Steenberghen:  
*Epistemología*. 344 págs. 80 ptas.
  6. Fernand Renoirte:  
*Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*. 274 págs. 70 ptas.
  7. Angel González Alvarez:  
*Manual de historia de la filosofía*. 2 vols. 240 ptas.
  8. Fernand van Steenberghen:  
*Ontología*. 320 págs. 80 ptas.
  9. Alois Dempf:  
*Metafísica de la Edad Media*. 290 págs. 75 ptas.
  10. J. Maréchal:  
*El punto de partida de la metafísica*. 290 págs. 75 ptas.
- Wilhelm Capelle:  
*Historia de la filosofía griega*. \*
- Etienne Gilson:  
*La filosofía en la Edad Media*. \*

- Edgar de Bruyne:  
*Estudios de estética medieval.* \*\*
- Alois Dempf:  
*La ética de la Edad Media.* \*\*
- Philipp Lersch:  
*El hombre en la actualidad.* \*\*
- José María Rubert Candau:  
*El sentido último de la vida.* \*\*
- Alois Dempf:  
*La concepción del mundo en la Edad Media.* \*\*
- Theodor Steinbüchel:  
*Los fundamentos filosóficos de la moral católica.* \*\*
- Luis Cencillo:  
*Experiencia profunda del ser.* \*\*
- Claude Tresmontant:  
*Estudios de metafísica bíblica.* \*\*
- Angel Amor Ruibal:  
*Los problemas fundamentales de la filosofía del dogma.* \*\*
- Luis Rey Altuna:  
*La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos.* \*\*
- Jean Roger:  
*El pensamiento filosófico de Asia.* \*\*
- José de Ercilla:  
*De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista.* \*\*
- Joseph Bernhart:  
*De profundis.* \*\*
- Charles de Koninck:  
*Notas sobre el materialismo.* \*\*

## MANUALES UNIVERSITARIOS

1. Régis Jolivet:  
*Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre.* 2.<sup>a</sup> edición aumentada. 440 págs. 80 ptas.
2. Régis Jolivet:  
*Introducción a Kierkegaard.* 336 págs. y 6 grabados. 60 ptas.
3. Vicente García de Diego:  
*Gramática histórica española.* 428 págs. 90 ptas.
4. M. P. Nilsson:  
*Historia de la religión griega.* 240 págs. 60 ptas.
5. Joseph Lenz:  
*El moderno existencialismo alemán y francés.* 326 págs. 80 ptas.
6. José Todolí:  
*Filosofía de la religión.* 570 págs. 100 ptas.

7. Victor White:  
*Dios y el inconsciente.* 386 págs. 90 ptas.
8. Luis Díez del Corral:  
*La función del mito clásico en la literatura contemporánea.* 250 páginas. 66 ptas.

## OBRAS DE LITERATURA

- Charles Moeller:  
*Literatura del siglo XX y cristianismo.*  
Vol. I. *El silencio de Dios.* 570 págs. 7 láms. 120 ptas.  
Vol. II. *La fe en Jesucristo.* 416 págs. 4 láms. 100 ptas.  
Vol. III. *La esperanza humana.* 698 págs. 8 láms. 146 ptas.
- Pilar A. Sanjuán:  
*El ensayo hispánico. Estudio y Antología.* 412 págs. Tela. 100 ptas.
- Gaston Baty:  
*Dulcinea.* 168 págs. 10 ptas.
- Celia Viñas Olivella:  
*Estampas de la vida de Cervantes.* 174 págs. 25 ptas.

## BIBLIOTECA ROMANICA HISPANICA

Director: DAMASO ALONSO

### I.—TRATADOS Y MONOGRAFIAS

1. W. von Wartburg:  
*La fragmentación lingüística de la Rumania.* 194 págs. y 17 mapas. 70 ptas.
2. René Wellek y Austin Warren:  
*Teoría literaria.* 544 págs. 120 ptas.
3. Wolfgang Kayser:  
*Interpretación y análisis de la obra literaria.* (En reimpresión.)
4. E. Allison Peers:  
*Historia del movimiento romántico español.* 2 vols. de 550 y 708 páginas. 200 ptas.
5. Amado Alonso:  
*De la pronunciación medieval a la moderna en español.* Vol. I, 452 páginas. 110 ptas.
6. Helmut Hatzfeld:  
*Bibliografía crítica de la nueva estilística aplicada a las literaturas románicas.* 662 págs. 130 ptas.
7. Fredrick H. Jungemann:  
*La teoría del sustrato y los dialectos hispano-romances y gascones.* 456 págs. 110 ptas.

8. Stanley T. Williams:  
*La huella española en la literatura norteamericana.* 2 vols. 300 ptas.
- René Wellek:  
*Historia de la crítica moderna.* \*

## II.—ESTUDIOS Y ENSAYOS

1. Dámaso Alonso:  
*Poesía española. (Ensayo de métodos y límites estilísticos.)* 3.<sup>a</sup> edición. 672 págs. 150 ptas.
2. Amado Alonso:  
*Estudios lingüísticos. Temas españoles.* 2.<sup>a</sup> edición. 348 págs. 90 ptas.
3. Dámaso Alonso y Carlos Bousoño:  
*Seis calas en la expresión literaria española. (Prosa-Poesía-Teatro.)* 2.<sup>a</sup> edición aumentada y corregida. 366 págs. 90 ptas.
4. Vicente García de Diego:  
*Lecciones de lingüística española.* 232 págs. 50 ptas.
5. Joaquín Casaldueño:  
*Vida y obra de Galdós.* 276 págs. 60 ptas.
6. Dámaso Alonso:  
*Poetas españoles contemporáneos. (En reimpresión.)*
7. Carlos Bousoño:  
*Teoría de la expresión poética. (Hacia una explicación del fenómeno lírico a través de textos españoles.)* 2.<sup>a</sup> edición ampliada. 354 páginas. 90 ptas.
8. Martín de Riquer:  
*Los cantares de gesta franceses. (Sus problemas. Su relación con España.)* 410 págs. 90 ptas.
9. Ramón Menéndez Pidal:  
*Toponimia prerrománica hispana.* 316 págs. y 3 mapas. 90 ptas.
10. Carlos Clavería:  
*Temas de Unamuno.* 157 págs. 40 ptas.
11. Luis Alberto Sánchez:  
*Proceso y contenido de la novela hispano-americana.* 666 págs. 120 pesetas.
12. Amado Alonso:  
*Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos.* 448 págs. 90 ptas.
13. Diego Catalán:  
*Poema de Alfonso XI. (Fuentes, dialecto, estilo.)* 146 págs. 40 ptas.
14. E. von Richthofen:  
*Estudios épicos medievales.* 352 págs. 90 ptas.
15. José María Valverde:  
*Guillermo de Humboldt y la Filosofía del lenguaje. (Agotado.)*
16. Helmut Hatzfeld:  
*Estudios literarios sobre mística española.* 408 págs. 90 ptas.
17. Amado Alonso:  
*Materia y forma en poesía.* 474 págs. 110 ptas.
18. Dámaso Alonso:  
*Estudios y ensayos gongorinos.* 600 págs. y 12 láms. 130 ptas.
19. Leo Spitzer:  
*Lingüística e historia literaria.* 366 págs. 90 ptas.
20. Alonso Zamora:  
*Las sonatas de Valle Inclán.* 200 págs. 50 ptas.
21. Ramón de Zubiría:  
*La poesía de Antonio Machado. (Agotado.)*
22. Diego Catalán:  
*La escuela lingüística española y su concepción del lenguaje.* 172 páginas. 50 ptas.
23. Jaroslaw M. Flys:  
*El lenguaje poético de Federico García Lorca.* 246 págs. 70 ptas.
24. Vicente Gaos:  
*La Poética de Campoamor.* 160 págs. 40 ptas.
25. Ricardo Carballo Calero:  
*Aportaciones a la literatura gallega contemporánea.* 228 págs. 60 ptas.
26. José Ares Montes:  
*Góngora y la poesía portuguesa del siglo XVII.* 498 págs. 110 ptas.
27. Carlos Bousoño:  
*La poesía de Vicente Aleixandre.* 422 págs. 5 láms. 100 ptas.
28. Gonzalo Sobejano:  
*El epíteto en la lírica española.* 504 págs. 110 ptas.
29. Dámaso Alonso:  
*Menéndez Pelayo, crítico literario. (Las palinodias de don Marcelino.)* 120 págs. 30 ptas.
30. Raúl Silva Castro:  
*Rubén Darío a los veinte años.* 298 págs. 4 láms. 70 ptas.
31. Graciela Palau de Nemes:  
*Vida y obra de Juan Ramón Jiménez.* 418 págs. 21 láms. 100 ptas.
32. José F. Montesinos:  
*Valera o la ficción libre. Ensayo de interpretación de una anomalía literaria.* 240 págs. 66 ptas.
33. Luis Alberto Sánchez:  
*Escritores representativos de América.* 2 vols. 160 ptas.
34. Eugenio Asensio:  
*Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media.* 290 págs. 75 ptas.
35. Daniel Poyán Díaz:  
*Enrique Gaspar. (Medio siglo de teatro español.)* 2 vols. 160 ptas.
36. José Luis Varela:  
*Poesía y restauración cultural de Galicia en el siglo XIX.*



37. Dámaso Alonso:  
*De los siglos oscuros al de Oro. (Notas y artículos a través de 700 años de letras españolas.)*
38. Dámaso Alonso:  
*Del Siglo de Oro a estos años inciertos. (Notas y artículos a través de 350 años de letras españolas.)*
- Eugenio G. Nora:  
*La novela española contemporánea. \**
- José Pedro Díaz:  
*Gustavo Adolfo Bécquer. Vida y poesía. \**
- Adolfo Salazar:  
*La música en Cervantes y otros ensayos sobre literatura y música. \**
- José Sánchez:  
*Academias literarias del Siglo de Oro español. \**
- Dámaso Alonso:  
*España y la novela. \*\**
- Emilio Carilla:  
*El Romanticismo en la América Hispánica. \*\**
- Juan Eduardo Cirlot:  
*La poesía del siglo XX. \*\**
- Rafael Ferreres:  
*Historia de la métrica. \*\**
- Arnald Steiger:  
*Estudios alfonsíes. \*\**
- Daniel Devoto:  
*Berceo, García Lorca. Dos estudios de poesía española. \*\**
- Christoph Eich:  
*Federico García Lorca, poeta de la intensidad. \*\**

### III.—MANUALES

1. Emilio Alarcos Llorach:  
*Fonología española. 2.<sup>a</sup> edición aumentada. 234 págs. 50 ptas.*
2. Samuel Gili Gaya:  
*Elementos de Fonética general. 2.<sup>a</sup> edición aumentada. 208 páginas. 50 ptas.*
3. Emilio Alarcos Llorach:  
*Gramática estructural. 132 págs. 30 ptas.*
4. Francisco López Estrada:  
*Introducción a la Literatura medieval española. 178 págs. 40 ptas.*
5. Francisco de B. Moll:  
*Gramática histórica catalana. 450 págs. 100 ptas.*
6. Fernando Lázaro Carreter:  
*Diccionario de términos filológicos. 368 págs. 80 ptas.*
7. Manuel Alvar:  
*El dialecto aragonés. 404 págs. y 20 mapas. 110 ptas.*

- Pilar Vázquez Cuesta y María Albertina Mendes da Luz:  
*Gramática portuguesa. \**
- Alonso Zamora:  
*Dialectología española. \*\**
- Rafael de Balbín Lucas:  
*Manual de Estilística española. \*\**
- Manuel Sanchís Guarnier:  
*Geografía lingüística. \*\**
- Salvador Fernández:  
*Diccionario de usos del español moderno. \*\**
- Emilio Alarcos Llorach:  
*Morfología histórica española. \*\**
- Diego Catalán:  
*Fonética histórica española. \*\**

### VI.—ANTOLOGIA HISPANICA

1. Carmen Laforet:  
*Mis páginas mejores. 258 págs. 50 ptas.*
  2. Julio Camba:  
*Mis páginas mejores. 260 págs. 50 ptas.*
  3. Dámaso Alonso y José Manuel Blecua:  
*Antología de la poesía española. Vol. I. Poesía de tipo tradicional. LXXXVIII + 258 págs. 60 ptas.*
  4. Camilo José Cela:  
*Mis páginas preferidas. 414 págs. 70 ptas.*
  5. Wenceslao Fernández Flórez:  
*Mis páginas mejores. 276 págs. 50 ptas.*
  6. Vicente Aleixandre:  
*Mis poemas mejores. 208 págs. 45 ptas.*
  7. Ramón Menéndez Pidal:  
*Mis páginas preferidas. Temas literarios. 372 págs. 70 ptas.*
  8. Ramón Menéndez Pidal:  
*Mis páginas preferidas. Temas lingüísticos e históricos. 328 páginas. 70 ptas.*
  9. José M. Blecua:  
*Floresta lírica española. 604 págs. 100 ptas.*
  10. Ramón Gómez de la Serna:  
*Mis mejores páginas literarias. 246 págs. 60 ptas.*
- Pedro Laín Entralgo:  
*Mis páginas mejores. \**
- José Luis Cano:  
*Antología de la nueva poesía española. \**
- Juan Ramón Jiménez:  
*Mis páginas mejores. \**

