

Lecturas medievales de la Metafísica de Aristóteles: Teo-ontología, ciencia trascendente y *ciencia povera* [J. Grondin, «Metafísicas y Teología en la Edad Media» en *Introducción a la Metafísica*]

Teo-ontología (T. de Aquino):

Unificación onto-teológica de la Metafísica de Aristóteles: es ciencia de un género (*ens commune*) y de sus principios (entes teológicos) (*Proemio al Coment. de la Met.*).

Los **textos del apartado c)**, centrados en la *ordinatio* de la Metafísica o Filosofía primera a la Teología, suponen una lectura de Arist., *Met.*, I 2 y VI 1.

Super Boethium, qu. 2, a. 2: El carácter científico de la ciencia de lo divino y la doble manera de considerar su conocimiento (cfr. *STh.*, qu 12 «Cómo conocemos a Dios», a. 1).

-La ciencia de lo divino cumple la razón esencial de la ciencia: no presupone una intuición, sino que procede deductivamente.

-El conocimiento de lo divino se considera de dos maneras: a) *ex parte nostra*, desde lo creado y el sentido y b) *ex natura ipsorum*, en el modo en que conocen Dios y los beatos.

Así, habrá una doble ciencia de lo divino: con arreglo al modo en que conocemos (Filosofía primera) y con arreglo al modo de las mismas cosas divinas.

Por encontrarnos *in statu viae* no alcanzamos un conocimiento del segundo tipo, pero podemos servirnos de la fe infundida en nosotros para penetrar en esa verdad *propter se ipsa*.

ScG, I, 1, 1-4: sentido del adjetivo «arquitectónico» a propósito del saber. Tiene la *arché* de un saber el que contempla su *fin*.

Algunas ciencias son sabias con respecto a otras, por conocer las primeras cuál es el fin de las segundas.

Pero, *en términos absolutos*, sabio es quien tiene como objeto de reflexión el fin del universo, principio de todo.

El *sabio* dispone, pues, de un *acceso privilegiado a la Creación*.

El *fin último* de cada cosa es el que contempla su *autor* o *motor*. El primer autor o motor del *universo* es una *inteligencia*, luego su fin último no puede ser sino *el bien de la inteligencia*, a saber, la *verdad*. Al dedicarse a contemplarla, el sabio no hace sino imitar el proceder divino y acercarse a Él (*Introd. al Cristianismo* de Ratzinger y S. Francisco de Asís y T. de Aquino de Chesterton).

ScG, III, 25, nº 2063: la doble *ordinatio*.

En primer lugar, todas las ciencias están sometidas a la ciencia preceptiva y arquitectónica (quien fabrica la nave tiene como fin su pilotaje; quien fabrica la flauta su interpretación):

de este modo se relaciona la Filosofía primera con las otras ciencias especulativas (física, metafísica y teología natural).

En segundo lugar, la misma Filosofía primera está ordenada en su totalidad al conocimiento de Dios como su fin último. Por ello se la llama ciencia divina.

El desdoblamiento de la Teología, como Filosofía primera de los antiguos, en dos ciencias.

***STh.*, I, qu. 1: ¿Qué es la *doctrina sacra*?**

a.1 **Una ciencia de la salvación.** Es determinante para la salvación humana que aparte de las ciencias filosóficas hubiera **una ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina**: Dios es el fin al que se dirige el hombre, pero excede la comprensión de la razón.

a. 2 La **excelencia deductiva de las ciencias**: *algunas* deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural;

otras deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes sólo en virtud de una luz superior: así se relaciona la perspectiva con la geometría o la música con la aritmética.

Como la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los que le proporciona Dios mediante la revelación.

a. 5 **Superioridad con respecto a las otras ciencias**: tanto por la certeza que contiene como por la dignidad de la materia.

Ad 2. Si toma algo de las disciplinas filosóficas, lo hace para explicar mejor aquello de lo que esta ciencia trata. Recurre a ellas como el arquitecto se sirve de los proveedores o lo civil de lo militar, por condescendencia hacia la debilidad de nuestro entendimiento.

a.6 La doctrina sagrada es **sabiduría en grado sumo**: tiene por referencia la causa suprema de todo el universo, no sólo por lo que de Él puede conocerse a partir de lo creado, sino por lo que ha dado a conocer de sí mediante la revelación.

a.7 **Dios es el sujeto de esta ciencia**, porque todo lo hace teniendo su mirada puesta en Él, directamente o como principio y fin. Sus principios son los artículos de fe.

a.8 **Modo de argumentación**: tiene que haber algún punto de acuerdo con el interlocutor (se discute con el hereje sobre un artículo de fe aduciendo otro), como hace la metafísica. Si este punto de encuentro no se da, no se discute con el otro, pero se pueden resolver los problemas que plantea.

***Scientia transcendens* (Duns Escoto) [O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*]**

Conocimiento y ser en Duns Escoto: la fragilidad cognoscitiva del entendimiento humano.

-Cognitio naturalis/cognitio supranaturalis (Ord., Prol., parte I, qu. única, n 57).

-Debe distinguirse entre **el entendimiento en tanto que naturaleza** (facultad de penetración intelectual) y **en tanto que estado** (debido a su unión con un órgano corporal el intelecto está debilitado, debe recurrir a imágenes).

Para Tomás *el hombre es un ser de frontera*: La doble vección del entendimiento, ni meramente receptivo ni plenamente intuitivo, da razón, en palabras del teólogo K. Rahner, de la peculiaridad de nuestro entendimiento, dispuesto en una posición intermedia entre lo puramente inteligible y lo enteramente opaco al conocer, demasiado privado de inteligencia para intuir inmediatamente la verdad de las cosas, pero suficientemente equipado para responsabilizarse de la verdad, restringida y concreta, que él mismo produce y evalúa:

«Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su «en sí» «falta de espíritu», sino el mundo —él mismo— como conformado por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el mismo hombre. [...]

El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum* (K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963, III parte, § 4, pp. 386-387).

Esta imagen del hombre como horizonte de demarcación del eje inteligible y del sensible procede de una clara lectura neoplatónica, que Tomás de Aquino concilia con el pensamiento aristotélico: «*Se dice que el alma humana es como el horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo*» (*S.c.G.*, II qu. 68).

Vd. STh., I, qu. 3, a. 1: el conocimiento de Dios está impreso en nuestra naturaleza, pero no lo conocemos con arreglo a lo primero según su naturaleza, sino por relación a nosotros (*vd.* O. González de Cardedal, *Teología y antropología* y J. Maritain, *Les degrés du savoir*: demostrar la existencia de Dios no es someterlo a nuestros cálculos especulativos. El proceder por el que la razón demuestra que Dios existe sitúa a la razón en una actitud de adoración natural y admiración inteligente).

-Elabora un auténtico **mapa del ser**, articulado en un «juego de inclusiones» (P. Vignaux), dotado de una doble orientación:

a) eje horizontal: determinaciones por predicación cualitativa, incluye virtualmente pasiones.

b) eje vertical: determinaciones por predicación quiditativa.

El ser no es sólo *común* a todo lo que es, sino que encierra *virtualmente* las determinaciones bajo las que cabe estudiar a todos los entes.

Ord., I, dist. 3, 137:

«[A]firmo que el primer objeto de nuestro entendimiento es **el ente**, porque en él se encuentra una **doble primacía, de comunidad y virtualidad**, habida cuenta de que todo lo que es inteligible por sí mismo, o bien incluye esencialmente la razón de ente, o bien está contenido virtualmente o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente. En efecto, todos los géneros, las especies, los individuos, todas las partes esenciales de los géneros incluso el ente increado, todos incluyen quiditativamente el ente; y todas las diferencias últimas están incluidas esencialmente en algunos de ellos, y todas las pasiones del ente están incluidas virtualmente en el ente y sus inferiores».

En la tradición aviceniana, sólo el ser en cuanto ser, no Dios ni los ángeles, puede ser el objeto primero de la Metafísica, que es *condición de posibilidad* de las demás ciencias.

Todo enunciado apofántico se funda en la pre-comprensión del ser del ente.

El sujeto primero de la Metafísica es el concepto *unívoco* de ente.

Ord., I, 3, 26:

«Todo entendimiento seguro de un concepto y dudoso de otros posee un concepto del que está cierto, distinto de los conceptos de los que duda [...]. Pero el entendimiento [...] puede estar cierto respecto a que Dios es ser, dudando al mismo tiempo de que sea un ser finito o infinito, creado o increado; pues el concepto de ser a propósito de Dios es distinto del concepto de ser esto o aquello; de por sí no es ni lo uno ni lo otro, pero está incluido en lo uno y en lo otro. Es, por tanto, unívoco»

Los sujetos segundos de la Metafísica son las *passiones* del ente, conceptos reales, procedentes de una operación intelectual, pero que significan una realidad existente (Ord., I, 8, n. 114).

La ampliación del mapa transcendental es el siguiente:

- a) el *ente*: concepto más simple, distinto, común, fundamento del conocimiento del resto de cosas por un mecanismo de inclusiones (indiferente a Dios y la criatura).
- b) *passiones convertibiles* con el ente en cuanto tal: uno, verdadero, bien añaden al ente una diferencia cualitativa inmediata (neutros, pero dotado de un añadido cualitativo mínimo e inmediato).
- c) *passiones disjunctivae*, directamente inherentes al ente o a sus *passiones convertibiles*: infinito/finito; necesario/contingente (acercamiento al conocimiento de Dios por negación de las propiedades de la criatura).
- d) *perfecciones absolutas*, eminentemente predicables de Dios: omnisciencia, omnipotencia, sabiduría, voluntad (propiamente metafísicos).

La Metafísica como ciencia povera: de la inteligibilidad a la designación del mundo (Ockham) [S. Rábade, G. de Ockham y la filosofía del siglo XIV]

Rechazo de la posición aristotélico-tomista acerca de la *ciencia arquitectónica por la vía de la finalidad* y de la escotista por su *formalismo*: considerar que la verdad del mundo es el fin de la inteligencia divina comporta una restricción de posibilidades de esta inteligencia. Por ello, debe garantizarse la libertad divina, su transcendencia y todopoder con relación a la consistencia actual del mundo (rivalidad entre el creador y la creación).

Rábade enumera tres consecuencias de la tesis básica de Ockham: el primer artículo de fe es la verdad de la omnipotencia de Dios:

- a) *contingentismo ontológico*: desaparición de toda ley ontológica. Las cosas son así, pero podrían ser de otra manera.
- b) *escepticismo* con respecto al conocimiento humano: la intervención de Dios podría frustrar toda evidencia empírica.
- c) *voluntarismo* metafísico y moral.

-Corte abrupto entre el conocimiento (*fideísta*) de Dios y el conocimiento (*intuitivo*) de los singulares. No es posible la Teología como ciencia (necesitaríamos de experiencia directa de Dios), sino la fe.

La Teología no contiene proposiciones *per se notae*, sino artículos de fe que son proposiciones abstractas para el conocimiento que no remiten a un conocimiento intuitivo previo. Si así fuera, los infieles accederían a ellas, sin acompañar a ese asentimiento de un acto de fe.

Nuestro conocimiento de Dios procede de una adhesión de la voluntad (facultad por la que se distinguen los entes naturales de los racionales), mientras que el entendimiento ignora lo que es.

De la ciencia analógica a la certidumbre autoritaria de la fe. La fuente de toda verdad es la voluntad divina.

-*Inviabilidad de un conocimiento de Dios por las vías causales*: la experiencia nos muestra que los efectos particulares están causados por causas particulares (*Quodl.*, II, qu. 1).

-*Eliminación de la finalidad*: reservada a los entes dotados de inteligencia, en tanto que intención. Bien mirado, el término se opone al libre ejercicio de la voluntad.

-*Negación de la primacía de lo infinito para demostrar la existencia de Dios*: nuestra única concepción de infinito consiste en una colección indefinida de cosas individuales. Adolecemos de un concepto de infinito intensivo (*Quodl.*, VII).

-*Prohibición de la vía de la eminencia*, pues es relativa a una serie finita. Además, la función de un concepto no comporta la existencia del ser al que se refiere el concepto. Un concepto no basta para constituir verdad: habría que ponerlo en relación mediante un verbo con la cosa a la que se refiere. Lo V o F es la proposición.

-La única fuente de conocimiento cierto es la experiencia inmediata, el conocimiento intuitivo. Las ciencias no son conjuntos cerrados de proposiciones, siempre pueden añadirse otras.

Principio de economía metafísica (*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*) La sustancia singular

La sustancia primera designa al individuo real (*hoc aliquid*), pero la sustancia segunda no existe fuera del ánimo, es un *factum (quale quid)*. Aislamiento de las sustancias primeras y reducción del género, la diferencia y la especie a universales.

Valor utilitario de la cópula

El verbo *esse* puede funcionar como predicado verbal, como en «Sócrates es», en el que *esse* es sinónimo de existencia o posibilidad de existir. Pero también puede predicar una cualidad, como en «Sócrates es blanco», donde el verbo ser no tiene más que un valor utilitario, por cuanto permite enlazar un sujeto y un predicado.

Frente a la distinción tomista entre el ser y la esencia, Ockham reduce el ser a la existencia fáctica de una cosa. Se trata de una mera distinción verbal, pues ambos términos significan la misma cosa, si bien con un *officium* distinto: uno como *verbo* (expresa dependencia del predicado con respecto del sujeto como su causa) y el otro como *nombre* (*Com. Sent.*, I, dist. XXXVI). Cuando la cópula aparece más como elemento relacional que como establecimiento de una comprensión del ente, *la cópula se ha vuelto inútil, precisamente a fuerza de buscar su utilidad* (M. Bastit).

De la *species* a la *suppositio*: de los principios de inteligibilidad de las cosas a las condiciones de su designación

-Rechazo de todas las formas de abstracción para alcanzar las cosas concebidas empíricamente: el proceso de conocimiento debe retrotraerse al contacto directo con la cosa. De la captación de la esencia de las cosas a la emisión de signos que la designan.

-Préstamo de la distinción escotista entre un *conocimiento intuitivo* y un *conocimiento abstractivo* (*In Sent.*, I, Prol., qu. 1). Destrucción de la función de la *species* en la teoría ockhamiana del conocimiento: el conocimiento no acontece al captar el ánimo la forma presente en la cosa, esto es, su inteligibilidad, de donde surge la *species*. La *species* es una entidad inútil, sobrante, para Ockham, al estar la cosa en contacto directo con el entendimiento.

In I, dist. 27, qu. 2:

«Digo que la especie no debe ponerse de ningún modo en el entendimiento, porque no debe ponerse nunca una pluralidad sin necesidad».

In II, qu. 15:

«Para tener conocimiento intuitivo no es menester poner nada además del entendimiento y la cosa conocida una especie. Esto se prueba porque es inútil que llegue a ser por varios lo que puede llegar a ser a través de pocos; pero mediante el entendimiento y la cosa visualizada sin ninguna especie puede alcanzarse el conocimiento intuitivo».

El conocimiento debe reducirse al entendimiento y la presencia inmediata del objeto, que influye sobre el primero: *intellectus est similitudo objecti* (*In II*, qu. 15).

«No es conocimiento de este objeto porque sea asimilación de él, sino porque está causado por él. Para Ockham no tiene razón de ser más semejante al fuego el calor del agua, de lo que el conocimiento lo es al objeto real» (Rábade, p. 103). *Cfr.* ej. aristotélico de la acción del fuego frente a la de los obreros y el arquitecto, *Met.*, A 1.

El proceso de abstracción no redundando en ninguna captación de inteligibilidad: la cosa individual es captable como tal, es exacta en sí misma (*In Sent.*, II, qu. 13). El concepto no recoge la comprensión de la cosa, sino que es su designación, su *suppositio*.

La abstracción no alumbra ningún nuevo objeto de conocimiento que no se haya dado anteriormente, sino que abre una nueva actitud del sujeto frente al objeto previamente conocido por la intuición.

Naturalización del proceso de causación de los universales (dynamismo oculto del alma):

- 1) *causantur naturaliter.*
- 2) *occulte operatur.*
- 3) *sine omni activitate intellectus et voluntatis.*

Tipos de universales [vd. Sánchez Ferlosio, Comentarios al informe de J. Itard, el lenguaje de acción del hombre, pp. 160-161]

Universales arbitrarios: resultantes de la convención, que mediante un signo se refiere a una multiplicidad de cosas.

Universales naturales: sin ser el producto de la convención humana, designan una pluralidad.

Esta distinción no afecta a la naturaleza del concepto universal, que sigue siendo en ambos casos signo de una pluralidad de individuos, sin implicar la más mínima comprensión (*Summa Logica*, I, cap. I).

Distinción entre *signos categoremáticos*, de contenido determinado

Pueden ser *absolutos* (se refieren al contacto directo con la cosa) o *connotativos* (significan la cosa in oblicuo).

y *sincategoremáticos*, que no dicen al ánimo nada determinado.

El lenguaje no custodia el ser de los entes (no los representa al atrapar su sentido), sino que se edifica sobre las cosas individuales, en su aspecto más sensible, contingente y perecedero, pasa a estar dotado de valor simbólico, no representativo. Ya no será posible afirmar que nadie siente a Calias, sino a un hombre que es Calias (*Anal. post.*, II 19).

***Summa Logicae*, I, cap. 14** (comentario de Rábade, pp. 124 ss.):

-La propiedad de la palabra de significar muchas cosas es el fundamento de la predicabilidad.

-La lógica debe lograr un sistema de signos flexibles y manejables representativos de las realidades existentes (Lógica terminista).

- a) hay *conocimiento intelectual del singular*: la materia no es obstáculo para el conocer.
- b) El primer conocimiento del singular es *intuitivo*.
- c) El singular es *lo primero* que se conoce.

Ser e inteligibilidad (Gilson, *El tomismo*, parte II, caps. VI y VII):

Duns Escoto señala la debilidad y fragilidad del entendimiento humano para conocer a Dios de modo adecuado.

Ockham sanciona la sospecha de Duns de la mano de la reducción del entendimiento a la captación de lo singular.

T. de Aquino encuentra en el modo de conocer del hombre un magnífico cauce de acercamiento a Dios y el sentido de la Creación: la posición intermedia del entendimiento humano convierte a la *quiddidad* (naturaleza existente en una materia corpórea particular) en su único objeto adecuado.

Conocimiento: finitud y mediación. Los objetos del conocimiento humano comportan un elemento universal e inteligible combinado con un elemento particular y material. El entendimiento agente escinde los dos elementos, proporcionando al posible, mediante la abstracción, lo inteligible y universal que había en lo particular.

La **operación del entendimiento agente** no es sólo separadora, sino «**productora de inteligibilidad**»: abstrae de los fantasmas la especie sensible, dando a ver al entendimiento posible lo que los fantasmas representaban.

El alma conoce primero su objeto, después su operación y más tarde su propia naturaleza: **mediante la salida previa al mundo** (*De anima*, III, ad. 4). No hay aprehensión directa e inmediata de lo inteligible para ella.

La idea de especie da nombre a la capacidad humana para abrirse al mundo y comprenderlo sin tener que asimilarse a él, expresa un modo de ser consistente en conocer y cuyo conocer incrementa su ser: **la especie no es otro ser**, no multiplica los entes, más bien **expone otro modo de ser los entes a la luz del entendimiento humano**, a la luz de la reflexión.

Si las especies fueran algo distinto de las formas que significan, nuestro conocimiento sería inmanente, como sostiene Ockham, y se referiría a las especies mismas: **la especie no es lo conocido, sino aquello por medio de lo cual conocemos**.

La verdad como *adaequatio rei et intellectus*: sólo desde el espacio de juego abierto por un entendimiento atento a lo que le rodea, con cuidado por lo circundante, tiene sentido preguntarse por la verdad (*De veritate*, qu. 1, a. 3).

De ver., qu. 1, a. 9: El entendimiento tiene acceso a su capacidad de llegar a ser otras cosas mediante la representación: es un **espacio de mostración, cuyo mecanismo interno y condiciones de posibilidad puede explicitar mediante intenciones de segundo grado**, esto es, mediante la reflexión. **Con ello, no se separa del único conocimiento posible, sino que lo completa, regula y corrige**.

A diferencia de la **depuración poverella ockhamista, la posición tomista es sintética y progresiva**: el entendimiento humano no lo puede todo, pero es capaz de encontrar las razones por las que acierta y yerra, puede llegar a ser su mejor custodio y guía, sin necesidad de encontrar tutores externos ni de cortar toda relación entre conocimiento y fe.

I. LO UNIVERSAL Y LO PRIMERO EN LA CIENCIA DEL SER DE ARISTÓTELES

a) *Saber universal y saberes particulares: la ciencia del ente en cuanto ente y la insuficiencia teórica de las ciencias particulares.*

Aristóteles, *Metafísica*, IV 1, 1003 a20-32:

«Hay cierto saber y entender que considera el ser en cuanto ser [*tò ón hêi ón*] y lo que para él rige de antemano según él mismo [*tà hupàrchonta kath'autò*]. Este saber no es el mismo que ninguno de los que se manifiestan como saberes por lo que se refiere a una parte; pues ninguno de los demás saberes investiga de modo general acerca del ser en cuanto ser, sino que, habiendo recortado alguna parte, consideran lo que acontece por lo que se refiere a ella, como las matemáticas.

Puesto que buscamos los principios [*archai*] y las causas [*aitiai*] supremos, es claro que los tales principios y causas necesariamente son los principios y causas de una cierta presencia (=de un cierto salir a la luz; *phúseós tinos*) según ella misma. Así pues, si también los que buscaban los elementos de lo ente buscaban esos principios es preciso que también los tales elementos sean los elementos del ser no por coincidencia, sino del ser en cuanto ser; por lo cual es preciso también para nosotros alcanzar las causas primeras del ser en cuanto ser» (Traducción de F. Martínez Marzoa, texto recogido en *Historia de la Filosofía*, vol. I, Madrid, Istmo, 1973).

Aristóteles, *Metafísica*, VI 1, 1025 b1-17:

«Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios [*archai*] y elementos [*stoicheia*] y causas [*aitia*] de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva [*epistème dianoetikè*], o que participe en alguna medida del pensar discursivo [*dianoia*], se ocupa de causas y de principios más exactos [*akribestéras*] y sencillos [*haploustéras*]. Ahora bien, todas estas <ciencias>, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan explicación alguna acerca de *qué-es* [*toú ti estin*], sino que tomándolo como punto de partida —unas, tras exponerlo a la percepción sensible [*aisthéseis*]; otras, asumiendo el *qué-es* [*tò ti estin*] como hipótesis [*d'hupóthesin*]— demuestran [*apodeiknúousin*], con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos [*tà kath'hautà hupàrchonta*], al género de que se ocupan.

Por lo cual es evidente que de tal tipo de inducción [*ek toiaútes epagogés*] no resulta una demostración de la entidad/sustancia [*apódeixis ousías*], es decir, de *qué es* [*toú ti estin*], sino que el modo de exponerlo es otro.

Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan: y es que corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el *qué-es* [*tò ti estin*] y *si es* o existe [*ei éstin*]]» (traducción de T. Calvo, publicada en la edición de la *Metafísica* de Aristóteles en Gredos, 1998¹).

¹ Si no se indica algo distinto, todos los textos procedentes de la *Metafísica* de Aristóteles aparecen en la traducción de T. Calvo, con alguna modificación parcial de la profesora.

b) *El saber, la verdad y lo divino.*

Aristóteles, *Metafísica*, XI 7, 1064 a30-1064 b5:

«Por otra parte, puesto que hay una ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado*, ha de mirarse si ésta se identifica, acaso, con la física, o si, más bien, es distinta. Ciertamente, la física trata de las cosas que tienen en ellas mismas un principio de movimiento, mientras que la matemática, a su vez, es <ciencia> teórica acerca de cosas que tienen permanencia, pero no existencia separada. Por tanto, alguna distinta de estas dos ciencias se ocupa de lo que es separado e inmóvil, si es que hay alguna entidad tal, quiero decir, separada e inmóvil, algo que tratamos de demostrar. Y si, entre las cosas que son, existe una naturaleza tal, allí estará también seguramente lo divino, y ella será principio primero y supremo. Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias teoréticas: Física, Matemáticas, Teología. Ahora bien, el mejor género <de ciencia> es el de las teoréticas, y de éstas lo es la última citada, ya que se ocupa de la más excelsa de las cosas que son, y cada una <de las ciencias> es mejor o peor según sea lo que es propio de su conocimiento».

Aristóteles, *Metafísica*, I 2, 982 a8-982 b11 y 983 a5-12:

«En primer lugar, solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible [*epístasthai pánta tòn sophòn hos endéchetai*], sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular [*mè kath'békaston échonta epistémen autón*]. Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). Además y respecto de todas las ciencias, que es más sabio el que es más exacto en el conocimiento de las causas y más capaz de enseñarlas. Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante [*archikóteran*] es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.

Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal [*tò mèn pánta epístasthai tò málista échonti tèn kathólou epistémen anankaíon hupárchein*] (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas [*hoítos gàr oíde pos pánta tà hupokeímena*]). Y, sin duda, lo universal en grado sumo [*tà málista kathólou*] es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). [...] Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. Así, pues, por todo lo dicho, el nombre buscado corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas [*tòn próton archôn kai aitiôn*] y, desde luego, el bien [*tagathòn*] y «aquello para lo cual» [*tò hoû béneka*] son una de las causas. [...]

Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y, ciertamente, todas las demás <ciencias> serán más necesarias que ellas, pero ninguna es mejor».

Aristóteles, *Metafísica*, II 1, 993 b19-32:

«Por lo demás, es correcto que la Filosofía se denomine «ciencia de la verdad» [*episteme tês alētheías*]. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno <que hay en ellas>, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo, el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas). Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores <a ella>. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, <tales principios> no son verdaderos a veces, ni a causa alguna de su ser; más bien, ellos <son causa del ser> de las demás cosas). Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser».

Aristóteles, *Metafísica*, VI 1, 1026 a22-32:

«Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la <matemática> general es común a todas ellas). Así, pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo, por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es».

c) *La patencia de los primeros principios y causas: la inteligencia [noûs] y la experiencia filosófica.*

Aristóteles, *Met.*, I 1, 980 a21-27, 981 b9 y 981 b25-982 a2:

«Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. [...]

[L]a experiencia [*empeiría*] se genera en los hombres a partir de la memoria [*mnéme*]; en efecto, una multitud de recuerdos de un mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia [*miás empeirías dínamin*].

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia [*epistéme*] y el arte [*téchne*] resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia, al azar. El arte [*téchne*], a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia [*ek pollôn tês empeirías ennoemáton*] resulta una única idea general acerca de los casos semejantes [*mía kathólou génetai perì tón homoíon hupólepsis*]. En efecto, el tener la idea [*hupólepsis*] de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a

todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico [*tò d'bólí pásí toís toioísde kat'édos hèn aphoristhéis*], les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual [*tón kath'hékaston*], mientras que el arte lo es de los generales [*tón kathólou*], y las acciones y producciones se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho [*tò bótí*], pero no el porqué [*dióti*], mientras que los otros conocen el porqué, la causa [*aitían*]. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima y saben más, y son más sabios que los obreros manuales; porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte, <los consideramos> como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Con que no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar [*tò dúnasthai didáskein*] es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: <los que poseen aquél> son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar. [...]».

En la *Ética* está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás <conocimientos> del mismo género; la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: <mostrar> cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Con que, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las productivas.

Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 19, 99 b32-100 b17, trad. M. Candel:

«[E]s necesario poseer una facultad [*dúnamis*] <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir [*dúnamin súmphuton kritikén*], que se llama sensación [*áisthesis*]; pero, estando la sensación <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo surge ya una distinción [*diaphorá*], de modo que en algunos surge un concepto [*lógos*] a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.

Así, pues, de la sensación [*aísthēsis*] surge la memoria [*mnēme*], como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia [*empeiria*]; pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma [*ek pantōs erēmēantos toū kathólou en tēi psuchēi*], <como> lo uno cabe la pluralidad [*toū henōs parà tà pollá*], que, como uno, se halla idéntico [*tò autó*] en todas aquellas cosas, <surge el> principio [*archē*] del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si del ente, <principio> de la ciencia.

Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos/ni esos estados [*béxeis*] están presentes en nosotros de una manera distinta [*aphorisménai*], ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación [*apò aisthēseōs*], al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso [*dínasthai páschein toúto*]. [...] En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular [*aisthánetai tò kat'hékaston*], la sensación lo es de lo universal [*aísthēsis toū kathólou estín*], v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer los términos primeros por comprobación [*tà próta epagogēi gnōrízēsín*], pues así <es como> la sensación produce [*empoieí*] <en nosotros> lo universal.

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderos, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración [*apodéxeōs archē ouk apodéxis*], de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que <la ciencia> se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa».

Aristóteles, *Anal. pr.*, II 21, 67 a21-24:

«<Es> criticable el argumento del *Menón*, de que el aprendizaje es reminiscencia. En efecto, en modo alguno ocurre que se conozca de antemano lo singular, sino que el conocimiento de las cosas particulares se adquiere a la vez que <se realiza> la comprobación [*epagogé*], como si se reconocieran <las cosas>».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 1, 71 a-71b:

«Hay que decir seguramente que, antes de hacer una comprobación o de aceptar un razonamiento, se sabe ya en cierto sentido, y en otro sentido no. [...] Si no, surgiría la dificultad <planteada> en el *Menón*: en efecto, o no se aprenderá nada o se aprenderá lo que ya se sabe. [...] Pero nada impide (creo) que lo que se aprende sea posible, en cierta manera, saberlo y, en cierta manera, ignorarlo: pues lo absurdo no es que se sepa en cierta manera lo que se aprende, sino que se sepa que es así, v.g.: en el aspecto en que se aprende y del modo que se aprende».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 18, 81 a40-81 b9:

«Aprendemos por comprobación [*epagoge*] o por demostración, y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la comprobación, de las cuestiones particulares, pero es imposible contemplar [*theorêsai*] los universales si no es a través de la comprobación (puesto que, incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción, <sólo> será posible hacerlas cognoscibles mediante la comprobación de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas, <mediante la comprobación de> cada una en cuanto precisamente tal), ahora bien, es imposible comprobar sin tener la sensación. En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia de ellos; ni <cabe adquirirla> a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación».

Aristóteles, *Met.*, A 2, 982 b12-27:

«[L]os hombres comenzaron a filosofar al quedarse maravillados [*dià tò thaumázēin*] ante algo, maravillándose [*thaumásantes*] en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos [*diaporêsantes*] también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado [*ho aporôn kai thaumázōn*] reconoce que no sabe [*agnoeîn*]. [...] Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal [*toiaúte phrónesis*] comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer [*pròs rastonén*] y al pasarlo bien [*diagogén*]. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre [*eleútheros*] es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro/aquel que es por mor de sí mismo y no de otro [*ho hautoû béneka*], así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin [*hauté hautês bénekén estin*]. [...]

La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria <de la que corresponde> al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas sucedan como suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas, o en relación con las revoluciones del sol, o con la inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria [*tountíōn*] y que es la mejor, según el refrán, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido: nada, desde luego, maravillaría tanto a un geómetra como que la diagonal resultara conmensurable».

Aristóteles, *Física*, I 1, 184 a 16-18, 22-26 y 184 b1-14, trad. de G. Rodríguez de Echandía, modificada por la profesora:

«Es natural que se proceda desde aquello que es más cognoscible y claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros y lo cognoscible en sentido absoluto no son lo mismo. [...]

Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto <*kathóλου*> a sus constituyentes particulares; porque un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes.

Esto mismo ocurre en cierto modo con los nombres respecto de su definición, pues un hombre significa un todo sin distinción de partes, como por ejemplo “círculo”, mientras que su definición lo analiza en sus partes constitutivas. También los niños comienzan llamando “padre” a todos los hombres, y “madre” a todas las mujeres; sólo después distinguen quién es cada cual».

Aristóteles, *Física*, VIII 1, 252 a32-252 b7:

«En general, pensar que tenemos un principio suficiente por el hecho de que algo siempre es así o siempre ocurre así, es una suposición errónea. Sin embargo, esto es lo que hace Demócrito al reducir las causas que explican la naturaleza al hecho de que las cosas han ocurrido en el pasado tal como ocurren en el presente, sin pensar que haya que buscar un principio que explique este «siempre»; así, mientras su teoría es verdadera en lo que se refiere a ciertos casos particulares, es errónea cuando le da un alcance universal. Los ángulos de un triángulo son siempre iguales a dos rectos, pero hay otra causa de la eternidad de esta verdad, mientras que los principios tienen en sí mismos la causa de su propia eternidad.

Baste, pues, con lo dicho para mostrar que nunca hubo un tiempo en el que no hubiera movimiento y que nunca habrá un tiempo en el que no haya movimiento».

Aristóteles, *De anima*, I 4, 408 b19-30, trad. de T. Calvo:

«El intelecto [*noús*], por su parte, parece ser —en su origen— una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame; pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible».

Aristóteles, *De la generación de los animales*, II 3, 736 b27-28:

«Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera/como si entrara por la puerta [*thúrathe*n] y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal».

Aristóteles, *De anima*, III 4, 429 a13- 429 b9:

«[S]i el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer [*páschein*] cierto influjo bajo la acción de lo inteligible, o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma, pero sin ser ella misma, y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente, y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego, no tiene naturaleza

alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así, pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino en potencia y que no es las formas en acto, sino en potencia. Por lo demás, y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impassibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no inteligie menos sino más, incluso los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo».

Aristóteles, *De anima*, II 5, 417 b2-16:

«[E]s que tampoco *pádecer* [*páschein*] significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción [*phorá*] por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación [*sotería*] de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí —en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia—. En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración —puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo [*epídoxis eîs autô*] y hacia la entelequia— o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar. Así, pues, el objeto que lleva hasta la entelequia a quien está en potencia de inteligir y pensar no puede, en rigor, decirse que «enseña», sino que habrá que utilizar otra palabra. Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse —como queda explicado— que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural».

Aristóteles, *De anima*, III 5, 430 a21-25:

«Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada inteligie [sin el intelecto pasivo o paciente no hay conocimiento *para nosotros*]».

F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, vol. I, Istmo, 1973, pp. 266s.:

«El *noús* es presencia del *eídos-ousía* mismo, por lo tanto, no «en un subyacente». Y es la presencia del *eídos*, no de tal tipo de *eíde* delimitado por la cualificación del *eídos* subyacente, esto es: no como lo visible está limitado al color por la cualificación que el alma comporta en el ojo, ni como lo audible está limitado al sonido por la cualificación que el alma comporta en el oído. Digamos: el *noús* es presencia de «cualquier» *eídos*, presencia del *eídos* no por ser tal o cual *eídos*, sino por ser *eídos*. Y esto choca abiertamente con la idea de que la cualificación para esa presencia resida precisamente en un *eídos* determinado (a saber: el «alma»), porque todo *eídos*, por ser determinación, comporta cualificación para ciertas cosas y no para otras. Y, sin embargo, el *noús* debe pertenecer de algún modo al alma, puesto que estamos tratando de un problema de «conocimiento». Esto parece obligarnos a admitir que el alma, en cierto modo, no es un *eídos* determinado; pero ¿cómo no va a serlo, si es el *ser* de un determinado tipo de ente?; empecemos por decir que, que sepamos, sólo el alma *del hombre* tiene *noús*, y que ahora Aristóteles ya no está considerando al hombre como un ente *phúsei* entre otros, ni como un «viviente», sino precisamente como hombre; el hombre ¿es un ente circunscrito a una determinación, o el ser-hombre consiste en la presencia de toda determinación, en la presencia misma?; el «contenido» del ser-hombre ¿no es la abertura misma del mundo, de un lado a otro, del cielo y la tierra, de dioses y hombres?; éste es un tema constante en la filosofía griega: Parménides decía que «lo mismo es *noeîn* y ser», Platón que «lo que proporciona *alétheia* a lo conocido» es lo mismo que «entrega al que conoce la capacidad de conocer, etc.

La «capacidad» (*dúnamis*) de *noeîn* es una *dúnamis* de carácter muy especial, porque no es *dúnamis* para la presencia de esto o lo otro, sino *dúnamis* para la presencia; a) del *eídos* mismo como tal, b) por lo tanto, de cualquier *eídos*. Como para «ser olivo» (para el *eídos* olivo) hay una *dúnamis* determinada, que es «no-ser olivo», etc., así a la presencia del *eídos* como tal, al *eídos eídos*, corresponde una *dúnamis* que no es *dúnamis* para esto o para aquello, sino la *dúnamis* a secas, el no-ser pura y simplemente. El alma, como capaz de *noeîn*, no es nada por lo mismo que es, en cierta manera, todo, por lo mismo que le pertenece la *dúnamis* para la presencia del *eídos* mismo como tal; si el alma fuese algo determinado, sería también *dunámei* algo determinado, como la semilla es *dunámei* planta y no casa; pero lo que puede hacerse presente en el «pensamiento» (llamémosle así al *noús*) es tanto la planta como la casa como cualquier otro *eídos*; el *noús*, como «capacidad» es *ho toioútos noús tó pánta gínesthai*: «el *noús* capaz de llegar a ser todo»; el alma, pues, en cuanto capaz de pensar, no puede tener, en sí y por sí misma, una determinación propia. [...]

Lo agente en el *noeîn* no es ahora el *eídos* caballo, luego *eídos* perro, porque ni perro ni caballo son pensables por ser perro o caballo, sino que uno y otro lo son por ser *eídos*. Por eso lo agente en el *noeîn* es uno y lo mismo: el *eídos* pura y simplemente, el *eídos eídos*. Frente a la *dúnamis* puramente *dúnamis* que es «el *noús* capaz de llegar a ser todo», está la *enérgeia* puramente *enérgeia* que es *ho toioútos noús tó pánta poieîn*: «el *noús* capaz de hacer todo» o (si se prefiere evitar el término «capaz», que se aplica mal aquí y que precisamente no está en el texto griego) «el *noús* tal que es propio de él hacer todo. [...]

La absoluta superioridad de lo divino es verdaderamente, para los griegos, unilateralidad ontológica; el dios no alcanza el otro lado, pero el otro lado es esencial. Si el *noús* es «separable» con respecto al hombre, no así el hombre con respecto al *noús*; el hombre es-hombre en virtud de su relación al *noús*; pero esta relación es a la vez privación; el hombre piensa por cuanto no-piensa; de una planta no se puede decir que no-piensa, del dios tampoco; esto precisamente es algo que sólo le acontece al hombre; y ello es algo así como un privilegio ontológico del hombre, porque la *dúnamis* (el modo aristotélico de entender el no-ser) pertenece esencialmente al ser».

d) La restricción genérica de la ciencia y la trascendencia dialéctica: reflexionar acerca de los principios comunes como otro modo de cultivar la filosofía primera.

Aristóteles, *Met.*, I 9, 992 b24-993 a2:

«¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no cabe poseer conocimiento previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto <de las ciencias>; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y, sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar por medio de lo que se sabe de antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente también el que procede por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería sorprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin darnos cuenta de ello».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 9, 76 a16-23:

«[N]o es posible demostrar los principios propios de cada cosa; en efecto, aquéllos serían los principios de todas las cosas, y la ciencia de ellos sería la más importante de todas. En efecto, se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores: pues se conoce a partir de los <principios> superiores cuando se conoce a partir de causas incausadas. De modo que, si se conoce mejor y de manera más perfecta, también la ciencia correspondiente será la mejor y más perfecta».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 3, 72 b5-27:

«Así, pues, como hay que saber las cosas primeras, les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria. En efecto, los que suponen que no es posible saber en absoluto sostienen que se retrocede hasta lo infinito, diciendo correctamente que no se saben las cosas posteriores mediante las anteriores si no hay unas primeras respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito. Y si se sabe y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que es precisamente el único saber; ahora bien, si no es posible conocer las cosas primeras, tampoco es posible saber simplemente ni de manera fundamental las que <se desprenden> de éstas, sino a partir de una hipótesis: que existan aquellas cosas primeras. Los otros están de acuerdo en que <es posible> saber: en efecto, <dicen> que sólo lo es por demostración; pero que nada impide que haya demostración de todo: pues es admisible que se produzca la demostración en círculo y la recíproca.

Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable [...]. De este modo, pues, decimos <que son> estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos. Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas; en efecto, es imposible que las mismas cosas sean a la vez anteriores y posteriores a las mismas cosas, a no ser del otro modo, v.g.: las unas respecto a nosotros y las otras sin más, modo en el que hace conocida <una cosa> la comprobación».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 4, 73 b27-33:

«Y llamo *universal* [*kathólou*] a lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal. Por tanto, es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas. *En sí* [*kath' autó*] y *en cuanto tal* [*hêi autó*] son lo mismo, v.g.: el punto y lo recto se dan en la línea en sí misma (en efecto, se dan en ella en cuanto línea), y también los dos rectos en el triángulo en cuanto triángulo (en efecto, el triángulo es en sí mismo equivalente a dos rectos)».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 7, 75 a38ss.:

«[N]o es posible demostrar pasando de un género <a otro>, v.g.: <demostrar> lo geométrico por la aritmética. En efecto, son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es, lo que se da, en sí [*kathà autó*], en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales <se demuestra>); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí. Así, pues, <los axiomas> a partir de los cuales <se hace> la demostración es admisible que sean los mismos; en cambio, de las cosas cuyo género es distinto, como la aritmética y la geometría, no es posible que la demostración aritmética se adapte a los accidentes de las magnitudes, si las magnitudes no son números; ahora bien, más adelante se explicará que esto es admisible en algunos casos».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 10, 76 a37ss.:

«De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios [*idia*] de cada ciencia, y otros son comunes [*koina*], aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia <en cuestión>; son <principios> propios, por ejemplo, el ser tal clase de línea y el ser recto; y comunes, por ejemplo: si se quitan <partes> iguales de cosas iguales, las que quedan son iguales. Y cada uno de éstos es adecuado sólo en <su> género: en efecto, valdrá lo mismo aunque no se tome acerca de todo, sino sólo acerca de las magnitudes, y para el número en la matemática».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 11, 77 a27ss.:

«Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <preguntas> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y la dialéctica se comunica [*epikoinónē*] con todas <las ciencias>, como una <ciencia que> intentara demostrar universalmente las preguntas comunes, v.g.: que todo <se ha de> afirmar o negar, o <lo de> las <partes> iguales de cosas iguales, o cualesquiera de este tipo. Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único. En efecto, si no, no preguntaría: pues al demostrar no es posible preguntar, ya que, si se dan las <proposiciones> contrarias, no se demuestra lo mismo».

Aristóteles, *Tóp.*, I 2, 101 a25-101 b4:

«A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para las ciencias de carácter

filosófico [*hai katà philosophían epistêmai*], porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 1, 171 a 1ss.:

«Toda doctrina y todo aprendizaje, que estén fundados en el pensamiento discursivo, se despliegan a partir de un conocimiento preexistente».

Aristóteles, *Metafísica*, IV 2, 1004 b25:

«[L]a Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero <ésta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad, y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es tentativa y refutadora [*peirastiké*] sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es».

Aristóteles, *Refut. Sof.*, 11, 171 b4-10; 172 a13-22 y 172 a29-172 1:

«Además, exigir que se afirme o se niegue no es propio del que muestra algo, sino del que se ocupa de ponerlo a prueba: pues la crítica [*peirastiké*] es como una dialéctica y dirige su mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber. Así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto de manera sólo aparente es un sofista. Y un razonamiento erístico y sofístico es, en un caso, el que es sólo aparente razonamiento y versa en torno a las cuestiones sobre las que la dialéctica es crítica, aunque la conclusión sea verdadera (pues es engañosa con respecto al porqué). [...]

[E] argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal. En efecto, ni todas las cosas están en un único género ni, si lo estuviesen, sería posible que las cosas que existen estuvieran todas bajo los mismos principios. De manera que ninguna de las técnicas que muestran la naturaleza de algo es interrogativa: pues no es posible conceder una cualquiera de las dos partes; en efecto, el razonamiento no se forma a partir de ambas cosas. La dialéctica, en cambio, es una <técnica> interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa: pues, si no se le concedieran, ya no tendría nada a partir de lo cual discurrir contra la objeción. Y la misma dialéctica es también crítica [*kritiké*]; pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada. [...] [E]s manifiesto que la crítica no es el conocimiento de nada definido. Por ello versa acerca de todas las cosas: pues todas las técnicas emplean algunas cosas comunes. Por ello también los profanos emplean de algún modo la dialéctica y la crítica: pues todos, hasta cierto punto, se esfuerzan en poner a prueba a los que hacen profesión <de sabios>. Y éstas son las cuestiones comunes: pues ellos no las conocen menos <que los sabios>, aunque parezcan hablar de forma muy ajena <a la de los sabios>. Así, pues, todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico. Y, como muchas cuestiones son las mismas para todas las

cosas, no pueden llegar a constituir una naturaleza y un género, sino que son como las negaciones; y otras cuestiones, en cambio, no son así, sino propias <de cada cosa>. A partir de aquéllas es posible emprender la crítica de todo y dar lugar a una técnica, y que ésta no sea del tipo de las que muestran algo <definido>».

P. Aubenque, «La dialectique chez Aristote», en: Id., *Problèmes aristotéliens. Philosophie theorique*, Vrin, 2009, pp. 66-67:

«La dialéctica aristotélica mantiene abierto un espacio: aquel que separa de la totalidad o del origen no sólo a cada ciencia particular, sino también a todas las ciencias particulares reunidas. Pero este espacio sigue estando en Aristóteles, de alguna manera, más bien reservado que verdaderamente ocupado. Si el ser en cuanto ser es el título general de esta abertura, puede interpretarse tanto como la exigencia de una trascendencia que como la expresión de una condición trascendental de posibilidad. La dialéctica de Aristóteles anuncia tanto a Plotino y Hegel como a Kant. Sin duda hay que imputar a su neutralidad teórica, al hecho de que Aristóteles le niegue el «saber», su imposibilidad para prolongar en un sistema el problema que plantea incansablemente. Al menos los sistemas por venir deben agradecerle el haberlo planteado. Sin la exigencia de superación [*dépassement*] que la dialéctica transmite y con la que guía a la conciencia no habría lugar, en el campo del pensamiento, más que para una yuxtaposición de saberes fragmentarios ni otra filosofía posible que su justificación positivista».

e) *Una «homonimia» que precede a toda «analogía».*

Aristóteles, *Metafísica*, IV 2, 1003 a34-35:

«La expresión «ente» [*tò ón*] se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa [*pròs hen*] y una sola naturaleza y no por mera homonimia».

Aristóteles, *Ética a Eudemo*, I 8, 1217 b27-43:

«El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión «ser» [*tò ón*] significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como entendimiento y dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo. Y así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien. Ni aun los bienes que se predicán de una sola categoría, por ejemplo, la oportunidad y la moderación, constituyen el objeto de una sola ciencia, sino que una ciencia estudia un género de oportunidad y moderación, y otra otro. Así, la oportunidad y la moderación en relación con el alimento son estudiadas por la medicina y la gimnasia; en relación con las acciones guerreras por la estrategia, y análogamente, con cualquier otra clase de acción, de manera que difícilmente puede ser objeto de una ciencia considerar el bien en sí» [subrayado nuestro].

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 4, 1096 a24-37 y 1096 b23-32:

«Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como dios y el intelecto; en

la cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos, la gimnasia [...]

Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una Idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica».

Aristóteles, *Top.*, I 15, 107 a 3-12:

«[Hay que mirar] también los géneros de las predicaciones, según el nombre, si son las mismas en todos los casos; en efecto, si no son las mismas, es evidente que lo dicho será homónimo. V.g.: lo bueno, en la comida, es lo productor del placer; en la medicina, lo productor de la salud, en el caso del alma el ser de una determinada cualidad, v.g.: temperante, valiente o justa; de manera semejante también en el caso del hombre. A veces <lo bueno> es el cuando, v.g.: lo que se da en el momento oportuno, pues se llama *bueno* lo que se da en el momento oportuno. Muchas veces es lo cuanto, v.g.: en el caso de lo ajustado a medida: pues también se llama *bueno* lo ajustado a medida. De modo que lo bueno es homónimo» [subrayado nuestro].

Aristóteles, *Poética*, 21, 1457 b:

«Llamo «relación analógica» [*tó análogos*] a cuando el segundo miembro de una proporción guarda con el primero relación similar a la del cuarto con el tercero. En tal caso, pues, se podrá decir el cuarto término en vez del segundo y el segundo en vez del cuarto. Y algunas veces los que eso hacen añaden el término al que se refiere el sustituido. Quiero decir, por ejemplo: similar proporción guardan la «copa» con «Dioniso» y el «escudo» con «Ares». Se podrá decir, pues, de la «copa» que es el «escudo» de Dioniso y del escudo que es la «copa» de Ares. O bien la «vejez» con la «vida» y la «tarde» con el «día». Por consiguiente, el poeta podrá decir que la «tarde» es la «vejez del día», o como Empédocles que la «vejez» es la «tarde de la vida» o el «ocaso de la vida». Algunas proporciones analógicas no tienen un nombre instituido, pero no por ello dejará en absoluto de expresarse igualmente la relación. Por ejemplo, la acción de esparcir el grano se llama «sembrar», pero la de esparcir los rayos desde el sol no tiene nombre. Sin embargo, hay una relación de semejanza entre esta acción con respecto al sol y la de sembrar con respecto al grano, razón por la cual se han «sembrado los rayos por un dios constituidos»».

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V 3, 1131 a28-1131 b6:

«Lo justo, entonces, es una especie de proporción (y la proporción es una propiedad no meramente de números, con unidades abstractas, sino del número en general). La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos. [...] De acuerdo con ello, lo que el término A es al B, así lo será el C al D, y viceversa, lo que el A es al C, así el B al D, de modo que el total (A+C) será referido al total (B+D). Esto es lo que la distribución combina, y si la disposición es ésta, la combinación es justa».

f) La ciencia del ser y el desplazamiento de unos géneros a otros mediante la analogía.

La célebre afirmación de *Met.*, IV 2, 1003 a33-34: «La expresión ser-ente [*tò ón*] se dice en muchos sentidos, pero **en relación con una sola cosa** [*pròs hén*] **y una sola naturaleza** [*mían tinà phúsin*]], suele entenderse como la dependencia del resto de categorías que no son la de «sustancia» con respecto a esta. Pero quizá sea más provechoso entender la «relación» formulada con esta expresión como una «unidad de sentido», de manera que la ciencia del ser sea una ciencia peculiar por no ocuparse de este o aquel ente determinado, sino más bien de los principios que hacen ser a cualquier ente, natural o artificial, en el que quepa reconocer consistencia y solidez, aunque esta consistencia y solidez no sean más que las de su uso. Por ello, este pasaje debe entenderse en compañía de los pasajes siguientes, en los que Aristóteles comienza por considerar imprescindible una *ampliación metafórica* o *por analogía* de los términos «naturaleza» y «sustancia»:

Aristóteles, *Met.*, V 4, 1015 a3-12:

«[A] referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración [*tò éidos kai tén morphén*], aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el compuesto de lo uno y lo otro es «por naturaleza» —por ejemplo, los animales y sus partes—, mientras que «naturaleza» son la materia primera [*próte húlè*] (ésta se entiende de dos maneras, o primera respecto de la cosa, o primera en general: así y en el caso de las cosas de bronce, el bronce es primero respecto de ellas, pero en general lo sería el agua, suponiendo que todo lo que se derrite es agua) y también la sustancia, es decir, la forma [*tò éidos kai he ousía*]. Ésta es, a su vez, el fin de la generación [*tò télos tés genéseos*]. <6> A causa de esta <acepción>, y por ampliación ya del significado [*metaphorá*], y en general [*hólos*], se llama naturaleza a toda sustancia, puesto que la naturaleza es cierto tipo de sustancia».

Aristóteles, *Met.*, VIII 2, 1042 b8-11, 1042 b16-32 y 1043 a2-13:

«Puesto que la sustancia en el sentido de sujeto [*hos hupokeiméne*] y de materia [*hos húlè*] es unánimemente aceptada, y ésta es la que está en potencia, nos resta decir qué es la sustancia de las cosas sensibles entendida como acto. [...]

[P]arece que las diferencias son muchas [*pollá diaphorá*]: así, de algunas cosas se dice <que son esto o lo otro> por la composición [*sunthéseis*] de la materia, por ejemplo, las que resultan de una mezcla, como el aguamiel; otras, como un haz, porque se unen con ataduras; otras con cola, como un libro; otras con clavos, como un cofre, y otras con más de uno de estos tipos de unión. De otras <se dice que son esto o lo otro> por su posición, como el umbral y el dintel (éstos se diferencian, en efecto, por estar situados de cierto modo), otras por el tiempo, como la cena y el almuerzo, y otras, por el lugar, como los vientos. Otras, en fin, por las afecciones propias de lo sensible, como dureza y blandura,

densidad y rareza, sequedad y humedad, y las hay que difieren en algunas de estas cualidades y otras en todas. Y, en general, difieren por exceso y por defecto de ellas.

De esto se deduce con claridad que también ‘es’ se dice en otros tantos sentidos. En efecto, algo es umbral por estar puesto de tal modo [*tò hoútos autò keísthai*], y ‘ser’ significa en este caso «estar puesto de tal modo», y ‘ser hielo’ significa «estar condensado de tal modo». El ser [*tò ênai*] de algunas cosas se delimitará, incluso, por todas estas diferencias, porque las partes de la cosa están mezcladas, o bien fundidas, o bien atadas, o bien condensadas, o bien afectadas por otras diferencias, como ocurre con una mano o un pie. [...]

De esto se deduce con evidencia que, puesto que la sustancia es causa del ser de cada cosa [*he ousía aitia tou ênai hekaston*], ha de buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas cosas. Ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con el sustrato— es sustancia, pero no es menos cierto que son, en cada caso, lo análogo <de la sustancia> en cada una [*tò análogon en hekásto*]: así como en las sustancias lo que se predica de la materia es el acto mismo, así también en las demás definiciones <las diferencias> lo son en mayor grado. Por ejemplo, para definir un umbral, diríamos que es un leño o una piedra colocados de tal modo [*hodi*], y que una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo [*hodi*] (o en algunos casos añadiríamos, además, aquello para lo cual), y que el hielo es agua solidificada o condensada de tal modo [*hodi*]. Un acorde, a su vez, se definiría como tal mezcla de agudo y grave. Y del mismo modo en los demás casos.

De todo esto se deduce con evidencia que el acto [*enérgeia*] y la forma [*lógos*] son distintos cuando se trata de materias distintas».

Aristóteles, *Met.*, IX 6, 1048 a30-1048 b5:

«Acto [*enérgeia*] es, pues, el darse la cosa [*tò hupárchein tò prágma*], pero no como decimos que se da en potencia [*dunámei*]. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejecutando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción [*epagoge*] a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo [*pantós hóron*], sino que a veces basta con captar la analogía en su conjunto [*tò análogon sunorân*]: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro».

Aristóteles, *Met.*, XII 4, 1070 a30-32 y 1070 b16-21:

«Las causas y los principios de cosas distintas son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, hablando universalmente y de modo analógico [*kathólou lége tis kai kat’analogían*], son los mismos para todas las cosas [...]

Así, pues, los elementos y principios de estos son los mismos (si bien distintos para cosas distintas), pero no es posible decirlo respecto de todas las cosas sin más, sino analógicamente [*tò análogon deí*], como quien dice que hay tres principios: forma [*eídōs*], privación [*stéresis*] y materia [*húlē*]. No obstante, cada uno de éstos es distinto para cada género: así, blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche».

Aristóteles, *Met.*, XII 5, 1071 a18-28:

«Los principios inmediatos [*prôton archai*] de todas las cosas son el esto primero en acto [*tò energeía prôton todâ*] y otra cosa que es en potencia [*állo ho dunámei*]. Por tanto, aquellos universales [*tà kathólou*] no existen, ya que el particular [*tò kath'hékaston*] es principio de los particulares [*tôn kath'hékaston*]. En efecto, el hombre [*ánthropos*] es principio del hombre en general [*anthrópou kathólou*], pero no existe ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti, y esta B en particular de este BA, si bien la B en general lo es de BA en general. Además, aunque las causas de las sustancia <lo sean de todas las cosas>, sin embargo, como ha quedado dicho, las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, sustancias, cualidad—, a no ser analógicamente [*tô análogon*]. Y para las cosas de la misma especie son distintos, pero no específicamente [*eídei*], sino que son distintos individualmente [*tôn kath'hékaston*]: tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente hablando».

g) *La desestimación aristotélica de una solución científica (matemática) a la apertura dialéctica.*

Aristóteles, *De anima*, I 1, 402 a 13-19 y 22-23:

«Pues al ser esta investigación —me refiero a la investigación en torno a la entidad [*ousía*] y la esencia [*tì estin*]— común también a otros muchos tratados, cabría pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer, como ocurre con la demostración en el caso de los accidentes propios; de manera que resultaría necesario investigar semejante método. Si, por el contrario, no existe un método único y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso. [...] [Y] es que los principios son distintos cuando son distintos los objetos, como ocurre con los números y las superficies».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 5, 74 a16ss.: «Y el que lo proporcional [*aná lógon*] también <se da> en orden alterno, en cuanto números y en cuanto líneas y en cuanto sólidos y en cuanto tiempo, al igual que se demostró por separado en alguna ocasión, sería admisible demostrarlo acerca de todos con una sola demostración; pero al no ser posible dar un nombre único a todas esas cosas, números-longitudes-tiempos-volúmenes, y al diferir entre sí en especie, se tomaron por separado. Pero ahora se demuestra universalmente, pues lo que se supone que se da universalmente <en esas cosas> no se daba en cuanto líneas o en cuanto números, sino en cuanto tal cosa».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 17, 99 a7ss.: «Si <los extremos> son homónimos, el medio <será> homónimo, si <se dan> genéricamente, el medio de comportará de manera semejante. V.g.: ¿por qué <entre los términos de> la proporción <es posible> el intercambio? En efecto, la causa es distinta e idéntica, en el caso de las líneas y en el de los números: en cuanto línea, es distinta, pero en cuanto susceptible de tal o cual aumento, es idéntica. Así en todos los casos. En cambio, respecto a que el color es semejante al color y la figura a la figura, <la causa> es distinta en cada caso. En efecto, *semejante*, en estos casos, es homónimo: pues aquí quizá <la semejanza consiste en> que tiene los lados proporcionales y los ángulos iguales; en cambio, en el caso de los colores, en que la sensación es única, o alguna otra cosa por el estilo. Las cosas que son idénticas por analogía también tendrán análogo el <término> medio».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 24, 85 a31-81 b4 y 86 a4-7:

«Además, si la universal no es algo al margen de los singulares, y la demostración crea la opinión de que existe algo así con arreglo a lo cual demuestra, y de que se da alguna naturaleza así en las cosas que existen, v.g.: <una naturaleza> del triángulo al margen de los triángulos individuales, <una naturaleza> de la figura al margen de las figuras individuales y una del número al margen de los números individuales, y por otra parte la <demostración> sobre lo que es es mejor que la <demostración> sobre lo que no es, y aquella por la que uno no va a engañarse es mejor que aquella por la que sí, y la universal es de este tipo (pues los que proceden a ella demuestran como si <trataran> sobre la proporción [*aná lógon*] [que no se considera como algo *en sí mismo* [*kath' autō*], como sí ocurre, en cambio, con el triángulo o el círculo; *nota mía*], v.g.: que será proporción aquello que no sea ni línea, ni número, ni sólido, ni superficie, sino algo al margen de esas cosas); si, pues, esta <demostración> es más universal, y versa menos que la particular sobre lo que es, y crea una opinión falsa, será peor la universal que la particular. [...]

Además, cuanto más particular es una cosa, más cae dentro de lo infinito; en cambio, la universal cae en lo simple y en el límite. Y <las cosas particulares>, en cuanto infinitas, no son cognoscibles científicamente, en cambio, en cuanto están limitadas, son cognoscibles».

Aristóteles, *Met.*, IV 2, 1004 a2ss.:

«Y cuantas <clases de> entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Con que, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda. En efecto, 'el ser' y 'lo uno' se dan inmediatamente divididos en géneros, y de ahí que las ciencias acompañen también <en su división> a éstos. Y es que el filósofo es como el denominado matemático, pues también ésta tiene partes, y en las matemáticas hay una ciencia que es primera y otra que es segunda y otras, a continuación, en serie».

Aristóteles, *Met.*, IV 3, 1005 a19ss.:

«Hemos de establecer si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los <principios> llamados axiomas en las matemáticas y el estudio de la entidad. Es, desde luego, evidente que la investigación acerca de aquéllos corresponde también a la misma, es decir, a la del filósofo, ya que pertenecen a todas las cosas que son y no a algún género particular con exclusión de los demás. Y, ciertamente, todos se sirven de ellos: como que son los principios de lo que es, en tanto que algo es, y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde les resulta suficiente, es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones. Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa de esclarecer lo que es, en tanto que es».

Aristóteles, *Top.*, I 18, 108 b6:

«La consideración de lo semejante es útil para los argumentos por comprobación, para los razonamientos a partir de una hipótesis y para dar las definiciones. [...] De modo que, al dar como género lo común en todos los casos [*báste tò koinòn epì pánton génos apodidóntes*], ofrecemos la impresión de no definir de manera ajena al objeto. En definitiva, también los que definen suelen dar así <sus definiciones>: pues dicen que la unidad es el principio del

número, y el punto, el principio de la línea. Así, pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos [*eis tò koinòn amphotéron génos tithéasin*].

II

La Metafísica como Teo-ontología²

Tomás de Aquino, *Coment. al Liber de Causis*, prop. 4, §§ 97-98:

«Proclo en su libro (CXXXVIII) expresa esta proposición con estas palabras: «El ente es lo primero y lo supremo de todas las realidades que participan de una propiedad divina y que están deificadas».

Sin duda, la razón de esto está, de acuerdo con las posiciones platónicas, en que, como anteriormente se ha dicho, establecían que cuanto más común o universal es algún principio, tanto más separado estaba dicho principio, el cual era participado antes por los principios posteriores y, de esa forma, era causa de estos. En el orden de lo que se predica de las cosas, establecían que el principio más común era el uno y el bien, incluso más común que el ente, porque el bien y el uno se predicaban de algo de lo que no es predicado el ente, según ellos».

Tomás de Aquino, *Coment. Metafísica de Aristóteles*, «Proemio», [3-6]-[7-10]:

«Debe ser por naturaleza rectora de las demás la ciencia que es racional en grado sumo. Ahora bien, esta es aquella que versa sobre lo sumamente inteligible [*circa maxime intelligibilia*].

Podemos entender 'lo sumamente inteligible' de manera triple. *En primer lugar*, con respecto al orden del conocer, pues aquello a partir de lo que el entendimiento adquiere certeza parece ser más inteligible. Dado que el entendimiento adquiere la certeza de la ciencia mediante las causas, el conocimiento de las causas parece ser sumamente racional. Por lo tanto, la ciencia que investiga las primeras causas parece ser rectora de las demás en grado sumo.

En segundo lugar, mediante la comparación entre entendimiento y sentido. Puesto que el conocimiento sensible es conocimiento de lo individual, el entendimiento se distingue de él en que comprende lo universal. Por ello es sumamente racional aquella ciencia que se ocupa de principios sumamente universales. Estos son el ente y aquellos que acompañan al ente, a saber, la unidad y la pluralidad, potencia y acto. [...]

En tercer lugar, a partir del conocimiento del entendimiento. Puesto que cada cosa posee fuerza intelectual en la medida en que es inmune a la materia, es menester que sean sumamente inteligibles aquellas cosas que están más separadas de la materia. En efecto, lo cognoscible y el entendimiento tienen que corresponderse y pertenecer al mismo género, dado que el entendimiento y lo cognoscible son uno en acto [...]

[...] De ello se deriva que esta ciencia, aunque contempla los tres puntos de vista mencionados antes, no considera a cada uno de ellos como objeto, sino sólo el ser común [*ens commune*]. Este es el objeto [*subiectum*] de esta ciencia, cuyas causas y pasiones buscamos, y no las causas de algún otro género buscado. Pues el conocimiento de las causas de un género es el fin al que aspira la consideración de la ciencia. Aunque el ser común es objeto de esta ciencia, se refiere a lo que está separado de la materia con arreglo al ser y la razón, pues como separado con arreglo al ser y la razón no sólo se designa a aquellas cosas que nunca pueden estar en la materia, como Dios y las Inteligencias, sino también las que

² Tomamos esta expresión de O. Boulnois, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Revue Thomiste* XCV (1995), pp. 85-108.

pueden ser sin materia, como el ser común. Esto no sería posible si dependiesen de la materia con arreglo al ser.

Con arreglo a los tres puntos de vista mencionados, a partir de los cuales se aclara la perfección de esta ciencia, surgen tres nombres. Se denomina ciencia divina o Teología, por cuanto considera las sustancias mencionadas arriba. Metafísica, por cuanto considera el ente y lo que se sigue del mismo. Estas cosas que trascienden lo físico se encuentra por el camino de la resolución [*in via resolutionis*], como lo universal [se encuentra] después de lo menos universal. Se denomina Filosofía primera, por cuanto considera las primeras causas de las cosas.

De esta manera es manifiesto cuál sea el objeto de esta ciencia, su relación con las otras ciencias y qué se le da».

Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, qu. 5, a. 4:

Lo divino es considerado de manera doble: a) como principio de todas las cosas, es considerado a partir de sus efectos y es materia de estudio de la ciencia del ser, que por ello recibe la denominación de «ciencia divina» y b) considerado en sí mismo requiere transitar desde el campo de la Filosofía al de las Sagradas Escrituras. Por ello, la Metafísica contiene a Dios como principio que es por sí mismo [*ipsum esse subsistens*], es decir, como principio y causa supremos a los que remite necesariamente todo ser, pero no como un miembro más del género del *ens commune*, que es un ser creado. Si Dios es fundamento del objeto de la Metafísica como ciencia, con mayor motivo será el fin de esta ciencia (*ScG*, III 25 y *STh*, I, qu. 78, a.1).

Habrà una *resolutio secundum esse*, esto es, un análisis según el acto de ser de las cosas, que nos conduce hasta las sustancias inmateriales (camino de la Teología), y una *resolutio secundum rationem*, esto es, un análisis según los conceptos, que nos conduce a las formas más universales, esto es, el ser común y los trascendentales (camino de la Metafísica).

La articulación tomista de la ciencia del ser no incluye a Dios como uno de sus entes de estudio, ni siquiera como el supremo:

«Por ello la Metafísica no puede admitir una prueba ontológica. Una prueba ontológica implica que el *esse* (la existencia) de Dios sea alcanzado por su *ratio* (su concepto). Pero Dios no está incluido en nuestra *ratio* del ente, es su principio. La contemplación del principio como tal no pertenece a la Metafísica» (O. Boulnois, *op. cit.*, pp. 100-101).

La Metafísica no dispone de un significado de ente lo suficientemente acendrado como para desprenderse de la analogía: no hay en Tomás de Aquino un concepto unívoco de ente.

T. de Aquino, *Sobre las criaturas espirituales*, a. 1 «Si la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma»; «Respuesta»:

«[E]s claro que el ente primero, que es Dios, es un acto infinito, por cuanto tiene en sí toda la plenitud del ser sin contraerla a ninguna naturaleza de género o especie. Por eso es necesario que su ser no esté como inserto en otra naturaleza que no sea su propio ser, porque se limitaría con esa naturaleza. Por eso decimos que Dios es su mismo ser. Pero esto no puede decirse de ningún otro ente, igual que no podemos entender que haya varias blancuras separadas, porque, si la blancura estuviera separada de cualquier sujeto y de cualquier receptor, habría solamente una; de igual modo es imposible que haya más de un

ser subsistente. En consecuencia, todo lo que existe después del primer ente, porque no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo que lo contrae [esta contracción, a diferencia de la suareciana, que es una operación del entendimiento, es real, señala la composición de esencia y ser en las criaturas; N.S.M.]; y así, en todo lo creado hay dos componentes: la esencia de la cosa que participa del ser, y el ser que es participado».

T. de Aquino, *S.Th.* I, qu. 13 «Sobre los nombres de Dios», a. 5, sol.:

«[T]odo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones».

III

Duns Escoto y la preparación de la estructura onto-teológica de la Metafísica.

En el orden de la predicación, Dios, como el resto de entes, está incluido en el concepto de ente —primero en el orden de la predicación y objeto predicativo de la Metafísica—, pero en el de la perfección, Dios es *ens primum*, esto es, causa de todos los seres. En lugar de establecer una coordinación entre ambos órdenes, Duns Escoto subordina uno —el tradicionalmente ligado a la sabiduría y la teología como filosofía primera— al otro —el de la predicación trascendental—.

Duns Escoto, *Super Praedicamenta*, qu. 4, § 13: «El ente se impone a partir del acto de ser, pero el acto de ser parece una razón más simple que la del acto de la sustancia, por ello, *ente* adviene antes a nuestro entendimiento con respecto a la razón de la cual es imposición del nombre, porque es simplicísima».

«La univocidad del ente reposa sobre tres tesis: 1º hay una unidad mental que representa todas las cosas en conjunto; 2º esta unidad es la unidad de la *ratio essendi*, que es común, más cierta que cualquier otra cosa y anterior a todo lo que es dudoso; 3º esta unidad puede, por consiguiente, ser predicada de toda cosa real, tanto de la sustancia cuanto del accidente, tanto de Dios cuanto de la criatura» (O. Boulnois, *Être et représentation*, p. 103).

Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, § 39:

«Toda investigación metafísica a propósito de Dios procede considerando la razón formal de alguna cosa, suprimiendo de esta razón formal la imperfección que tiene en las criaturas, reservando esta razón formal, atribuyéndole totalmente la perfección soberana y atribuyéndosela a Dios».

Duns Escoto, *In Metaphysicam*, I, qu. 1, § 47:

«La Metafísica trascendental es enteramente anterior a la ciencia divina y, así, habrá cuatro ciencias especulativas: la una, trascendental, las otras tres, especiales».

IV

F. Suárez y la fundación de la Metafísica como ciencia del ente real: prelación de la Metafísica en tanto que ciencia universal con respecto a la Teología en tanto que ciencia primera, pero particular.

P. Aubenque, «La cuestión de la ontoteología en Aristóteles y Hegel», in: Th. de Konninck/G. Planty-Bonjour, *La cuestión de Dios según Aristóteles y Hegel*, París, PUF, 1991, pp. 265-266; cfr. J. Grondin, *Introducción a la Metafísica*, Herder, pp. 172ss.:

«Es sabido que el término «ontología» no forma parte del vocabulario de Aristóteles ni de sus comentadores griegos. Éstos no tenían necesidad del término, puesto que para ellos lo que Aristóteles denomina la ciencia del ente en tanto que ente no es otra cosa que la filosofía primera, es decir, la teología: ya sea que, a favor de un contrasentido puro y simple, asimilen el ente en tanto que ente al ente «separado» y divino, ya sea que, de manera más sutil, consideren que, como toda ciencia, la ciencia del ente en tanto que ente es la ciencia de las causas y principios de aquello de lo que es ciencia y que, por tanto, tratándose aquí de la Causa necesariamente primera del ente en su totalidad, esta ciencia no puede ser más que ciencia de esta Causa, es decir, de lo divino.

Siendo esta última concepción retomada en sus grandes líneas por las diferentes síntesis medievales, Suárez, a finales del siglo XVI, será el primero en redescubrir la ambigüedad encubierta por esta asimilación prematura de la ciencia del universal y de la ciencia de lo primero. La metafísica es para él de manera apriórica conocimiento de la *abstractissima ratio entis*. En tanto que tal, es decir, en tanto que ontología (la palabra será forjada un poco más tarde, y no azarosamente, en la escuela de Suárez), la metafísica no mantiene una relación necesaria y constitutiva con la teología. En una afirmación que ha debido parecer provocadora desde la perspectiva de la metafísica cristianizada, el conocimiento de Dios es presentado abiertamente por Suárez como un conocimiento subordinado: «Dios no puede ser comprendido sin el conocimiento preliminar de las razones comunes del ser» (*Disp. Met.*, I, 5, 15). Lo divino es una manifestación particular del ente en general. Ahora bien, el conocimiento de las propiedades trascendentales del ser es la condición de posibilidad del conocimiento de todo ente particular, aunque éste sea el ente más eminente. Ciertamente, Dios, en tanto que es este ente más eminente, es el objeto *principal* de la metafísica, pero no es el objeto *adecuado*, que es el ente en tanto que ente, es decir, el ente como trascendental.

Esta distinción entre dos objetos de la metafísica, el objeto adecuado y el objeto principal, dará nacimiento, por un lado, a la invención del término ya necesario de *ontología*, que designa el aspecto de la metafísica por el que es la más universalmente adecuada a su objeto, por otra parte, a la división escolar de la metafísica en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, división que sobrevivirá en la economía de la crítica kantiana».

F. Suárez, *DM*, I, iii «Si la Metafísica es una sola ciencia», n.10, p. 263:

«[T]odas las cosas que se tratan en esta ciencia están tan entrelazadas entre sí, que no pueden distribuirse cómodamente entre varias ciencias, principalmente porque debido a su misma abstracción, todas coinciden en una misma razón de cognoscible. Así, pues, aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales. [...] [L]a misma ciencia que trata de estos objetos especiales, estudia al mismo tiempo todos los predicados que son comunes a las otras cosas; ahora bien: éste es todo el contenido de la Metafísica; luego, es una sola ciencia».

F. Suárez, *DM*, I, v «Si la Metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría», n. 15, p. 301:

«[T]al conocimiento de Dios, exacto y demostrativo, no puede obtenerse a través de la Teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no lo conocemos nosotros más que por sus efectos [*cf.* T. de Aquino, *STh.*, I, qu. 2, a. 2 y 3] y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la Metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también en el primero».

F. Suárez, *DM*, II, ii «Si el ente tiene un concepto o razón formal objetiva», n. 8:

«Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser».

E. Vollrath, «Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*», *ZphF* XVI/2 (1962), pp. 267:

«Esta distinción [de la Metafísica en dos partes] se remonta a Benedictus Pererius (se cita también en el lugar mencionado del *Lexikon Philosophicum* [de Goclenius, 1613]). Se expone así en el cap. 7 del libro I de su obra *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* [1ª ed. Roma, 1562]: «Necesse est duas scientias distinctas inter se; Unam, quae agat de transcendentibus, et universalissimis rebus; Alteram, quae de intelligentiis. Illa dicetur prima Philosophia et scientia Universalis; haec vocabitur proprie Metaphysica, Theologia, Sapientia, Divina Scientia». Esta distinción de Pererius ha influido con fuerza en la filosofía escolar alemana del siglo XVII, mientras que permaneció sin efecto alguno en su orden —era jesuita».

V

Ser, representación y Dios: Descartes y la estructura onto-teológica de la Metafísica

Descartes, *Dióptrica*, trad. de G. Quintás, Alfaguara, A-T, VI 113:

«Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones generalizadas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso, al menos, hacer constar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen. Es suficiente que se asemejen en pocas cosas; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse tanto como podrían. Así vemos que los grabados, no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de la infinidad de detalles que nos hacen concebir no exista alguno con excepción de la figura en el que propiamente guarden algún parecido; aun en esto la semejanza es muy imperfecta, puesto que sobre una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que, siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte

que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él».

J.-L. Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, trad. A. García Mayo, Escolar y Mayo, pp. 232-233:

«El «alma», esto es, el *Ego*, se convierte en la única condición de posibilidad de una *experiencia* del Ser de los entes en general. En la medida en que la garantía del Ser descansa en él, el *Ego* delata una ontología. Ontología del ente no habitado por el Ser, y cuya relación con el Ser es mediatizada únicamente por el *Ego*; la única subsistencia posible del objeto le viene, al contrario de lo que sucede con la cosa, solamente por mediación del *Ego*. En efecto, el *éidos* de la cosa se convierte en *idea* (como *figura*), que mora como «ser de razón» en el espíritu cognoscente. La *húle*, en lugar de aspirar a su definición en y por el *éidos*, se reduce a la maleabilidad homogénea de un material igualmente apropiado para mil y una metas. El *télos* ya no designa la culminación de la cosa misma, en que ésta se resume en su *ousía*, sino el deseo del *Ego* que suscita su producción (*utilitas*, dice Descartes), no de conformidad con la cosa, sino consigo mismo. En cuanto al «factor», lejos de que siga siendo instrumento del advenimiento de la cosa a sí misma, se convierte en el único actor —el actor principal—, que organiza, gobierna y compone el juego de los otros tres términos requeridos (*aitíai*): producción. La cosa pierde así su derecho sobre sí misma».

Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III meditación «De Dios, que existe», trad. V. Peña, ed. KRK, pp. 171ss.:

«[S]iendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva tiene la idea. [...] [S]i la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea [...]. [E]l ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —el cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal».

J.-L. Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, p. 252:

«El acuerdo de los principales comentaristas parece confirmar que un conflicto entre dos principios —el *ego* y Dios— sostiene con su propia tensión las *Meditaciones*. Y esto, por diferentes que sean los modos de subrayarlo o de reabsorber la distancia entre ambos. Así, M. Gueroult establece la irreductible dualidad de dos series, parcialmente yuxtapuestas: la primera va de la duda al *ego* perfecto y que, en su perfección, hace las veces de primer principio; la segunda lleva del *ego* a Dios, principio ante un *ego* entonces imperfecto. Mediante la yuxtaposición de las series y a través de un vuelco brutal de la línea del razonamiento, «la autosuficiencia de Dios sustituye a la del yo». La separación entre los principios manifiesta un «quiasmo semejante entre dos órdenes de razones».

A) UNA TEOLOGÍA DE LA ESENCIA SUPREMA

San Agustín, *De Trinitate*, V, 2, 3, «Sólo Dios es esencia inmutable»:

«Dios es, sin duda, sustancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía*. Sabiduría viene del verbo *sapere*; ciencia del verbo *scire*, y esencia, de *esse*. Y ¿quién con más propiedad *es* que aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros?*

Todas las demás sustancias o esencias [*essentiae sive substantiae*] son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una sustancia o esencia inmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra *esencia*. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser».

San Agustín, *In Johannis Evangelium*, tract. XXVIII, cap. 8, n. 10:

«Quizás resultaba difícil para el mismo Moisés, como resulta difícil para nosotros —e, incluso, mucho más para nosotros— comprender estas palabras: *Yo soy el que soy*, y EL QUE ES me ha enviado a vosotros. Además, aunque Moisés lo comprendiera, ¿cómo lo hubieran comprendido aquellos a los que Él le enviaba? Dios ha aplazado lo que el hombre no podía comprender y añadido lo que podía comprender; y, efectivamente, lo ha añadido al decir: *Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob* (*Éxodo*, III, 13-15). Esto podéis comprenderlo; pero, *Yo soy*, ¿qué pensamiento podrá comprenderlo?».

B) LA METAFÍSICA COMO CIENCIA DEL *ENS COMMUNE*: LA COMPOSICIÓN DE ESENCIA Y SER

Tomás de Aquino, *DEE*, cap. V, trad. de E. Forment:

«En efecto, todo lo que no pertenece al concepto de esencia, o de quiddidad, es lo que sobreviene de fuera y hace composición con la esencia, porque ninguna esencia puede ser concebida sin los que son partes de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser concebida sin esto, que algo sea concebido de su ser; puedo, en efecto concebir qué es el hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, es evidente que el ser es otro distinto de la esencia o quiddidad; a no ser que sea alguna cosa cuya quiddidad sea su mismo ser; y esta cosa no puede ser sino una y primera».

Tomás de Aquino, *DEE*, cap. VI, trad. de E. Forment:

«[T]odo lo que conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como la propiedad de reír en el hombre, o llega por algún principio extrínseco, como la luz en el aire por la influencia del sol. Ahora bien, no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, digo como la causa eficiente; porque, de este modo alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por consiguiente, es preciso que toda aquella cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro. Y puesto que todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como a causa primera, es preciso que exista alguna cosa, que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo ser, de otra manera se iría al infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es sólo ser, tiene causa de su ser, como se ha dicho. Por consiguiente, es evidente que la inteligencia es forma y ser; y que tiene el ser en virtud del primer ente, que es sólo ser, y éste es la causa primera, que es Dios».

Tomás de Aquino, *ScG*, I, II, cap. 54, ed. BAC:

«No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de sustancia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la sustancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la sustancia.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo. Su acto, pues, es el ser del que podemos decir que *es*. El ser no se dice de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia *es*, sino que la sustancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* con la *iluminación* o la *blancura* con el hecho de *blanquear*.

Además, porque el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que es ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio del ser; y la sustancia toda, *lo que es*; y el ser, lo que hace que una sustancia se denomine *ente*.

Pero en las sustancias intelectuales, que no están compuestas de materia y de forma, como ya se probó, y cuya forma es sustancia subsistente, la forma es *lo que es*; y el ser, su acto; y *por lo que es*, la sustancia intelectual.

De ahí que en ellas hay sola composición de acto y potencia, o sea, de sustancia y ser, llamada por algunos composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.

Sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma sustancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la sustancia ya compuesta y del ser, la cual también puede llamarse composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.

Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la sustancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al ser común [*ens commune*]. Y por esto, cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las sustancias materiales e inmateriales creadas, como *recibir* y *ser recibido*, *perfeccionar* o *ser perfeccionado*. Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como *ser engendrado* y *corromperse* y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las sustancias materiales y en modo alguno conviene a las sustancias inmateriales creadas».

Tomás de Aquino, *ScG*, I, II, cap. 75, ed. BAC:

«[T]ampoco es necesario que, si las especies inteligibles son varias numéricamente y una específicamente, que no sean inteligibles en acto, sino solamente en potencia, como las otras cosas individuales. No hay contradicción entre lo que es ser individual [*esse individuum*] y lo que es ser inteligible en acto [*esse intelligibile in actu*], y en consecuencia, será necesario decir que tanto el entendimiento posible como el agente, supuestas ciertas sustancias separadas por sí subsistentes y no unidas al cuerpo, son individuales y, sin embargo, inteligibles en acto. Ahora bien, lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia. Y, por tanto, en aquellos seres en que la individuación se hace por la materia determinada, las formas individuadas no son inteligibles en acto. Pero si la individuación no se hace por la materia, no hay inconveniente para que las cosas que son individuales sean inteligibles en acto. Es así que las especies inteligibles se individualizan por su sujeto, que es el entendimiento posible, y como ellas todas las otras formas. Luego, como el entendimiento posible no es material, no impide que las especies individualizadas por él sean inteligibles en acto».

C) LA «ORDINATIO» TEOLÓGICA DE LA METAFÍSICA O FILOSOFÍA PRIMERA

Tomás de Aquino, *Super Boethium de Trinitate*, qu. 2, a. 2, «respuesta»:

«Se debe decir que, puesto que la razón esencial de la ciencia consiste en que se concluyan necesariamente unas cosas de otras ya conocidas, y habida cuenta de que esto atañe a las cosas divinas, es evidente que puede haber ciencia acerca de lo divino. Pero el conocimiento de las cosas divinas puede considerarse de dos maneras: con respecto a nosotros [*ex parte nostra*], y en este sentido aquéllas resultan conocidas sólo a partir de las cosas creadas, cuyo conocimiento recibimos a partir del sentido; o respecto a su misma naturaleza [*ex natura ipsorum*], y en este sentido son máximamente cognoscibles por sí mismas, y, aunque no puedan ser conocidas por nosotros tal y como son en sí mismas, con todo son conocidas en el modo que les es apropiado por Dios y los beatos. Y con arreglo a esto se tiene una doble ciencia de las cosas divinas: una con arreglo al modo de nuestro conocimiento, que extrae sus principios de las cosas sensibles para llegar a las divinas. Esta es la manera en la que los filósofos han transmitido la ciencia de las cosas divinas, llamando ciencia divina a la Filosofía primera; la otra, con arreglo al modo de las mismas cosas divinas, de manera tal que sean entendidas tal y como son en sí mismas. En nuestro estado viático/de caminantes [*in statu viæ*] un conocimiento perfecto de este tipo es imposible para nosotros; sin embargo, es posible participar en cierta manera de ella y aproximarnos al conocimiento divino, por cuanto mediante la fe infundida en nosotros podemos penetrar en la verdad primera en virtud de ella».

Tomás de Aquino, ScG, I, 1, 1-4:

«El uso común que, a juicio del Filósofo, debe seguirse cuando se trata de nombrar las cosas, quiere que se llame *sabios* a aquellos que organizan directamente las cosas y presiden su buen gobierno. Entre otras ideas, el Filósofo afirma que el oficio del sabio es poner orden [*sapientes est ordinare*; cfr. *Met.*, I 2, 983 a18]. Pero todos los que tienen a su cargo ordenar con vistas a un fin deben tomar prestado a este fin la regla de su gobierno y del orden que crean: cada ser está, en efecto, perfectamente en su lugar cuando está convenientemente ordenado a su fin, siendo el fin el bien de todas las cosas. Así, en el dominio de las artes constatamos que un arte, poseedor de un fin, desempeña con respecto a otro la función de regulador y, por así decir, de principio. La medicina, por ejemplo, preside a la farmacia y la regula, toda vez que la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los remedios cuya composición procede de la farmacia. Lo mismo ocurre con el pilotaje con respecto a la construcción de navíos, con el arte de la guerra con respecto a la caballería y a las fuerzas militares. Estas artes que mandan sobre otras son llamadas *arquitectónicas* o artes *principales*; aquellos que se dedican a ellas y que se llaman «arquitectos» reivindican para sí el nombre de sabios. Pero, como estos artífices se las han con fines en dominios particulares y no alcanzan el fin universal de todas las cosas [*ad finem universalem omnium*], se les llama sabios en tal dominio, al modo en que san Pablo dice que ha puesto el fundamento como un sabio arquitecto (*I Cor.* 3, 10). El nombre de sabio dicho simplemente se reserva para aquel que toma como objeto de reflexión el fin del universo, principio a su vez de todo [*cuius consideratio circa finem universitatis versatur, qui item est universitatis principium*]; así hay que entender que para el Filósofo la consideración de las causas más elevadas sea el asunto del sabio [*Met.*, I 2, 981 a28-b6]. El fin último de cada cosa es el que contempla su primer autor o motor. Ahora bien, el primer autor o motor del universo es una inteligencia [...]. El fin último es, por tanto, el bien de la inteligencia. Este bien es la verdad. La verdad será, así pues, el fin último de todo el universo y el sabio debe antes que nada dedicarse a contemplarla».

Tomás de Aquino, ScG, III, 25, n° 2063:

«En todas las ciencias y artes ordenadas el fin último parece concernir a aquella que es preceptiva y arquitectónica para el resto; así el arte del pilotaje, a la que concierne el fin de la nave, que es el uso de la misma, es arquitectónica y preceptiva con respecto al arte de su fabricación. Precisamente en este modo se relaciona la Filosofía primera con las otras ciencias especulativas; pues éstas reciben de ella sus principios y la dirección contra quienes niegan sus principios: *y la misma Filosofía primera en su totalidad está ordenada al conocimiento de Dios* como su fin último: de donde se sigue que se la llame ciencia divina».

D) LA CUESTIÓN DE LA VERDAD EN TOMÁS DE AQUINO: EL FIEL REFLEJO DEL SER

Tomás de Aquino, S. Th., qu. 16 «Sobre la verdad», a.3 ¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?, ad 1³:

«Como se dijo (a.1), lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia».

Tomás de Aquino, S. Th., qu. 14 «Sobre la ciencia de Dios», a. 1 ¿Hay o no ciencia de Dios?, solución:

«En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa».

Tomás de Aquino, S. Th., qu. 85 «Del modo y orden de la intelección», a. 5 *Nuestro entendimiento ¿conoce o no conoce componiendo y dividiendo?*, «solución» y «respuesta a objeción 2»:

³ A no ser que indiquemos puntualmente algo distinto, todos los extractos proceden de la edición de la obra dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, publicadas en la BAC, 4ª ed. (reimpr.) de 2001.

«El entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige reunir o separar unos de otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar.

[...] [E]l entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando. El divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia. [...]

La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Por eso, hay algo en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento».

Tomás de Aquino, S. Th., qu. 85 «Del modo y orden de la intelección», a. 2 *Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección, «respuesta»:*

«Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y, en este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y según esto, son estas especies el objeto de su intelección.

Mas esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. **Primera**, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si pues, entendiésemos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella; al modo como los platónicos afirmaban que todas las ciencias versan sobre las Ideas, las cuales suponían eran entendidas en acto. —**Segunda**, porque se seguiría el error de los antiguos, que afirmaban «es verdad todo lo aparente»; de modo que lo contradictorio sería verdadero. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, solamente de ella juzga. Ahora bien, lo que una cosa parece, depende del modo como es modificada la potencia cognoscitiva. Luego el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello de que juzga, es decir, su propia modificación, tal y como es, y, en consecuencia, todos sus juicios serían verdaderos. [...]

Debe, por tanto, afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende. Y demostramos esto. Puesto que, como dice el Filósofo, hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente, como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar, unas y otras realizándose según una determinada forma. Y como la forma en conformidad con la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de esta acción, como el calor de la cosa que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma en conformidad con la cual se produce la acción inmanente al agente es una representación del objeto. De aquí que en conformidad con la imagen del objeto visible vea la vista, y la representación del objeto entendido [*rei intellectus*], que es la especie inteligible [*species intelligibilis*], sea la forma en conformidad con la cual el entendimiento conoce.

Pero, al volver el entendimiento sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es objeto de la intelección. Pues el primario es la realidad representada en la especie inteligible».

T. de Aquino, *In Lib. de An.*, III, lectio 8, nº 718:

«Es también manifiesto que las especies inteligibles, que el entendimiento posible realiza en acto, no son el objeto del entendimiento. En efecto, no se relacionan con el intelecto como *lo que (quod)* se entiende, sino como aquello *por lo que/mediante lo que (quo)* se entiende. Pues las ciencias lo son de las cosas, no de especies, o de intenciones inteligibles, con excepción de la ciencia racional (lógica)».

É. Gilson, *El tomismo*, parte II, cap. VII «Conocimiento y verdad», p. 411:

«[S]i las especies fueran entes distintos de sus formas, nuestro conocimiento se referiría a las especies en lugar de referirse a los objetos. Consecuencia inaceptable por dos razones: en primer lugar, porque en este caso todo nuestro conocimiento dejaría de referirse a realidades exteriores para no alcanzar más que sus representaciones en la conciencia, de suerte que iríamos a parar al error platónico, que cree que nuestra ciencia es una ciencia de ideas, mientras que es una ciencia de las cosas; a continuación, porque ningún criterio de certeza sería ya concebible, quedando cada uno como único juez de la verdad, desde el momento en que se trata de lo que capta su pensamiento, y no de lo que es independiente de él».

E) LA CUESTIÓN DE LA VERDAD EN G. DE OCKHAM: LA INMANENCIA LÓGICA DEL CONOCIMIENTO

G. de Ockham, *Com. Sent.*, l. I, qu. I, a. 1:

«3.337 No es que se conozca algo por el conocimiento intuitivo que no se conozca por el conocimiento abstractivo, sino que el mismo objeto totalmente y bajo todos los aspectos se conoce por ambos conocimientos. Pero la distinción que hay entre ellos es ésta: el conocimiento intuitivo de una cosa es un conocimiento de tal índole, que en virtud de él se puede saber si la cosa existe o no, de suerte que, si existe, al punto juzga el entendimiento que existe y conoce evidentemente que existe, a no ser que se vea impedido por la imperfección de tal conocimiento. [...]

3.338 Conocimiento abstractivo es aquel en virtud del cual no se puede saber evidentemente de una cosa contingente si existe o no existe. En este sentido, el conocimiento abstractivo abstrae de la existencia y no existencia, porque ni por él se puede saber evidentemente de una cosa existente que existe, ni de una cosa no existente que no existe, por oposición al conocimiento intuitivo. [...]

3.340 Y todo conocimiento complejo de términos o de cosas significadas se reduce en último término a la noticia incomplexa de los términos. Estos términos o esas cosas se pueden conocer por un conocimiento que sea distinto de aquel en virtud del cual no pueden ser conocidas tales verdades contingentes, y ese será el conocimiento intuitivo. Y ese es el conocimiento por el cual empieza el conocimiento experimental, porque, en general, aquel que puede recibir alguna experiencia de alguna verdad contingente y, mediante ella, de una verdad necesaria, tiene algún conocimiento incomplexo de algún término o de alguna cosa que no posee el que no puede tener semejante experiencia. Y por eso, así como, según el Filósofo, en el libro I de la *Metafísica* y en el libro II de los *Posteriores*, la ciencia de aquellas cosas sensibles que se obtiene por la experiencia, de la cual habla él, empieza por los sentidos, esto es, por el conocimiento intuitivo sensitivo de esas cosas sensibles, así, siempre el conocimiento de esos objetos puramente inteligibles obtenidos por la experiencia arranca del conocimiento intuitivo intelectual de esos inteligibles».

G. de Ockham, *Com. Sent.*, l. I, dist. II, qu. VIII:

«3.429 [S]ostengo esto: que ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, y que ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de sustancia alguna [...].

3-430 Al argumento principal respondo que lo que mueve primero al entendimiento no es el universal, sino el singular, y por eso el singular es entendido el primero con prioridad en el orden de la generación».

G. de Ockham, *Suma de Lógica*, cap. XIV:

«3.495 Hay que sostener, pues, que todo universal es una realidad singular, y que, por lo tanto, no es universal sino en la significación, porque es signo de muchos. Y esto es lo que dice Avicena en el libro V de la *Metafísica*: «Esta forma, aunque, comparada con los individuos, es universal, sin embargo, comparada con el alma singular, en la cual está impresa, es individual, ya que es una de las formas que están en el entendimiento». Quiere decir que el universal es una intención singular del alma, apta naturalmente para ser predicada de muchos, de suerte que por este hecho de tener aptitud para ser predicada de muchos, no tomada por sí, sino por esos muchos, se la llama universal, y por el hecho de ser una forma existente realmente en el entendimiento, se la llama singular. Y así, «singular», dicho en el primer sentido, se atribuye al universal, pero no tomado en el segundo sentido; a la manera como decimos que el sol es causa universal, y, sin embargo, es verdaderamente una realidad particular y singular, y, por lo mismo, una causa singular y particular. Se llama, en efecto, causa universal al sol porque es causa de muchas cosas, a saber, de todos los seres inferiores generables y corruptibles. Y se la llama causa particular, porque es una sola causa y no muchas. Pues así, la intención del alma se llama universal porque es un signo predicable de muchos; y singular, porque es una sola cosa y no muchas.

3.496 Pero hay que tener presente que hay dos clases de universal. Hay un universal naturalmente, que es signo predicable de muchos, de una manera parecida a como el humo significa al fuego; y el gemido del enfermo el dolor; y la risa, la alegría interior. Y tal universal no es más que una intención del alma, de suerte que ninguna sustancia existente fuera del alma ni ningún accidente es tal universal. [...]

3.497 Hay otro universal por institución voluntaria. Y así, la palabra externa, que en realidad es una cualidad una numéricamente, es universal porque es un signo voluntariamente instituido para significar muchas cosas. Por lo que, así como a esa palabra se la llama común, también se la puede llamar universal; pero eso no lo tiene por su naturaleza, sino tan sólo por la decisión de los que la crean».

¿Qué es la verdad? Develamiento del orden de la creación o concurrencia de dos causas eficientes.

La verdad es un bien común a todas las ciencias, no un privilegio de la teología

R. Imbach/A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin, 2009, pp. 152-153:

«La teología se sirve de las ciencias filosóficas, entre otras, para elaborar sus propias doctrinas: por esta razón Tomás prefiere habitualmente hablar del servicio que la filosofía le presta a la teología, subrayando la función activa de las disciplinas filosóficas que sirven (*ministrant*) a la teología. Para Tomás hay una armonía necesaria entre saber filosófico y saber teológico, armonía que llama subalternación de los fines (*Sent.*, I, prol., a. 1), y ello gracias al hecho de que todo saber procede de la ciencia de Dios, la verdadera *domina*, aunque de maneras distintas. La filosofía elabora su saber a partir del estudio de las criaturas, a la luz del entendimiento natural; la teología, en contrapartida, recibe de Dios no sólo sus principios, sino también la luz natural según la cual estudia a Dios y su creación. Pero para Tomás «toda disciplina tiene como propósito manifestar la verdad» (*Sent.*, I, dist. 34, qu. 3. a.2). Y esta verdad, para Tomás, no es ni filosófica ni teológica: es un bien que cada disciplina contempla desde su punto de vista y cada disciplina se sirve para su propio desarrollo de lo que llega a conocer de ese bien, ya sea por ella misma, ya sea recibéndolo de otras ciencias. Y si Tomás no titubea en el momento de integrar en su teología a autoridades procedentes de autores paganos o judíos o árabes, ello obedece a la verdad que esas autoridades afirman».

a) La respuesta *existencial* de T. de Aquino: entender la constitución del mundo es la obra propia y específica del ente que es el hombre.

Tomás de Aquino, *De veritate*, qu. 1 «Sobre la verdad», a. 3 «Si la verdad está sólo en el entendimiento que compone y que divide», resp.:

«Debe responderse que lo verdadero, así como se encuentra con prioridad en el entendimiento más bien que en las cosas, así también se encuentra con prioridad en el acto del entendimiento cuando compone y divide más bien que en el acto del entendimiento cuando forma las quiddidades de las cosas.

La razón de lo verdadero consiste, en efecto, en la adecuación de la cosa y el entendimiento. Lo mismo, empero, no se adecua a sí mismo, sino que la igualdad es propia de cosas diversas; por eso, la razón de la verdad en el entendimiento se encuentra primeramente allí donde primeramente el entendimiento comienza a tener algo propio que no tiene la cosa que está fuera del alma, pero que corresponde a ella, y así puede establecerse la adecuación entre ellos.

Ahora bien, el entendimiento, cuando forma las quiddidades, sólo tiene la imagen de la cosa existente fuera del alma, lo mismo que el sentido cuando recibe la especie de la cosa sensible; pero cuando el entendimiento comienza a juzgar sobre la cosa aprehendida, entonces el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera en la cosa. Pero cuando lo que está fuera, en la cosa, se adecua al entendimiento, se dice que el juicio es verdadero».

Tomás de Aquino, *De veritate*, qu. 1 «Sobre la verdad», a. 9 «Si la verdad está en los sentidos», resp.:

«Debe responderse que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, si bien no del mismo modo.

Pues en el entendimiento está como lo que sigue al acto del entendimiento y como conocida por el entendimiento. Sigue, efectivamente, a la operación del entendimiento, en tanto que el juicio del entendimiento es acerca de una cosa conforme a lo que ella es. Y, por otra parte, es conocida por el entendimiento, en tanto que el entendimiento reflexiona sobre su acto, no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su disposición con respecto a la cosa, lo cual, ciertamente, no puede ser conocido, a no ser que haya sido conocida la naturaleza del propio acto; la cual, a su vez, no puede ser conocida, a no ser que haya sido conocida la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el que se conforme a las cosas; luego, por eso conoce el entendimiento la verdad: porque reflexiona sobre sí mismo. [...]

La razón de ello está en que aquellas cosas que son las más perfectas en los entes, tales como las sustancias intelectuales, retornan a su esencia con un retorno completo, pues en tanto que conocen algo ubicado fuera de ellas, salen en cierto modo fuera de sí mismas; pero en tanto que conocen que ellas conocen, empiezan ya a retornar a sí, puesto que el acto del conocimiento es intermedio entre el cognoscente y el conocido, y este retorno se completa en tanto que conocen sus propias esencias. Por eso se dice en el libro *De causis* que todo el que conoce su esencia está retornando a su esencia con un retorno completo».

Tomás de Aquino, *De veritate*, qu. 10 «La mente», a. 8 «Si la mente se conoce a sí misma por esencia o mediante alguna especie», resp.:

«[C]omo la materia no es sensible más que mediante la forma que se le añade, el entendimiento posible no es inteligible más que por la especie que se introduce en él. Por ello nuestra mente no puede conocerse inmediatamente a sí misma, sino que alcanza el conocimiento de sí por el hecho de que aprehende otras cosas, como también la naturaleza de la materia prima es conocida en base al hecho de que es capaz de recibir determinadas formas».

Tomás de Aquino, *STh.*, I, qu. 84 «Sobre cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior», a. 7 «El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin recurrir a las imágenes?», solución:

«**Solución:** *Hay que decir:* Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes. De que esto es así, tenemos un doble indicio. 1) *Primero*, porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades de la parte sensitiva. Por eso, resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se

encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. 2) *Segundo*, porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender.

El porqué de todo esto radica en que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible. Por eso, el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por objeto propio la sustancia inteligible separada del cuerpo, por la que conoce lo material inteligible. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto, como se dijo (qu. 79, a. 6). Por eso, para entender en acto no basta conservar así las especies, sino que es necesario que las utilicemos en conformidad con lo que representan, esto es, con las naturalezas existentes en las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma imagen es una semejanza de la realidad concreta. Por eso la imaginación no necesita una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocemos las realidades incorpóreas, de las que no disponemos de imágenes, por la relación con lo sensible, de lo cual sí poseemos imágenes. De este modo, conocemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos. Como dice Dionisio, a Dios le conocemos en cuanto causa y por vía de eminencia y negación. En lo que se refiere a las demás sustancias incorpóreas, no podemos conocerlas en el estado presente de vida más que por vía de remoción o a través de una comparación con lo corporal. Así, para conocer algo de estos seres, aun cuando no dispongamos de sus imágenes, es necesario recurrir a las imágenes de lo corpóreo».

K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963, III parte, § 4, pp. 386-387.

«Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su «en sí» «falto de espíritu», sino el mundo —él mismo— como conformado por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el mismo hombre. [...]

El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*».

b) La respuesta física de Duns Escoto: la intelección es el efecto común de dos causas eficientes coordinadas. La centralidad de la recepción del *esse objectivum* en el alma.

Duns Escoto, *Coment. Sent.*, libro I, dist. 3, parte 3, qu. 1:

«Si en la parte intelectual propiamente dicha se encuentra la memoria, que tiene especie inteligible, anterior naturalmente al acto de inteligir.

386. Al cuarto argumento [de Enrique de Gante] digo que el entendimiento no padece sólo realmente [*realiter*] por el objeto real, que imprime en él una especie real [*species realis*] tal, sino que padece también una pasión intencional [*passio intentionalis*] de ese objeto en tanto que éste resplandece [*reluceset*] en la especie. Y esta segunda pasión es la recepción de la intelección, que se produce por lo inteligible, en tanto que inteligible resplandeciente [*relucesens*] en la especie inteligible —y este padecer es un inteligir—. [...]

500. Es accidental [*accidit*] a la especie, por cuanto es causa parcial con respecto al acto de inteligir, que concurre con el entendimiento como otra causa parcial, el hecho de que perfeccione [*perficiat*] al entendimiento, porque, aun cuando lo perfeccione, no da sin embargo al entendimiento actividad ninguna, que pertenezca a la causalidad de este entendimiento. Por ejemplo, la potencia motriz en la mano puede utilizar el cuchillo, en tanto que éste está afilado, para cortar un cuerpo. Si este estado afilado estuviera en la mano como en un sujeto, la mano podría servirse de él para la misma operación y, sin embargo, seguiría siendo accidental [*accidere*] a la mano el que lo afilado se encontrara en ella, por cuanto en ella hay una potencia motriz, y viceversa, porque lo afilado no daría a la mano ninguna perfección perteneciente a su potencia motriz. Lo que parece ser verdad, porque la potencia motriz es igualmente perfecta sin el estado afilado y utiliza a éste último de la misma manera cuando está en otra cosa que esté unida a la mano, como en el cuchillo, que como la utilizaría si estuviera en la mano. Lo mismo ocurre en aquello que nos ocupa. Si la especie pudiera existir [*inexistere*] en nuestro entendimiento sin inherir en él por el modo de la forma; si, existiendo de esta manera en el entendimiento estuviera o pudiera estar suficientemente unida al entendimiento, esas dos causas parciales, entendimiento y especie, unidas la una a la otra, podrían producir [*possent in*] la misma operación que pueden producir cuando la especie informa al entendimiento. Lo que acontece también si se pone algún inteligible presente sin especie. Este objeto, en efecto, es causa parcial y no informa al entendimiento, que es la otra causa parcial; pero esas dos causas parciales, reunidas, sin que haya información de la una por la otra, causan por su mera proximidad conveniente un solo efecto común».

Duns Escoto, *Ord.*, I, dist. 3, 137:

«[A]firmo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, porque en él se encuentra una doble primacía, de comunidad y virtualidad, habida cuenta de que todo lo que es inteligible por sí mismo, o bien incluye esencialmente la razón de ente, o bien está contenido virtualmente o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente. En efecto, todos los géneros, las especies, los individuos, todas las partes esenciales de los géneros incluso el ente increado, todos incluyen quiditativamente el ente; y todas las diferencias últimas están incluidas esencialmente en algunos de ellos, y todas las pasiones del ente están incluidas virtualmente en el ente y sus inferiores».

Duns Escoto, *Ord.*, I, dist. 3, 26:

«Todo entendimiento seguro de un concepto y dudoso de otros posee un concepto del que está cierto, distinto de los conceptos de los que duda [...]. Pero el entendimiento [...] puede estar cierto respecto a que Dios es ser, dudando al mismo tiempo de que sea un ser finito o infinito, creado o increado; pues el concepto de ser a propósito de Dios es distinto del concepto de ser esto o aquello; de por sí no es ni lo uno ni lo otro, pero está incluido en lo uno y en lo otro. Es, por tanto, unívoco».

c) La *naturalización* del acto cognoscitivo en Ockham: la eliminación de todas las causas innecesarias del conocimiento y el acto de conocer como un *acontecimiento natural* del alma.

G. de Ockham, In I, dist. 27, qu. 2:

«Digo que la especie no debe ponerse de ningún modo en el entendimiento, porque no debe ponerse nunca una pluralidad sin necesidad».

G. de Ockham, In II, qu. 15:

«Para tener conocimiento intuitivo no es menester poner además del entendimiento y la cosa conocida una especie. Esto se prueba porque es inútil que llegue a ser por varios lo que puede llegar a ser a través de pocos; pero mediante el entendimiento y la cosa visualizada sin ninguna especie puede alcanzarse el conocimiento intuitivo».

G. de Ockham, *Suma de Lógica*, cap. XII:

«Pero ¿qué es eso existente en el alma que es un signo de esa naturaleza? Sobre este punto se dan varias opiniones. Algunos dicen que [ese signo] no es más que cierta ficción del alma. Otros, que es una cierta cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros, que es el acto de entender. A favor de esta opinión está esta razón: que en vano se hace por muchas lo que se puede hacer con menos cosas. Ahora bien: todo lo que se trata de salvar poniendo algo distinto del acto de entender, se puede salvar sin ello, ya que el suponer por otra cosa y el significarla puede competir al acto de entender lo mismo que a cualquier otro signo. Luego no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa».

Rábade, *G. de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, 1966, p. 103:

«[N]o tiene por qué darse en este caso una semejanza mayor entre el sujeto y el objeto [*intellectio est similitudo obiecti*, se lee en *In II*, qu. 15] de la que hay entre el fuego y el calor — ejemplo del que Ockham suele valerse al hablar de la causalidad—; y así, de igual modo, el conocimiento puede deberse a este objeto o a otro. No es conocimiento de este objeto porque sea asimilación de él, sino porque está causado por él. Para Ockham no tiene razón de ser más semejante al fuego el calor del agua, de lo que el conocimiento lo es al objeto real».

Tres perspectivas medievales sobre el Derecho (T. de Aquino, G. de Ockham y F. Suárez)

a) La ley como expresión de la *ratio*

Tomás de Aquino, *STh.*, I, qu. 25 «Sobre el poder de Dios», a. 5 «¿Puede o no puede Dios hacer lo que no hace», resp.:

«[H]ay que decir que por poder absoluto [*potentia absoluta*] Dios puede hacer cosas distintas de las que de antemano conoció y predeterminó a que fueran hechas. Sin embargo, no puede hacer cosas distintas a las que de antemano hubiera concebido o predeterminado que fueran hechas. Porque el mismo hacer subyace a la presciencia y predeterminación; no el mismo poder, que es natural. Así, pues, Dios hace algo porque quiere; sin embargo, no puede porque quiera, sino porque así es su naturaleza».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 91 «De las distintas clases de leyes» a. 2 «¿Existe en nosotros una ley natural», resp.:

«[C]omo todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna [...], es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsadas a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna, en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De ahí que el Salmista (Sal., 4, 6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 93 «De la ley eterna», a. 1 «La ley eterna, ¿es la razón suprema existente en Dios?», sol.:

«Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña. [...] Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la parte I (q. 14, a. 8). Él es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la parte I (q. 103, a. 5). Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 94 «De la ley natural», a. 2 «La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?», sol.:

«[A]sí como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural [...].

Y, así, encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 95 «De la ley humana», a. 2 «¿Deriva de la ley natural toda ley puesta por el hombre», sol.:

«[L]a ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley. [...] Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 97 «De la mutabilidad de las leyes», a. 2 «La ley humana, ¿debe modificarse siempre que se encuentra algo mejor?», sol.:

«[C]uando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre. De aquí que la ley humana no debe cambiarse nunca a no ser que, por otro lado, se le devuelva al bien común lo que se le sustrae por éste».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 97 «De la mutabilidad de las leyes», a. 3 «¿Puede la costumbre alcanzar fuera de ley?», sol.:

«La comunidad en la que surge la costumbre puede encontrarse en dos condiciones diferentes. Cuando se trata de una comunidad libre, capacitada para darse leyes, el consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo. Por eso, aunque las personas particulares no puedan crear leyes,

sí puede hacerlo todo el pueblo. Si, en cambio, el pueblo no tiene la libre facultad de darse leyes ni de anular las que le impone una autoridad superior, aun entonces la costumbre que llega a prevalecer adquiere fuerza de ley al ser tolerada por quienes tienen el poder de legislar, pues con la simple tolerancia se entiende que aprueban lo que la costumbre introdujo».

Tomás de Aquino, *De caelo*, I, lect. 22, n. 228:

«El estudio de la filosofía no está destinado a hacernos conocer lo que los hombres han pensado, sino cómo son en verdad las cosas».

b) La ley como expresión de la *potentia*

M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, «La philosophie de G. d'Occam», PUF, 2003, pp. 243-244 y 264-266:

«Lo propio de la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás es haber edificado la ciencia jurídica no sobre la «naturaleza humana» —como será el caso de los modernos—, de donde puede inferirse ese atributo del hombre aislado, su poder, su derecho subjetivo, sino sobre la «naturaleza cósmica»: el jurista descubre el derecho a través de la observación del *orden* incluido en el *corpo social* natural, de donde sólo pueden extraerse relaciones, proporciones, conclusiones objetivas.

Así, la misión del jurista, según esta filosofía, no es el servicio del individuo, la satisfacción de sus deseos, la proclamación de sus potencias; estos fines proceden de otras artes y la persecución de lo útil o del desarrollo espiritual de los individuos no son de su incumbencia; el jurista es «sacerdote de la justicia» (*sacerdotes justitiae*, llama Ulpiano a los juristas). Persigue lo justo, este valor definido estrictamente, que es armonía, equilibrio, buena proporción aritmética o geométrica entre las cosas o las personas. [...]

En resumen, lo propio del lenguaje jurídico clásico es dirigirse a un mundo de *cosas*, de bienes exteriores, porque sólo en las cosas y el reparto hecho con las cosas se manifiesta la relación jurídica *entre* las personas. La ciencia del derecho dirige su mirada hacia las *cosas* y por ello el auténtico lenguaje jurídico es esencialmente *objetivo*.

El lenguaje del individualismo es otro. En lugar de dirigirse al orden del grupo, se centra en el *sujeto* en particular. Tiende a concebir y a expresar las «cualidades» o las «facultades» de un sujeto, las fuerzas que irradia su ser: potencias, pero en el sentido principal de la palabra, entendida como capacidad de la persona, inherente al sujeto: en sentido *subjetivo*. Consecuencia: desde el principio se concibe ese poder como *ilimitado*. Sólo más tarde, en un segundo momento, habrá que tomar en consideración las potencias concurrentes de otros, se les asignará fronteras. Pero, inicialmente no es una parte definida. [...]

Resumamos la exposición de Occam. En la cúspide no hay duda de que se encuentra la libertad de Dios, su *potestas absoluta*, fuente de todo orden político. Ya no se trata de buscar la fuente del derecho en una naturaleza impersonal, en la que podría descubrirse un orden; dado que la única realidad es el individuo, la fuente de todo el orden del derecho no puede ser más que la voluntad y el poder de un individuo y, en primer lugar, de ese ser individual al que todos los hombres están sometidos, la persona divina. De esta fuerza deriva, en primer lugar, lo que llamaríamos el positivismo divino, habiendo salido todo el derecho positivo de la legislación divina, promulgada en las Sagradas Escrituras y de esencia puramente voluntaria, aunque Occam use ocasionalmente para designarla, de manera impropia, la expresión de derecho natural.

Pero de la legislación divina, surgida de la *potestas* de Dios, la exposición del *Breviloquium* nos muestra que se derivan también, para los hombres, *potestates*. [...] Se trata de mostrar el origen del *imperium* (de la soberanía, de la «jurisdicción temporal») y del *dominium*. Esos mismos derechos no están producidos, según el análisis de Occam, más que indirectamente. Es menester establecer antes que nada que Dios ha concedido al hombre, en un primer estadio, el *poder de apropiación*. [...] Pero, al mismo tiempo que confería la *potestas appropriandi*, Dios se ha cuidado de dar al hombre otro poder, la *potestas instituendi rectores*, el poder de nombrar jefes —lo que no puede hacerse más que mediante el procedimiento de la elección, del contrato social—. Y esos jefes tendrán por misión, precisamente, la determinación de los límites de las propiedades, para que puedan coexistir.

Así se explicará el origen de un tercer nivel de potencias, aquellas de las que nos ocupamos nosotros los juristas. Porque el príncipe temporal ha recibido, por delegación del pueblo, el poder legislativo, *potestas condendi leges et jura humana*, a la que se une el ejercicio de la *jurisdictio*. De allí nacen las leyes positivas, todo el *positivismo humano* que ocupa en Occam el lugar del orden natural ausente y es fuente única de todo el orden humano, por cuanto, como lo exige el nominalismo, lo jurídico es lo *legal*. Pero, ¿qué vienen a aportar a los sujetos de los grupos temporales las leyes humanas? De nuevo, poderes: estas leyes positivas engendran el *dominium*, el usufructo, el *jus utendi*, los derechos subjetivos en sentido estricto, garantizados, cargados de sanción por la autoridad estatal. [...]

Tal es la cascada de poderes que brota de la potencia absoluta divina, jerárquicamente, por una serie de concesiones sucesivas —esta cascada que refleja la pirámide de las concesiones feudales. De lo alto a lo bajo del árbol, el conjunto del orden jurídico está constituido por poderes, de los que proceden a su vez normas que enlazan los poderes unos a otros. Hay el derecho subjetivo de Dios, su *potestas absoluta*; por encima los *jura poli*, los poderes concedidos por Dios a cada individuo, aún no dotados de sanciones; más arriba los poderes engendrados por el derecho positivo humano, los *jura fori*. Todos son derechos absolutos. Pueden usarse potestativamente o no, se puede renunciar a ellos: como los franciscanos renuncian en la condición servil, que es también una renuncia a esta *potestas*».

c) La ley como expresión de una *voluntad racional humana*

F. Suárez, *De Legibus*, II, 3, § 3-4:

«Hay que decir en verdad que la ley eterna no significa un acto necesario en Dios, sino un acto libre. [...] [L]a ley eterna incluye necesariamente o postula un acto de la voluntad divina».

F. Suárez, *De Legibus*, II, 6, § 1:

«No hay ley en sentido propio y prescriptivo sin la voluntad de quien la prescribe».

F. Suárez, *De Legibus*, II, 19, § 2:

«El derecho de gentes difiere, en primer lugar y principalmente, del derecho natural porque, en la medida en que comporta preceptos positivos, no implica la necesidad de la cosa prescrita, por la sola naturaleza de la cosa y según una inferencia evidente a partir de principios naturales, porque todo lo que es, es natural. [...] Asimismo, los preceptos negativos del derecho de gentes no prohíben nada porque sea malo en sí, porque eso también es puramente natural; así, a partir de la razón humana, el derecho de gentes no es

sólo ostensivo del mal, sino constitutivo; de esa manera este derecho no prohíbe las cosas malas porque sean malas, sino que *al prohibirlas, las vuelve malas*».

F. Suárez, *De Legibus*, II, 19, § 9:

«[E]l género humano, aunque esté dividido en diferentes pueblos y soberanías, conserva siempre cierta unidad, no sólo específica, sino también casi política y moral, a saber, la que prescribe el precepto natural de amor y de misericordia mutuos, preceptos que se aplican a todos, incluso a los que son extranjeros, con independencia de la nación a la que pertenezcan.

Por ello, a pesar de que cada Estado —república o reino— sea intrínsecamente una comunidad perfecta y consistente por sus propios miembros, sin embargo, cada uno de estos Estados es también en cierto modo miembro de esta comunidad universal que concierne al género humano. En efecto, estas comunidades, tomadas aisladamente, nunca son autosuficientes hasta el punto de que no tengan necesidad de ninguna asistencia, sociedad y comunicación mutua, ya sea con vistas al bienestar y un provecho superior, ya sea por una necesidad moral o para satisfacer una necesidad, como muestra la experiencia. Por este motivo, han menester de algún derecho que les dirija y ordene convenientemente en ese género de relación social. Aunque esto se haga en buena parte en virtud de la razón natural, no se hace ni suficiente ni directamente en todos los casos, por lo que algunos derechos especiales han podido establecerse por las costumbres de esas mismas naciones. Porque, al igual que en una ciudad o una provincia, la costumbre introduce en derecho, las costumbres han podido introducir el derecho de gentes en la universalidad del género humano».

I) La condición humana en T. de Aquino: la irreductible composición de alma y cuerpo.

T. de Aquino, *ScG*, II 68 «De qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo»:

«Y esto nos mueve a considerar la admirable conexión de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que *la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores*. Esto da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las sustancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como *horizonte y confín* de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo. —Y no es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla [*vincit*] la forma a la materia, resulta mayor unidad».

T. de Aquino, *STh*, I, qu. 75 «El hombre, compuesto de alma y cuerpo. Esencia del alma», a. 7 «El alma y el ángel, ¿son o no son de la misma especie», ad 3:

«El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo en el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado e intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo».

T. de Aquino, *STh*, I, qu. 84 «Cómo el alma entiende lo corporal», a.4 «Las especies inteligibles, ¿pasan o no pasan al alma provenientes de algunas formas separadas», sol.:

«[N]o puede decirse que el alma intelectual se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no los recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo».

T. de Aquino, *STh*, I, qu. 29 «Sobre las personas divinas», a.1. «Definición de persona», ad 5.:

«*Obj.* El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego, no es adecuada la definición de persona. [...]»

Ad obj 5. El alma es parte de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, porque, sin embargo, conserva capacidad de unión, no puede ser llamada sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera. Como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra parte del hombre. Como tampoco le corresponde ni la definición ni el nombre de persona»

T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, nº 924:

«El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]».

II) La pregunta por la libertad en T. de Aquino: el amor como expresión de la racionalidad de la voluntad.

T. de Aquino, *STh*, I-IIae, qu. 28 «De los efectos del amor», a. 6 «¿Es el amor causa de todo cuanto hace el que ama?», sol.:

«Todo agente obra por algún fin, como se ha dicho anteriormente (qu. 1, a. 2). Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego, es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor [*omne agens quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*].»

T. de Aquino, *STh*, I-IIae, qu. 27 «De la causa del amor», a.2 Si el conocimiento es causa del amor, ad 2:

«De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas; v. gr., porque saben que la retórica es una ciencia por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella. Algo semejante debe decirse también respecto del amor de Dios.»

T. de Aquino, *STh*, I, qu. 82 «Sobre la voluntad», a. 2 «Lo que la voluntad quiere, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?», ad. 1:

«La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto.»

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 91 «De las distintas clases de leyes» a. 2 «¿Existe en nosotros una ley natural», sol.:

«[C]omo todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna [...], es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsadas a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna, en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De ahí que el Salmista (Sal., 4, 6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros⁴. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.»

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 94 «De la ley natural», a. 2 «La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?», sol.:

⁴ *Cfr. STh.*, I, qu. 79 «Las potencias apetitivas en general», a. 12 «La *sindéresis*, ¿es o no es una potencia especial distinta de las demás», sol. : «La *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito. [...] Los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado *entendimiento de los principios*, como aparece claramente en VI *Ethic*. Por lo tanto, tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis*»; *cfr. De verit.*, qu. 16, a.1.

«[A]sí como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural [...].

Y, así, encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto».

T. de Aquino, *STh.*, IIa-IIae, qu. 58 «Sobre la justicia», a. 1:

«La justicia es el hábito por el que alguien, en virtud de una voluntad firme y duradera [*constanti et perpetua*], asigna a cada uno su derecho».

III) Las dos potencias de la voluntad humana en F. Suárez: dominio y acción.

F. Suárez, *DMXIX*, iv, 8:

«[A]nte todo debe retenerse y explicarse aquella descripción de facultad libre, en la que se postulan dos cosas. Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. Otra, que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar. La primera parte de esta sentencia no encierra dificultad alguna, y no necesita nueva explicación, supuesto lo dicho en la sección 2, donde hemos probado que la libertad radica en una facultad activa en cuanto tal; porque de esto se sigue con evidencia que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o suspender la acción. Porque esta última parte de esta potencia, aunque en sí sea una cierta perfección positiva, no obstante, en el uso únicamente puede ejercerse mediante la sola negación o carencia de acto de tal facultad, si nos referimos a su poder absoluto [...], puesto que el no querer, en cuanto tal, puede ser libre, pero el no querer considerado precisamente no incluye el acto, sino la carencia de acto, la cual, si se da con perfecta advertencia de la razón y plena potestad de querer, será libre. Pero digo «si nos referimos al poder absoluto», porque, moralmente o de ordinario, esa carencia de apetición no se ejerce sin un acto positivo que sea o una noción —por la que se rechaza el objeto propuesto u otro acto acerca de él, por ejemplo, el amor o la tendencia al mismo—, o bien una conversión a otro objeto contrario o diverso, como consta suficientemente por la experiencia; porque es muy difícil que, habiendo una advertencia perfecta y práctica de la razón, se suspenda todo acto de la voluntad».

F. Suárez, *Opuscula theologica sex.*, l. III, 1:

«Así, pues, la opinión verdadera y común de los teólogos es que para el ejercicio libre se requieren dos elementos. El primero es la indiferencia positiva en la facultad misma para querer o no querer; el segundo consiste en que, cuando la facultad ejerce el acto, esté de tal modo dispuesta que, puestos todos los requisitos en acto primero o por parte del principio para actuar, permanezca

dispuesta a querer o no querer. La primera parte de esta opinión se sigue de lo dicho [...], ya que la facultad libre es una facultad indiferente para actuar y para no actuar; y no es indiferente a modo de potencia pasiva; luego es necesario que lo sea a modo de potencia activa [...]. [A]firmo sólo esto, a saber, que la indiferencia de la libertad no puede consistir únicamente en la indiferencia pasiva, sino en la indiferencia activa para querer o no querer».

IV) La ley humana, ¿obra del hábito racional de la sindéresis o de la voluntad racional?

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 90 «De la esencia de la ley», a. 1 «La ley, ¿pertenece a la razón?», sol.:

«La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual cada uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues *ley* deriva de *ligar*, porque obliga en orden a la acción».

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 90 «De la esencia de la ley», a. 3 ¿Puede un individuo particular crear leyes?, sol.:

«La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo [*totius multitudinis*], ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo [*alicuius gerentes vicem totius multitudinis*].»

T. de Aquino, *STh.*, Ia-IIae, qu. 90 «De la esencia de la ley», a. 4 «La promulgación, ¿es esencial a la ley?», sol.:

«[L]a ley se impone a los súbditos como regla y medida. Pero regla y medida no se imponen sino mediante su aplicación a lo que han de regular y medir. Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal.

Y, así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad».

F. Suárez, *De Legibus*, I «De la ley en general: su naturaleza, causas y efectos», cap. I «Significado del término ley», 1:

«Santo Tomás explica así el significado del término ley: La ley es cierta regla y medida que induce a uno a hacer algo o le retrae de hacerlo. Esta descripción parece excesivamente amplia y general, pues, según ella, la ley abarcará no sólo a los hombres o criaturas racionales, sino a todas las demás».

F. Suárez, *De Legibus*, I «De la ley en general: su naturaleza, causas y efectos», cap. VIII «Quien puede dar leyes», 10:

«[D]e un libro muerto no cabe decir que sea para sí mismo ley, puesto que no puede regirse por la ley en él escrita. En cambio, el corazón del hombre es un libro vivo en el que está grabada la ley natural; por eso, en cuanto que uno se rige por ella, se dice que es ley para sí mismo. En el siguiente libro hablaremos de la forma en que esa ley natural tiene su origen en un superior dotado de poder. A las objeciones siguientes respondemos que la rectitud o justicia de la acción ordenada por una ley humana, no basta por sí solo para dar obligatoriedad a la ley, y por eso, aunque sea necesaria la prudencia para la elaboración de leyes y sea deber y costumbre el que en ella intervengan con sus consejos los sabios, sin embargo, todo eso no basta, si falta la voluntad de quien tiene el poder; poder y voluntad que dan a la ley su fuerza y su ser».

F. Suárez, *De Legibus*, II «Sobre la ley eterna, natural y el derecho de gentes», 6, 1:

«No hay ley en sentido propio y prescriptivo sin la voluntad de quien la prescribe».

T. de Aquino, *STh.*, IIa-IIae, qu. 114 «Sobre la afabilidad», a. 1, ad 2:

«A lo segundo debe decirse que todo hombre es naturalmente amigo de todo hombre por un amor general común, como se dice también en el Eclesiastés (13, 15): ‘Todo ser viviente ama a su semejante’. Las palabras y los gestos de amistad que se dirige hasta a los extranjeros y a desconocidos manifiestan este amor. Por lo que no hay simulación en ello. Ahora bien, no se muestra a aquéllos signos de una perfecta amistad, porque uno no se relaciona con los extraños con familiaridad como con aquellos que están ligados a uno mismo con especial amistad» [*Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti*].

F. Suárez, *De Legibus*, II «Sobre la ley eterna, natural y el derecho de gentes», XIX «¿El Derecho de gentes es simple derecho humano positivo?», 2:

«El derecho de gentes difiere, en primer lugar y principalmente, del derecho natural porque, en la medida en que comporta preceptos positivos, no implica la necesidad de la cosa prescrita, por la sola naturaleza de la cosa y según una inferencia evidente a partir de principios naturales, porque todo lo que es, es natural. [...] Asimismo, los preceptos negativos del derecho de gentes no prohíben nada porque sea malo en sí, porque eso también es puramente natural; así, a partir de la razón humana, el derecho de gentes no es sólo ostensivo del mal, sino constitutivo; de esa manera este derecho no prohíbe las cosas malas porque sean malas, sino que *al prohibirlas, las vuelve malas*».

F. Suárez, *De Legibus*, II «Sobre la ley eterna, natural y el derecho de gentes», XIX «¿El Derecho de gentes es simple derecho humano positivo?», 9:

«[E]l género humano, aunque esté dividido en diferentes pueblos y soberanías, conserva siempre cierta unidad, no sólo específica, sino también casi política y moral, a saber, la que prescribe el precepto natural de amor y de misericordia mutuos, preceptos que se aplican a todos, incluso a los que son extranjeros, con independencia de la nación a la que pertenezcan.

Por ello, a pesar de que cada Estado —república o reino— sea intrínsecamente una comunidad perfecta y consistente por sus propios miembros, sin embargo, cada uno de estos Estados es también en cierto modo miembro de esta comunidad universal que concierne al género humano. En efecto, estas comunidades, tomadas aisladamente, nunca son autosuficientes hasta el punto de que no tengan necesidad de ninguna asistencia, sociedad y comunicación mutua, ya sea con vistas al bienestar y un provecho superior, ya sea por una necesidad moral o para satisfacer una necesidad, como muestra la experiencia. Por este motivo, han menester de algún derecho que les dirija y ordene convenientemente en ese género de relación social. Aunque esto se haga en buena parte en virtud de la razón natural, no se hace ni suficiente ni directamente en todos los casos, por lo que algunos derechos especiales han podido establecerse por las costumbres de esas mismas naciones. Porque, al igual que en una ciudad o una provincia, la costumbre introduce un derecho, las costumbres han podido introducir el derecho de gentes en la universalidad del género humano».

F. Suárez, *De Legibus*, II «Sobre la ley eterna, natural y el derecho de gentes», XX «Justicia y mutabilidad del Derecho de gentes», 10:

«[E]l derecho de gentes constituye como una forma de ley intermedia entre el derecho natural y el civil. Pues con el primero coincide, dentro de ciertos límites, en la común aceptación y carácter universal, y en la facilidad con que sus normas se deducen de los principios naturales, aunque no con absoluta necesidad o evidencia; en este último caso coincide con el derecho humano».

F. Suárez, *De Legibus*, III «Ley positiva humana», cap. I «¿Tienen los hombres poder para hacer leyes», 5:

«Hay, en fin, una razón *a priori* que Santo Tomás apuntó. Ningún organismo puede conservarse si no existe un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquel. Así ocurre evidentemente en el cuerpo humano y nos lo enseña la experiencia respecto del cuerpo político. La razón es clara. Cada miembro en particular busca su propio interés particular, que en muchas ocasiones va en contra del bien común. Sucede también frecuentemente que hay muchas cosas necesarias para el bien común que no interesan tanto a los individuos particulares o que, aunque a veces les interesen, no las buscan por ser comunes sino por propia conveniencia. Por consiguiente, en una comunidad perfecta o autónoma es necesario un poder público cuya función específica sea buscar y procurar el bien común.

Conclusión evidente de todo ello es la legitimidad y necesidad del gobierno político. Este término no significa otra cosa que el hombre o conjunto de hombres en quienes reside el poder de gobernar una comunidad perfecta o autónoma. Es claro, también, que tal poder debe recaer en hombres, ya que no son éstos naturalmente gobernados en política por ángeles, ni lo son directamente por Dios mismo que actúa normalmente mediante causas adecuadas. Por tanto, es necesario y natural que se gobiernen por hombres».

F. Suárez, *De Legibus*, III «Ley positiva humana», cap. II «La comunidad, sujeto natural del poder», 6:

«La totalidad de los hombres no ha llegado a integrarse en un solo cuerpo político, sino que más bien se ha dividido en varios Estados. Pero para que éstos pudieran ayudarse mutuamente y conservar la paz y la justicia en sus mutuas relaciones —que es esencial para el bienestar universal de todos los pueblos— fue conveniente que en sus mutuas relaciones pusieran en vigor, como por acuerdo y común consentimiento, algunas leyes comunes. Es lo que se llama derecho de gentes, que ha sido instituido por costumbre y tradición más que por decretos positivos expresos, como ya hemos dicho».

F. Suárez, *De Legibus*, III «Ley positiva humana», cap. XIII «¿La ley civil únicamente puede mandar o prohibir actos externos?», 3 y 5:

«La razón de nuestra afirmación fundamental es que el poder legislativo de los hombres se ordena únicamente a la paz social y moral cívica de la comunidad humana. Para estos fines no hacen al caso los actos que quedan en la mente únicamente. Otra razón es que ese poder deriva directamente de la misma comunidad humana por medio de la razón natural. Y ninguna razón dictamina que la comunidad humana pueda otorgar directa e inmediatamente poder sobre los actos meramente internos al quedar totalmente fuera de su conocimiento y, por tanto, fuera de su jurisdicción.

Por último, todo esto lo explica perfectamente Santo Tomás, inspirándose en Séneca: Un hombre no está sometido por naturaleza a otro en cuanto al alma sino en cuanto al cuerpo. *Se equivoca* —dice Séneca— *quien piense que la esclavitud alcanza al hombre entero; su parte más noble queda fuera de ella. Los cuerpos están sometidos y son propiedad de sus amos, pero el alma es naturalmente libre.* Así, pues, sólo cabe sometimiento entre los hombres en la medida en que puede haber relaciones recíprocas y las acciones de uno pueden ser útiles y perjudiciales para los demás. Por tanto, únicamente pueden darse preceptos humanos sobre los actos que pueden referirse a la reglamentación externa de las cosas humanas. [...]

La ley no sólo prohíbe que se realicen públicamente determinados actos, sino simplemente que se realicen. Además, no prohíbe los actos sólo por razón de escándalo o de notoriedad, sino por razón del acto mismo. Porque es intrínsecamente malo o se convierte en malo en virtud de la prohibición de la ley».

V) Del uso de la analogía como huella de la diferencia irreductible entre el *Ipsum esse* y las criaturas a su transformación en expresión de una diferencia intrínseca al concepto unívoco de ente.

T. de Aquino, *Coment. Sent.*, I, XXXV, qu. 1, a.4:

«Hay otra analogía [además del orden de prioridad], cuando un término imita a otro en cuanto puede, pero no lo iguala perfectamente, y se encuentra esta analogía entre Dios y las criaturas. [...] Entre Dios y las criaturas no hay semejanza por algo común, sino por imitación; por eso se dice que la criatura es semejante a Dios, pero no al revés, como dice Dionisio».

T. de Aquino, *STh*, I, qu. 13 «Sobre los nombres de Dios», a. 5 «Los nombres dados a Dios y a las criaturas ¿son o no son dados unívocamente a ambos?», sol.:

«[T]odo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal, y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud».

T. de Aquino, *De veritate*, qu. 2 «La ciencia de Dios», a. 11 «Si la ciencia se predica de Dios y de nosotros de un modo puramente equívoco»:

«[H]ay que afirmar que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni de manera absolutamente unívoca, ni puramente equívoca, sino según analogía, lo cual no quiere decir otra cosa que según una proporción. Ahora bien, la conveniencia según una proporción puede ser de dos modos, y según esos dos modos se considera la comunidad de analogía. Hay, en efecto, una cierta conveniencia entre aquellas cosas que tienen una proporción mutua, por el hecho de tener una distancia determinada u otra relación recíproca, como por ejemplo el dos por respecto a la unidad por el hecho de ser su doble; en ocasiones también se considera la conveniencia recíproca no de dos cosas que son entre sí proporcionadas, sino más bien la conveniencia de dos proporciones entre sí, como por ejemplo el seis conviene con el cuatro por el hecho de que lo mismo que el seis es el doble de tres, así el cuatro es el doble de dos; la primera relación es de *proporción* <*proportio*>, la segunda, en cambio, es de *proporcionalidad* <*proportionalitas*>. Por ello, según el primer tipo de conveniencia encontramos algo que se predica analógicamente de dos cosas de las que una tiene relación con otra, como por ejemplo el ente se dice de la sustancia y del accidente, por el hecho de que el accidente tiene relación con la sustancia, y sano se dice de la orina y del animal por el hecho de que la orina posee alguna relación con la salud del animal; en ocasiones, en cambio, se predica algo analógicamente según el segundo modo de la conveniencia, como por ejemplo el nombre de visión se dice de la vista corporal y del intelecto, por el hecho de que lo mismo que la vista está en el ojo así el intelecto en la mente. Por tanto, puesto que en estas cosas que se dicen analógicamente según el primer modo es necesario que haya alguna determinada relación entre las cosas que poseen algo común mediante analogía, es imposible según este modo atribuir analógicamente algo a Dios y a la criatura, ya que ninguna criatura posee una relación tal con Dios mediante la cual la perfección divina puede ser determinada; en cambio, en el segundo modo de analogía no se considera ninguna determinada relación entre las cosas que tienen algo en común mediante la analogía, y por tanto según este modo nada impide que un nombre pueda decirse analógicamente de Dios y de la criatura».

T. de Aquino, *STh*, I, qu. 8 «Presencia de Dios en las cosas», a. 3 «Dios, ¿esta o no está en todas partes por esencia, presencia y potencia?», sol.:

«Así, pues, hay que decir que está en todos por potencia, en cuanto que todo está sometido a su poder; que está por presencia en todos en cuanto que todo queda al descubierto ante Él; que está en todos por esencia en cuanto que está presente en todos como causa de ser [*causa essendi*].»

J. M. Artola, *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Institución Aquinas, 1963, p. 73:

«Santo Tomás ha corregido esta apariencia de exterioridad, en las relaciones entre Dios y la criatura, poniendo de relieve el aspecto específico de la causalidad divina. Este aspecto es el expresado por la fórmula “causa essendi”. Mientras las causas extrínsecas creadas se dirigen a explicar el fenómeno del movimiento o de la producción de las cosas a partir de una materia y mediante un proceso generativo, es decir, que explican el “hacerse” de las cosas, la causalidad divina extrínseca explica la realidad total, el ser mismo de las cosas creadas en su condición de seres contingentes pero existentes. Es la totalidad de lo real, y precisamente en cuanto a su condición radical de ser, lo que fundamenta esta causalidad. Con ello la eficacia divina, y con ella la presencia subsiguiente, alcanza la intimidad más profunda de las cosas. Esta intimidad es fruto de la actividad divina, de suerte que el principio constituyente y el fundamento de toda la realidad es Dios, con la particularidad de que su causalidad, en su forma más específica, es única y no se coordina con ninguna causalidad material anterior a su influjo. Esta intimidad de la acción divina, sin embargo, se conjuga con la más perfecta distinción entitativa entre el ser divino y el creado. Dios es «principium omnium et remotum ab omnibus» (*S.Th.*, I, qu.13, a. 8, ad 2)».

T. de Aquino, *De act. Mundi*, XLIII:

«Sin embargo, la criatura abandonada a sí misma [*sibi relictā*], no es nada [*nihil est*]: de lo que se sigue que por naturaleza es para ella primero la nada que el ser. Y no debe entenderse que por esto sea simultáneamente ser y nada, sino que se afirma que su naturaleza es tal que sería nada en caso de ser abandonada a sí misma».

T. de Aquino, *S.Th.*, Ia-IIae, qu. 109 «De la necesidad de la gracia», a. 2 «¿Puede el hombre querer y hacer el bien sin la gracia?», ad 2:

«Una cosa creada singular, toda vez que no tiene ser a no ser recibido de otro, y, considerada en sí misma, no es nada, es menester que sea conservada por otro en la bondad que conviene a su naturaleza».

P. Aubenque, «La cuestión de la ontoteología en Aristóteles y Hegel», in: Th. de Koninck/G. Planty-Bonjour, *La cuestión de Dios según Aristóteles y Hegel*, París, PUF, 1991, pp. 265-266:

«Es sabido que el término «ontología» no forma parte del vocabulario de Aristóteles ni de sus comentaristas griegos. Éstos no tenían necesidad del término, puesto que para ellos lo que Aristóteles denomina la ciencia del ente en tanto que ente no es otra cosa que la filosofía primera, es decir, la teología: ya sea que, a favor de un contrasentido puro y simple, asimilen el ente en tanto que ente al ente «separado» y divino, ya sea que, de manera más sutil, consideren que, como toda ciencia, la ciencia del ente en tanto que ente es la ciencia de las causas y principios de aquello de lo que es ciencia y que, por tanto, tratándose aquí de la Causa necesariamente primera del ente en su totalidad, esta ciencia no puede ser más que ciencia de esta Causa, es decir, de lo divino.

Siendo esta última concepción retomada en sus grandes líneas por las diferentes síntesis medievales, Suárez, a finales del siglo XVI, será el primero en redescubrir la ambigüedad encubierta por esta asimilación prematura de la ciencia del universal y de la ciencia de lo primero. La metafísica es para él de manera apriorica conocimiento de la *abstractissima ratio entis*. En tanto que tal, es decir, en tanto que ontología (la palabra será forjada un poco más tarde, y no azarosamente, en la escuela de Suárez), la metafísica no mantiene una relación necesaria y constitutiva con la teología. En una afirmación que ha debido parecer provocadora desde la perspectiva de la metafísica cristianizada, el conocimiento de Dios es presentado abiertamente por Suárez como un conocimiento subordinado: «Dios no puede ser comprendido sin el conocimiento preliminar de las razones comunes del ser» (*Disp. Met.*, I, 5, 15). Lo divino es una manifestación particular del ente en general. Ahora bien, el conocimiento de las propiedades trascendentales del ser es la condición de posibilidad del conocimiento de todo ente particular, aunque éste sea el ente más eminente. Ciertamente, Dios, en

tanto que es este ente más eminente, es el objeto *principal* de la metafísica, pero no es el objeto *adecuado*, que es el ente en tanto que ente, es decir, el ente como trascendental.

Esta distinción entre dos objetos de la metafísica, el objeto adecuado y el objeto principal, dará nacimiento, por un lado, a la invención del término ya necesario de *ontología*, que designa el aspecto de la metafísica por el que es la más universalmente adecuada a su objeto, por otra parte, a la división escolar de la metafísica en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, división que sobrevivirá en la economía de la crítica kantiana».

F. Suárez, DM, I «Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica», iii «Si la Metafísica es una sola ciencia», n.10:

«[T]odas las cosas que se tratan en esta ciencia están tan entrelazadas entre sí, que no pueden distribuirse cómodamente entre varias ciencias, principalmente porque debido a su misma abstracción, todas coinciden en una misma razón de cognoscible. Así, pues, aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales. [...] [L]a misma ciencia que trata de estos objetos especiales, estudia al mismo tiempo todos los predicados que son comunes a las otras cosas; ahora bien: éste es todo el contenido de la Metafísica; luego, es una sola ciencia».

F. Suárez, DM, I «Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica», v «Si la Metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría», 15:

«[T]al conocimiento de Dios, exacto y demostrativo, no puede obtenerse a través de la Teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no lo conocemos nosotros más que por sus efectos [*cf.* T. de Aquino, *STh.*, I, qu. 2, a. 2 y 3] y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la Metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también en el primero».

F. Suárez, DM, II «La razón esencial o concepto de ente», ii «Si el ente tiene un concepto o razón formal objetiva», n. 36:

«[M]e basta afirmar que cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parecen mucho más claras y ciertas que el que el ente sea análogo, de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto por defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría que negar antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse con argumentos ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo uno en sí, sino que se requiere que se halle en igualdad de relación y orden respecto de muchos, cosa que no sucede en el concepto de ente, como explanaremos más ampliamente en el lugar indicado».

F. Suárez, DM XXVIII «La primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a ésta», iii «Si dicha división es unívoca o análoga».

n. 11 «*La analogía de proporcionalidad propia no se da entre Dios y las criaturas.* — Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro. Mas en el caso presente no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre. En efecto, la criatura es ente en absoluto por razón de su ser [*creatura enim est ens ratione sui esse absolute*], sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él [*per illud*], existe fuera de la nada y posee algo de actualidad [*est extra nihil et aliquid actualitatis habet*]; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada [*in se aliquid est et non omnino nihil*]; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera

analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente [*creatura vere, proprie ac simpliciter est ens*]; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de proporcionalidad sola o unida con la analogía de atribución; queda, pues, que si hay alguna analogía, tiene ésta que ser de alguna clase de atribución; y así, en definitiva, lo defendió Santo Tomás, I, q. 13, a. 5 y 6 [subrayado nuestro].

La particularidad de la relación de participación y la universalidad de la razón de ente real.

n. 15 «*La atribución a Dios en las criaturas no es atribución como de lo que no tiene intrínsecamente una forma a lo que la tiene.* —Se deduce, pues, de esto que la atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género, es decir, de aquel en el que la forma a la que se hace la atribución sólo existe intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los demás existe extrínsecamente y por traslación; en efecto, es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco, llamándosele, en consecuencia, ente no por metáfora, sino verdadera y propiamente [*per veritatem et proprietatem ens appellari*]. Es claro, asimismo, que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada [*per esse ut sic et quia est extra nihil*]; porque si se le añade la relación a Dios [*si addatur habitudo ad Deum*], por ejemplo, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente [*ut ens*], sino en cuanto es tal ente, a saber, creado [*ut tale ens, nimirum creatum*]. Finalmente, ya quedó demostrado que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un solo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente [*rationem entis*], descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado. Ni constituye un obstáculo en contra de esto el que el nombre de ente se atribuya a veces a Dios como propio y exclusivo de Él, según se desprende de las palabras citadas del *Éxodo*, 3».

La razón de ente real —de ente en cuanto tal [ut sic]— no expresa directa ni inmediatamente la relación del ente, como criatura, con Dios.

Solución de la cuestión.

n. 16 «*Qué clase de analogía es la que se da entre la criatura y el Creador.* —Nos resta, pues, que esta analogía o atribución que puede tener la criatura con el Creador bajo la razón de ente sea de la segunda clase [intrínseca], esto es, fundada en el ser propio o intrínseco que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial. Respecto de esta atribución hay que demostrar dos cosas: la primera, que verdaderamente se dé tal atribución entre la criatura y Dios; la segunda, que sea suficiente para constituir analogía. Lo primero se prueba muy bien con las razones de Santo Tomás aducidas anteriormente, cuyo pensamiento básico es que la criatura es ente esencialmente, por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente, toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; y en cuanto posee ser depende de Dios mucho más esencialmente que depende el accidente de la sustancia. Este es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o atribución a Dios. Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal, exprese relación a Dios; en efecto, es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado [*non concipiatur creatura ut ens finitum et limitatum est*], sino que se la abstraer absolutamente y se la concibe sólo de un modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada [*solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil*]. Hay que entenderlo, pues, de tal manera que la criatura no participe en la realidad la razón de ente a no ser con cierta subordinación esencial a Dios, cosa que es de por sí en absoluto evidente, puesto que por su esencia es ente *ab alio*, según quedó también explicado anteriormente».

La razón de ente en general postula a partir de sí misma sus razones específicas.

n. 17 «Se explica [la analogía de atribución intrínseca], finalmente, por la razón, puesto que el ente mismo, por más que se lo conciba de una manera abstracta y confusa, exige [*postulat*] por su propia virtud esta ordenación, de suerte que esencial y primariamente, y de un modo cuasi total le compete a Dios, descendiendo mediante dicho orden a los restantes seres, en los que no se encuentra si no es con tal relación o dependencia de Dios, por consiguiente, en esto está su diferencia de la razón de univocidad, ya que el unívoco tiene de por sí tal indiferencia que desciende hasta los inferiores por igual y sin ninguna subordinación o relación de uno respecto a otro; luego el ente respecto de Dios y de las criaturas se cuenta con toda razón entre los conceptos análogos».

n. 21 « Así pues, la tercera respuesta [acerca de la unidad de todos los entes bajo la razón común de ente] consiste en negar que la razón de ente sea completamente idéntica en el ente finito y en el infinito, ya que éste es ente porque existe por sí mismo, mientras que aquél es ente porque existe en virtud de otro. Y si se objeta que con estas palabras no se explica un concepto que se adecue con el ente en cuanto tal, sino los conceptos propios de este y aquel ente concreto, se responde en primer lugar que la razón de ente es trascendental y que está íntimamente incluida en todas las razones propias y determinadas de los entes y en los mismos modos determinantes del ente mismo, y que, por tanto, aunque la razón común en cuanto abstracta tenga unidad en sí misma, sin embargo, las razones constitutivas de cada uno de los entes son diversas, quedando cada uno constituido absolutamente en el ser de ente mediante ellas en cuanto tales. Además, cosa que interesa mucho para este problema, la misma razón común exige de por sí tal determinación con subordinación y relación a uno [*ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum*] y, en consecuencia, aunque según la razón en confuso sea idéntica [*licet secundum confusam rationem sit eadem sicut est una*], igual que es una, con todo, no tiene identidad absoluta, porque no es absolutamente uniforme de por sí, uniformidad e identidad que exigen los términos unívocos en su concepto».

**LAS “DISPUTACIONES METAFÍSICAS” DE SUÁREZ. UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA
PARA LA METAFÍSICA: DEL SER DEL ENTE A LA RAZÓN DE ENTE REAL.**

A) *La corrección hermenéutica del planteamiento aristotélico de la Metafísica: la analogía no es una operación poética, sino científica.*

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, «Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles», libro IV 2, Cuest. 2.

«*Legitimidad de la comparación aristotélica entre la analogía del ser y la analogía de ‘sano’*. La dificultad consiste en que parecen ser de muy distinta naturaleza [...]. Hay dos respuestas aceptables: la primera, que los comparó a ambos simplemente en cuanto a su analogía, pero no en cuanto al modo de la misma, pues desde este punto de vista no son semejantes. En efecto, la analogía de *sano* es tal que la forma significada sólo conviene intrínsecamente a uno de sus inferiores significados, y a los demás sólo por razón extrínseca. *Ser*, en cambio, significa una forma o razón intrínseca a todos los objetos significados. De donde se deduce que *sano* no expresa un concepto común a todos sus significados, como lo hace *ser*.

Resulta, además, que al equiparar Aristóteles ser y sano, porque al igual que hay una ciencia que tiene por objeto a sano en todas sus significaciones, en cuanto derivadas todas de la única sanidad, hay también otra que se ocupa del ente, el hecho de compararlos, repito, significa que lo hace atendiendo a su semejanza y no a su igualdad. Pues sano, en su sentido analógico más amplio, no es objeto adecuado de una ciencia, de modo que abarque sus diversos significados como partes propias subjetivas de dicho objeto, que pertenecerían directa o primariamente, como dicen al objeto de tal ciencia, pues el objeto adecuado y directo de la medicina es únicamente el significado principal de sano, ya que las otras cosas sanas analógicamente sólo entran en dicha ciencia indirectamente, como señales de salud, como medio o algo semejante. En cambio, el ser es objeto adecuado, que comprende directamente las que son como partes subjetivas suyas [...]. La conclusión es que el ente, según su adecuada significación [*secundum adaequatam significationem*], puede ser el término de una demostración, en que se demuestren sus propiedades co-extensas; sano, por el contrario, no, a no ser únicamente en virtud de su significación primaria.

La segunda respuesta es que el ente lo podemos entender en dos sentidos: el primero, en cuanto abarca únicamente los verdaderos seres reales, trascendiéndolos y conteniéndolos a todos. El segundo, en cuanto se extiende a muchos que en realidad no son verdadera e intrínsecamente entes, y sólo se les puede llamar tales por cierta extrínseca atribución, por ejemplo, la privación, los entes absolutamente *per accidens*, o los de razón [...].

Ni debe sorprendernos que A. use el término ser con doble significado en estos dos capítulos, porque se trata de cosas completamente distintas: efectivamente, como en el primero se trata de definir el objeto adecuado de la metafísica, considera el ente según su propio concepto objetivo; en cambio, en éste se refiere al significado de la palabra ser en toda su amplitud, y, por ello, aduce con bastante claridad seres que en realidad no lo son, por ejemplo, la privación y cosas similares, que él mismo excluye del objeto propio y adecuado de la metafísica al final del lib. VI».

B) *Las condiciones de posibilidad de una ciencia del ente real como objeto adecuado de la Metafísica.*

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, I «Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica», secc. I, n. 26-30:

«26. Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto es ente real, es el objeto adecuado de la metafísica [*ens in quantum ens reale obiectum adaequatum huius scientiae*]. Esta es la sentencia de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, casi al principio. [...]

Además, ha sido ya probada esta aserción con lo afirmado hasta ahora contra las demás sentencias, pues se ha mostrado que el objeto adecuado de esta ciencia debe comprender a Dios y a las demás sustancias inmatrimales, pero no sólo a éstas. Y así debe comprender no sólo a las sustancias, sino también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los que sean totalmente *per accidens*, y como tal objeto no puede ser otro más que el ente como tal [*ens ut sic*]; luego éste es el objeto adecuado.

27. *Solución de una dificultad contra esta afirmación.* — Para explicar más esta afirmación, tenemos que salir al paso de una objeción que en seguida aparece: para que algo se constituya en objeto de una ciencia, es menester que tenga determinadas propiedades que puedan demostrarse acerca de él, y principios y causas por medio de los cuales pueda hacerse la demostración; ahora bien: el ente, en cuanto tal, no puede tener tales propiedades, principios y causas; luego... La mayor es clara, porque éste es el oficio [*munus*] de una ciencia, a saber: demostrar las propiedades de su objeto, las cuales debe demostrar por sus causas para que sea una ciencia perfecta, como consta en el libro I de los *Anal. seg.* La primera parte de la menor es también evidente, porque el ente, en cuanto ente, en este grado de abstracción, es algo que está incluido por sí y esencialmente en todo ente y en todo modo o propiedad de cualquier ente; luego, no puede tener una propiedad tan adecuada y propia, ya que el sujeto no puede pertenecer a la esencia de su propiedad. En cuanto a la segunda parte, se prueba porque el ente, en cuanto tal, incluye a Dios, que existe sin principios ni causa; luego, el ente, en cuanto tal, no puede tener principios ni causas, porque, de lo contrario, tales principios y causas deberían convenir a todo ente, pues lo que conviene a lo superior en cuanto tal, debe convenir a todo lo contenido en él. Se confirma esto porque la metafísica es la ciencia más noble; luego, ha de tener el objeto más noble; sin embargo, el ente en cuanto tal es el más imperfecto, porque es el más común y está incluido hasta en los seres ínfimos; en cambio, sería mucho más perfecto objeto la sustancia, o la sustancia espiritual, o Dios.

28. Qué propiedades demuestra acerca de su objeto. —A esto se responde negando la primera parte de la menor, pues ciertamente el ente tiene propiedades distintas de sí mismo, si no realmente [*si no re*], al menos conceptualmente [*saltem ratione distinctas*], como son la unidad, la verdad y la bondad, según mostraremos después, en la Disputación III. [...]

29. Qué principios demuestra. —A la última parte de la menor se responde primero, que en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos, como son los que sirven para establecer una demostración; otros son simples, y están representados por los términos que hacen el papel de medio en la demostración *a priori*. Los primeros se llaman principios del conocimiento; los otros, principios del ser.

En esta ciencia no faltan principios complejos; más aún, como veremos después, a ella le toca explicar y confirmar todos los principios y determinar el primer principio por medio del cual se demuestran todos los demás.

Los principios incomplejos, en cambio, pueden entenderse doblemente: primero, como verdaderas causas, realmente distintas de algún modo de los efectos o propiedades que por ellas demostramos, y tales principios o causas no son absolutamente necesarios para la razón de objeto, puesto que no son necesarios para establecer verdaderas demostraciones, como consta en el libro I de los *Anal. seg.* Dios, en efecto, es objeto de ciencia, y acerca de El se pueden demostrar atributos, no sólo *a posteriori*, partiendo de los efectos, sino también *a priori*, infiriendo unos de otros, como la inmortalidad de la inmaterialidad y el que sea agente libre de que sea inteligente. En otro sentido se llama principio o causa a aquello que es razón de otro en cuanto que son concebidos y se distinguen objetivamente, y esta clase de principio basta para que pueda servir de medio de la demostración, pues es suficiente para dar la razón formal por la que una determinada propiedad conviene a tal cosa.

Por tanto, aunque supongamos que el ente, en cuanto tal, no tiene causas tomadas propia y rigurosamente en el primer sentido, tiene, sin embargo, alguna razón de sus propiedades; y en este sentido pueden también hallarse tales razones en Dios, pues encontramos, por ejemplo, la causa de la perfección infinita de Dios en su unidad y, del mismo modo, en las demás. Por lo cual, también podemos retorcer esta parte del argumento, ya que el ente, en cuanto tal, es por sí mismo un objeto

cognoscible que tiene razón formal y principios suficientemente para demostrar sus propiedades; luego, de él puede ocuparse una ciencia, que no es otra que la metafísica.

Sobre este punto de si el ente, en cuanto tal, tiene de algún modo causas verdaderas y reales, trataremos después en la disputación de las causas.

30. Cómo hay que entender que la razón de ente sea más perfecta y más imperfecta respecto de sus inferiores. — A la confirmación se responde con Santo Tomás, I, qu. 4, a. 2, ad 2, que aunque el ente tomado en abstracto y como conceptualmente distinto sea menos perfecto que los grados inferiores que incluyen al mismo ente y a otras cosas; sin embargo, el ente absolutamente considerado, o el existir mismo, concebido como realizado con tanta perfección cuanta puede tener en el concepto de existencia, es algo perfectísimo. Por tanto, esta ciencia, aunque por una parte considera la razón de ente precisa y abstracta, no se detiene en ella, sino que considera todas las perfecciones de entidad que en la realidad misma puede tener el ente, al menos las que no piden la concreción en la materia sensible, y de este modo incluye a los entes más perfectos, de los cuales se deduce la perfección máxima de esta ciencia, si se considera ésta en relación con las cosas que investiga. Pero si tenemos también en cuenta el método de investigación y la sutileza y certeza de la ciencia, esto se deduce en gran parte de la abstracción de su objeto, gracias a la cual puede haber tal vez mayor perfección en la razón de cognoscible de cosas que no tienen tanta perfección en su misma entidad».

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XII «Las causas del ente en general», Proemio:

«Después de que se ha tratado de la razón esencial y de las propiedades del ente en cuanto es ente, antes de pasar a sus divisiones, es preciso estudiar cuidadosamente sus causas. Porque, aunque el físico trate de las causas, con todo lo hace de modo excesivamente concreto e imperfecto, en cuanto la razón de causa se ejerce en la materia física o con algún movimiento o mutación física; mas la razón de causa es más universal y abstracta, pues en sí misma prescinde de la materia, tanto sensible como inteligible, y por ello su consideración propia pertenece al metafísico. Primero, ciertamente en cuanto que la misma razón de causa o de causalidad —como la llaman— participa de algún grado de ente; y acerca de éste es preciso explicar qué es y de qué modo. En segundo lugar, porque la misma causalidad es como una cierta propiedad del ente en cuanto tal, pues no hay ente alguno que no participe de alguna razón de causa. En tercer lugar, porque pertenece a la ciencia considerar las causas de su objeto. Y aunque no todo ente comprendido bajo el objeto de esta ciencia tenga verdadera y propia causa, ya que Dios no tiene causa, sin embargo, todas las demás cosas fuera de Dios tienen causa; y en ellas no sólo las razones de ente determinadas o particulares, sino también la misma razón de ente es causada por sí y propiamente, de tal modo que puede decirse con verdad que el ente en cuanto ente, específicamente aunque no reduplicativamente, tiene causa. Y esto tanto más es así cuanto que pertenece a la misma ciencia tratar de la razón de causa y de la de efecto, y no hay ente alguno que no sea efecto o causa. Se agrega a esto el que aunque Dios no tenga causa verdadera y real, a pesar de todo algunas de sus razones son concebidas por parte nuestra como si fuesen causas de otras, para declarar mejor las cuales es útil también conocer de antemano las verdaderas razones de la causación».

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, II «La razón esencial o concepto de ente», secc. IV, n. 4-5 y 7:

«[H]ay que afirmar primeramente que, considerado el ente en acto, como significado de dicha palabra tomada con valor de participio, su razón consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto real de existir, o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, la cual es nada actualmente. [...]

[S]i el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente [*veram et aptam ad realiter existendum*]. [...]

En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real [*essentia realis*] decimos que es la que en sí no

envuelve contradicción alguna [*nullam involvit repugnantiam*], ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, *a posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. Segundo, puede explicarse *a priori*, por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual. En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente».

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, V «De la unidad individual y su principio», secc. II, n. 12 y 18:

«[T]oda entidad existente en la realidad, necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene actualidad y existencia; luego, en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de existencia, sino lo que es singular. En segundo lugar, porque tal entidad, concebida como tal con prioridad a cualquier modo distinto de sí, es incomunicable a muchos inferiores, o sea, pertenecientes a su misma razón, porque ni puede dividirse de sí misma ni hacerse varias; luego, ya en cuanto tal es individual. En tercer lugar, porque aquel modo de *heccidad* que constituye a Pedro es singular y propio suyo, y se dice que constituye y compone a Pedro modificando su naturaleza; luego, si aquella modificación es por una verdadera distinción y composición que existe en la realidad, es preciso que a aquel modo, que es como un determinado acto particular, responda también una particular entidad a modo de potencia actuable; luego, aquella entidad que se supone para tal acto debe ser individual y particular. Lo cual, en cuarto lugar, se explica así: en Pedro y Pablo, por ejemplo, hay una doble composición de naturaleza universal y diferencia individual; luego, en uno y otro es realmente distinta no sólo la diferencia individual de uno de la de otro, sino también la entidad de la naturaleza de uno de la del otro; luego, aquellas dos naturalezas se distinguen intrínseca y entitativamente como dos cosas singulares, aun prescindiendo mediante el entendimiento de las diferencias individuales, porque no puede entenderse una real distinción entre entidades individuales más que en cuanto que son individuales y singulares. [...]

[E]n el caso presente puede decirse que el concepto de individuo no es propiamente compuesto y resoluble en el concepto de otro modo o diferencia individual, sino que es sólo un concepto más expreso de la misma naturaleza específica tal como en la realidad existe en tal entidad, en la cual ni puede concebirse tal entidad ni algo de aquella entidad sin que incluya tal razón específica, ni la misma razón específica puede concebirse directamente tal como existe en la realidad, más que contraída en tal o tal otra entidad. Y de este modo fácilmente se evita el proceso hasta el infinito, como consta por lo dicho en el caso semejante del ente».

C) La fundación de la metafísica general: del *habitus* a la luz natural de la *mens*.

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, II «La razón esencial o concepto de ente», secc. I, n. 1:

«Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente [*proles mentis*]; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así,

en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo⁵ a la cosa o razón [*res vel ratio*] que propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal».

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XLIV «De los hábitos», secc. XI, n. 69:

«[C]uando alguna razón formal del objeto escible, que suele llamarse razón *quae*, es de tal naturaleza que en ella se conexionan todas las cosas que se tratan o demuestran en esa ciencia, porque las demás cosas se investigan mediante ella o en orden a ella, entonces dicha razón constituye todas aquellas cosas bajo una sola razón de escible, ya se trate de una razón específica en el ser real, ya no. Pues no confiere unidad sólo por la unidad esencial que posee, sino por la unidad que causa entre todas las cosas que se tratan en la ciencia, en cuanto de algún modo conexiona en sí todas esas cosas. De esta manera, aunque dicha razón en sí misma alguna vez sea en su ser real la de un género, puede ocurrir, empero, que sus especies no sean consideradas por la ciencia sino en cuanto se conexionan en esa razón; no sólo porque se conozcan únicamente según su diferencia genérica, sino también porque, aun cuando se conozcan según sus diferencias propias, ello ocurre, sin embargo, por cierta proporción o comparación con la razón común y por confrontación de las mismas especies entre sí; como la ciencia de los elementos trata de tal manera de la razón común del elemento y de cada uno de ellos, que no pueden separarse. Aproximadamente de este modo hemos explicado arriba la unidad de la metafísica. Y estimo que hay que filosofar así acerca de las demás. Ello aparecerá menos difícil para quien considere que esta unidad de la ciencia no es exacta y perfecta, sino cuasi artificial [*hanc unitatem scientiae non esse exactam et perfectam, sed quasi artificialem*], según hemos explicado. Y es probable que este género de unidad se dé no sólo en las ciencias, sino también en la prudencia y el arte; y puede extenderse también a algunas virtudes apetitivas; pero no corresponde al presente propósito tratar en particular de todo esto».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla I», AT 359-360:

«Es costumbre de los hombres el que, cuantas veces reconocen alguna semejanza entre dos cosas, atribuyan a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que descubrieron ser verdad de una de ellas. Así, comparando equivocadamente las ciencias, que en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, sino que aquel artista que ejerce solamente una, llega a ser más fácilmente el mejor, puesto que las mismas manos no pueden adaptarse al cultivo de los campos y tocar la cítara, o a varios trabajos del mismo modo diferentes, con tanta facilidad como a uno solo de ellos, creyeron también lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras por la diversidad de sus objetos, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, prescindiendo de todas las demás. En lo que evidentemente se engañaron. Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario

⁵ Descartes recupera esta distinción en las *Meditaciones metafísicas*, si bien imprimiéndole un giro bien distinto al suareciano, pues para el primero Dios «escapa al poder de representación del ego» (vd. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981, p. 138; se recomienda consultar de este libro especialmente el cap. «Les opérateurs de l'univocité: la substance crée et le concept objectif d'ens: Descartes et Suárez»), de manera que él mismo horada el suelo de la representación como fundamento inconcuso de toda verdad; vd. especialmente la tercera meditación «De Dios, que existe», ed. KRK, trad. V. Peña, p. 171ss.: «[S]iendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanto realidad objetiva tiene la idea. [...] [S]i la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea [...]. [E]l ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —el cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal».

coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, sino más bien nos ayuda».

Descartes, *Dióptrica*, trad. de G. Quintás, Alfaguara, A-T, VI 113:

«Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones generalizadas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso, al menos, hacer constar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen. Es suficiente que se asemejen en pocas cosas; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse tanto como podrían. Así vemos que los grabados, no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de la infinidad de detalles que nos hacen concebir no exista alguno con excepción de la figura en el que propiamente guarden algún parecido; aun en esto la semejanza es muy imperfecta, puesto que sobre una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que, siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla VIII», AT 395:

«Si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa».

J.-L. Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, pp. 86-87:

«Aristóteles concentra la visibilidad del Ser en el ente divino; y éste, pensado y pensando como *noûs*, hace coincidir en su *enérgeia* tanto la del ser como la del conocimiento (cf. § 21), de manera que el progreso epistémico queda reabsorbido de suyo en el progreso de las cosas hacia su acabamiento en general; en una palabra, lo divino, como principio de inteligibilidad, reintroduce, por así decir, la relación epistémica en el interior del juego de los entes con su ser y, finalmente, conociendo, el *noûs* humano no hace sino nacer a sí mismo, arriesgándose en el juego ontológico. —Sin duda, Descartes mantiene un ente privilegiado, aquel que ejerce la *Mathesis universalis*, el hombre; pero la primacía así obtenida sigue siendo, como se ha visto, puramente epistemológica (por eso las *Regulae* pueden postularla, sin darle el fundamento propiamente óptico de una *res cogitans*) [...] La función de la *Mathesis universalis*, huérfana de todo *ente* paradigmático, seguirá siendo, por consiguiente, estrictamente epistemológica; su relación con las cosas que se han convertido en sus objetos se cumplirá únicamente en la representación y jamás en la presencia recíproca».

D) Las operaciones noéticas en Metafísica: abstracción y contracción; precisión y expresión.

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, I «Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica», secc. II, 12:

«[A]unque la metafísica estudia el ente en cuanto ente y las propiedades que por sí le convienen en cuanto tal, con todo no se detiene en la razón precisa y actual del ente como tal, sino que desciende a la consideración de algunos inferiores según sus propias razones. [...]

Únicamente hay que advertir aquí que lo que dicen los dialécticos de que el género puede ser considerado o como un todo actual o como un todo potencial o, lo que es igual, como abstraído

con abstracción precisiva —es decir, según aquello solamente que su razón formal incluye actualmente en su concepto objetivo abstraído de este modo— o con abstracción total, como cuando se abstrae al modo de un todo potencial que incluye a sus inferiores en potencia, esto —digo— que se afirma del género, puede aplicarse a su modo al ente en cuanto tal, pues también éste tiene su razón formal, cuasi actual, que puede considerarse como abstraída por la razón, y tiene inferiores a los que a su modo incluye conceptualmente en potencia. Ahora bien: cuando se designa una razón común como objeto adecuado de una potencia o de un hábito, no siempre se la designa como si fuese algo actual y abstraído totalmente por la abstracción formal, sino como incluyendo de algún modo a los inferiores; así, se dice que el ente natural o la sustancia material es el objeto adecuado de la filosofía, no sólo según la razón exclusiva de sustancia material como tal, sino también según las razones propias de las sustancias inferiores materiales: corruptibles, incorruptibles, etc. De igual manera, por tanto, cuando se dice que la metafísica trata del ente como tal, no hay que pensar que se toma el ente total y formalmente preciso, de forma que queden excluidos por completo los inferiores, según sus razones propias, puesto que esta ciencia no se detiene en la sola consideración de aquella razón formal actual; hay que concebir, por tanto, a dicha razón en cuanto incluyendo de algún modo a sus inferiores».

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, II «La razón esencial o concepto de ente», secc. VI, n. 7 y 9:

«La opinión cuarta y que merece mi aprobación, es que esta determinación o contracción del concepto objetivo de ser a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ser, de suerte que ambos conceptos, tanto el de ser como el de sustancia, por ejemplo, son simples e irresolubles en dos conceptos, y se diferencian únicamente en que uno es más determinado que otro. Lo cual respecto de los conceptos formales se explica perfectamente; en efecto, sólo se diferencian en que el objeto en sí es concebido más expresamente por el uno que por el otro, por el que sólo se concibe confusa y precisivamente según cierta semejanza con las demás cosas; mas todo esto puede verificarse sin composición propia, por solo el conocimiento confuso o distinto, preciso o determinado. [...]

Además, se prueba con ejemplos que este modo de abstracción y determinación intelectual es posible; en efecto, cuando dividimos la cantidad en medidas de dos codos, tres codos, etc., no puede pensarse que el concepto de cantidad de dos codos se resuelva en el concepto de cantidad y en el de dos codos, porque es imposible concebir la medida de dos codos sin concebir la cantidad; esto, pues, es señal de que ambos conceptos sólo se distinguen como explícito y confuso [*expressum et confusum*]. Casi lo mismo pasa con el concepto de calor y el de calor de ocho (grados), lo cual se comprueba también porque el concepto común de calor no sólo se incluye en el concepto total de calor de ocho (grados), sino también en cada uno de sus grados; así, pues, cuando se dice calor de ocho grados, no se añade un modo distinto que forme composición con el calor en cuanto tal, sino que se expresa y concibe el calor tal como se da en la realidad. En nuestro caso, esto resulta claro respecto de la determinación del ente al ser infinito, pues la infinitud ni siquiera puede concebirse como un modo añadido al ente o como algo inferior al ser infinito mismo; por consiguiente, sólo tiene lugar en este caso el concepto más expreso y determinado de un ser simplicísimo; por este motivo, el ente mismo no es más simple que Dios, aunque sea concebido de una manera más abstracta. Este puede ser el modo legítimo de comprender el concepto de sustancia y accidente».

F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, VII «De los distintos géneros de distinciones», i, n. 16-19:

«[P]ienso que es absolutamente cierto que en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas. Dicha distinción puede llamarse, en términos generales, real, ya que existe verdaderamente por parte de la realidad, y no por parte del intelecto —mediante una denominación extrínseca—; sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa —aplicándole, por ser

más imperfecta, el nombre general ya empleado—, o bien, más propiamente, distinción modal, porque se establece siempre entre alguna cosa y un modo de ser. [...]

Para probar y explicar la afirmación supongo que en las cosas creadas, además de sus entidades cuasi sustanciales y radicales (por así decirlo), se encuentran algunos modos reales que también son algo positivo y determinan por sí mismos a dichas entidades, confiriéndoles algo que está fuera de la esencia total en cuanto individual y existente en la naturaleza de las cosas. [...]

Apenas puede ponerse en duda el hecho de que no aporta ninguna nueva entidad propia, porque, si la entidad fuese absolutamente nueva, no podría existir unión actual entre la cantidad y el sujeto; antes bien, ella misma necesitaría de algo que la uniese al sujeto y a la cantidad, de igual modo que la misma cantidad necesita la inherencia para unirse a un sujeto. Por esto, si la inherencia no precisa de otra unión o inherencia por la que se una o inhiera, es porque ella, de por sí, no aporta una entidad propia que inhiera o se una, sino que consiste solamente en cierto modo, el cual es, por sí mismo, razón de unión e inherencia. [...] Lo dicho acerca de la inherencia de la cantidad vale de igual modo para la cualidad, la unión de forma sustancial a la materia, la subsistencia o personalidad respecto de la naturaleza, la presencia y el movimiento local, y para cualquier acción o dependencia con respecto a su término. [...]

Me detendré un poco a explicar únicamente el único ejemplo, que parece bastante fácil: la luz depende del sol, y esta dependencia es algo distinto de la luz y el sol, porque puede comprenderse que, permaneciendo la luz y el sol, aquella no dependa de éste, como sucedería si Dios no quisiera concurrir con el sol a la producción o conservación de la luz, sino que conservase ambas cosas con una sola virtud. En cambio, no puede concebirse que esta dependencia de la luz respecto del sol sea una entidad absolutamente distinta de la misma luz: no sólo porque la causa influye en el efecto o término a través de aquella dependencia como por su camino y, en consecuencia, no puede ser una cosa absolutamente distinta de aquél, sino también porque, de lo contrario, aquella entidad, al menos de potencia absoluta, sería separable de la otra, lo cual es totalmente ininteligible; luego, tal dependencia es un cierto modo de la misma luz, al cual podría alguien llamar relación. Sin embargo, no es una relación predicamental, sino que incluye una relación o referencia trascendental, como después diremos más por extenso.

Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir. [...]

La inducción que hemos hecho nos ofrece una razón *a posteriori* para establecer estos modos. La razón *a priori* parece consistir en que, siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas. [...]

Fonseca afirma con toda exactitud que este modo no es propiamente una cosa o entidad, a no ser tomando la palabra *ente* en un sentido amplio y generalísimo como todo lo que no es la nada; pero si se estima la entidad como aquello que por sí y en sí es algo de tal manera que no exige, en absoluto, estar siempre intrínseca y esencialmente unido a otra cosa, sino que o no tiene posibilidad de unirse a otro o, por lo menos, no puede unirse a no ser mediante algún modo distinto de sí por su naturaleza, el modo no es propiamente una cosa o entidad, y su imperfección se manifiesta de manera óptima por el hecho de que siempre debe estar unido a otro, al que se une inmediatamente y por sí mismo, sin que medie otro modo, como la acción de sentarse con respecto al que se sienta».

DE LA *RATIO VELUTI CAUSA* DE SUÁREZ A LA *CAUSA SIVE RATIO* EN LEIBNIZ

Leibniz, *De la Sagesse*, Ed. Erdmann, p. 674 A:

«1º —Para conocer una cosa es menester considerar todos sus requisitos, es decir, todo lo que es suficiente para distinguirla de cualquier otra [...]

2º —Habiendo encontrado una vez el medio para distinguirla de cualquier otra cosa, es menester aplicar esta misma regla a la consideración de cada condición o requisito que entra en ese medio, y considerar todos los requisitos de cada requisito. Y eso es lo que llamo el verdadero análisis, o distribución de la dificultad en distintas partes.

3º —Cuando se ha llevado el análisis hasta el final [...] se ha llegado a un conocimiento perfecto de la cosa propuesta».

Leibniz, «*Novae methodus discendae docendae Jurisprudentiae*», *Leibnitii Opera Omnia*, ed. Dutens, t. III, p. 150:

«Todo el análisis o el arte de juzgar me parece resolverse ciertamente en solo dos reglas: 1º: no admitir ningún término, si no ha sido explicado; 2º: no admitir ninguna proposición, si no ha sido probada».

Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704), IV, XVII, § 3, trad. de J. Echeverría:

«*Teófilo*. —La *razón* es la verdad conocida cuya relación con otra menos conocida nos permite asentir a la última. Pero de forma particular, la razón por excelencia exige que no sólo sea la causa de nuestro juicio, sino también de la verdad misma, a lo cual se le denomina también *razón a priori*, y la *causa* en las cosas responde a la *razón* en las verdades. Por eso en ocasiones se llama razón a la causa misma, y en particular a la causa final. En fin, la facultad que se percibe de esta relación entre las verdades, o facultad de razonar, se llama también *razón*, y en este sentido la empleáis aquí».

Leibniz, *Monadología* (1714), §§31-33 y 36-39, trad. de J. Velarde:

«31. Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios*. Uno es *el de contradicción*, en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto o contradictorio a lo falso.

32. El otro es *el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que ello sea así y no de otro modo. Aunque esas razones, la mayoría de las veces, no pueden ser conocidas por nosotros.

33. Hay dos tipos de *verdades*: las de *Razonamiento* y las de *Hecho*. Las verdades de Razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta llegar a las primitivas.

36. Pero la *razón suficiente* tiene que hallarse también en *las verdades contingentes o de hecho*, es decir, en la serie de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, en donde la resolución en razones particulares podría descender hasta una pormenorización sin límites, a causa de la inmensa variedad de las cosas de la Naturaleza y de la división de los cuerpos al infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura presente, y hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas, que entran en la causa final.

37. Y como esta *pormenorización* no envuelve más que otros contingentes anteriores o más pormenorizados, cada uno de los cuales requiere asimismo, para dar razón de él, un análisis similar, no hemos avanzado nada. Es necesario, pues, que la razón suficiente o última se encuentre fuera de la sucesión o *serie* de esta pormenorización de contingencias, por infinita que pueda ser.

38. Por eso, la razón última de las cosas debe estar en una sustancia necesaria, en la que la pormenorización de los cambios no esté sino eminentemente como en su origen. Y esto es lo que llamamos *Dios*.

39. Ahora bien, al ser esta sustancia una razón suficiente de toda esa pormenorización que, a su vez, está totalmente entrelazada, *no hay más que un Dios y este Dios basta*.

Leibniz, *Discurso de Metafísica* (1686), § 8, trad. de J. Marías:

«Es muy cierto que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se lo llama sustancia individual; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal. Hay que considerar, pues, qué significa ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto. Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse*, diciendo que el predicado está en el sujeto. Así es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye. En cambio, el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye esa noción. Así, la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no está determinada a un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios al ver la noción individual o *heccidad* de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como por ejemplo que vencería a Darío y a Poro, hasta conocer en ella *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural o envenenado, lo que nosotros sólo podemos saber por la historia. Y cuando se considera bien la conexión de las cosas, se puede decir que hay en todo tiempo en el alma de Alejandro restos de todo lo que le ha acontecido y las señales de todo lo que le acontecerá, e incluso huellas de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios el reconocerlas todas».

Leibniz, *Monadología* (1714), § 57, trad. de J. Velarde:

«Y así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece completamente otra y queda como multiplicada por las perspectivas, así también sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada».

Leibniz, *Discurso de Metafísica* (1686), § 14, trad. de J. Marías:

«[E]s muy cierto que las percepciones o expresiones de todas las sustancias se corresponden entre sí, de modo que, siguiendo cada uno con cuidado ciertas razones o leyes que ha observado, coincide con el otro, que hace otro tanto, como cuando varias personas, que se han puesto de acuerdo para encontrarse reunidas en algún sitio cierto día prefijado, pueden hacerlo efectivamente si quieren. Pero aunque todos expresan los mismos fenómenos, no hace falta para ello que sus expresiones sean perfectamente semejantes, sino que basta con que sean proporcionales; del mismo modo que varios espectadores creen ver la misma cosa, y se entienden entre sí, en efecto, aunque cada uno vea y hable según la medida de su vista. Pero sólo Dios (de quien todos los individuos emanan continuamente y que ve el universo no sólo como ellos lo ven, sino además de un modo absolutamente distinto que todos ellos) es causa de esa correspondencia de sus fenómenos y hace que lo que es particular para uno sea público para todos; de otro modo no habría conexión. Se podría, pues, decir de algún modo y en buen sentido, aunque apartado de lo usual, que una sustancia particular no actúa nunca sobre otra particular ni padece tampoco por acción de ella, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados y acontecimientos y expresa todo el universo. En efecto, nada puede acontecer más que pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuras no son sino consecuencias, aunque contingentes, de nuestros precedentes pensamientos y percepciones, de tal modo que si yo fuera capaz de considerar distantemente todo lo que me sucede o aparece ahora, podría ver en ello todo lo que me ocurrirá o aparecerá alguna vez; lo cual no fallaría, y me sucedería de todos modos, aun cuando se destruyera todo lo que hay fuera de mí, con tal que quedásemos sólo Dios y yo. Pero como atribuimos a otras cosas, como a causas que actúan sobre nosotros, lo que vemos de cierta manera, hay que considerar el fundamento de este juicio y lo que en él haya de verdad».

Leibniz, *Monadología* (1714), § 78, trad. de J. Velarde:

«El alma sigue sus propias leyes, y el cuerpo, asimismo, las suyas; pero convienen entre sí en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo».

Leibniz, «Quinta carta de Leibniz a Clarke» (1715-16), §§ 9-10, trad. de E. Rada:

«9. Pero decir que Dios no puede elegir sino lo mejor, y de ello querer inferir que lo que no elige es imposible, es confundir los términos: el poder y la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, las esencias y las existencias. Puesto que lo que es necesario lo es por su esencia, dado que lo contrario implica contradicción, pero lo contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, que es la razón suficiente de las cosas.

Es por esto por lo que digo que los motivos inclinan sin determinar necesariamente y que hay una certeza e infalibilidad, pero no una necesidad absoluta en las cosas contingentes [...].

10. En mi *Teodicea* he mostrado suficientemente que esta necesidad moral es satisfactoria, conforme con la perfección Divina, conforme con el gran principio de las existencias, que es el de la necesidad de una razón suficiente, mientras que la necesidad absoluta y metafísica depende del otro gran principio de nuestro razonamiento, que es el de las esencias, es decir, el de la identidad o la contradicción, puesto que lo que es absolutamente necesario es lo únicamente posible entre las alternativas y su contrario implica contradicción».

G.P., III, p. 550:

«Los cartesianos piensan que las leyes de la naturaleza son establecidas por una simple voluntad, sin razón alguna [...]. Otros [Spinoza] consideran que pueden demostrarse por necesidad geométrica. Ni lo uno ni lo otro es verdad [...]. Surgen de lo conveniente y lo mejor».

Á. Currás Rábade, «El principio leibniziano de continuidad en la teoría leibniziana del método», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 7 (1972), pp. 145-146:

«Leibniz hace del infinito una actividad del espíritu al mismo tiempo que un objeto, gracias a la ley de continuidad, que permite abarcar todos los elementos de una serie infinita conociendo la ley que regula su desarrollo. Una vez más, estamos en la antítesis del cartesianismo: el entendimiento no sobrepasa sus límites al acometer la noción de infinito, sino solamente los límites de lo perceptible, los límites de la imaginación; las reglas de lo infinito valen también para lo finito, la pura actividad del entendimiento puede desplegarse libre de la imaginación, puesto que hay un principio que garantiza la correspondencia, la *armonía*, la continuidad en todos los niveles del sistema».

M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Vrin, 1994, pp. 70-71, 74 y 94-95:

«Leibniz ofrece una versión inédita del acto creador, que se opone tanto a una visión religiosa de un Dios que hace surgir las cosas de la nada como a una visión naturalista en la que las cosas se producen según la expansión necesaria de la sustancia divina. Ambas visiones opuestas tienen en efecto el punto común de desconocer lo que *pueden* las cosas creadas y, por tanto, de subestimar la potencia de Dios, capaz de inaugurar una potencia *distinta* de la suya; en un caso, el creador es todo y el universo aún no es nada, cuando no es un obstáculo para su acción; en el otro, no hay solución de continuidad entre Dios y el universo, que no es nada distinto de él. Ambas posiciones rechazan por igual la autonomía de lo creado y no hacen, pues, justicia a la capacidad creadora de Dios. Leibniz muestra que el creador opera efectivamente, da *potencia* y *existencia* a lo que está desprovisto de ellas. La transformación de nada en algo habría sido insensato. Pero la creación es transformación de esencias en sujetos existentes. Si hay paso de la nada a algo, no es en términos absolutos, sino desde el punto de vista de la existencia. [...]

Esta interpretación del origen de la potencia que vuelve a las criaturas reales y autónomas, atestigüa el carácter *lógico* e incluso *dialógico* del acto creador. El acto inaugural por excelencia, el acto que hace advenir no sólo simples objetos, sino nuevos sujetos, el acto propiamente dicho, con respecto al cual se podrá medir lo que hay de acto en las acciones, debe leerse como un acto de lenguaje. El relato de creación interpretado por Leibniz no hace nada más, en efecto, que enfocar la necesaria inscripción del ser de la palabra divina. El “Dios dice” del primer relato bíblico de la Creación se vuelve ley escrita en los seres. [...]

El *logicismo* o el *panlogismo*, con bastante frecuencia imputado a Leibniz, es así una caracterización poco iluminadora, habida cuenta de que el elemento *lógico* recibe al menos dos acepciones: la lógica de la contradicción está subordinada a una lógica inmanente al acto de Dios, que comporta el principio de lo mejor y en la cual el ser y el valor no están separados.

Rechazando la teoría de la creación de las verdades eternas, Leibniz hace a la potencia no dependiente, sino solidaria de las reglas que expresan su acción: expresan su elección de la coherencia, en lugar del derroche y de la diseminación que serían los frutos de la omnipotencia desregulada o anárquica. El Dios leibniziano conforma su acto a las reglas de la sabiduría porque él lo *quiere*. Y porque él quiere el *bien* o, si se prefiere, para producir el grado más elevado de potencia, la potencia divina rechaza el todo-poder autodestructivo. El máximo bien corresponde en Leibniz a la máxima potencia.

Sería un error separar a Dios de su entendimiento, o de las reglas de sabiduría. Ciertamente, el elemento puramente lógico, considerado aparte de la potencia que lo pone en obra es la región tranquila de leyes y esencias. Pero una vez retomada por la potencia de un sujeto, la *lógica* es el método del existente, el alma de lo concreto, la manera de actuar de la potencia divina. Por ello las criaturas finitas son incapaces de captar en su detalle el orden que gobierna al existente en su complejidad: intentan sólo aproximarse a ese orden gracias a una matemática de lo infinito, de la que la lógica leibniziana es una muestra. La lógica de lo concreto es una lógica de la potencia: una estrategia de los sujetos. Este sentido de *lógico* está demasiado alejado del sentido contemporáneo de la lógica formal para no volver inadecuadas las apelaciones del logicismo o de panlogismo. Lejos de objetivarse en formas vacías, esta lógica es *el método de un sujeto actuante* y su sentido podrá aparecer insólito a los partidarios modernos de las estructuras sin sujetos, textos sin autores y otras máquinas sin *ego*. La significación del sujeto agente nos parece unificar efectivamente las diferentes determinaciones de la noción de potencia».

Razón y finitud en la Modernidad: el diferendo de Descartes y Leibniz a propósito de la definición y alcance de las ideas

a) *La estrategia de la separación: repetición de la distinción aristotélica entre sustancia física y sustancia divina de la mano de la distinción entre la cosa que piensa y Dios como fundamento de la realidad objetiva de las ideas humanas.*

É. Gilson, *Comentario histórico del “Discurso del Método” de R. Descartes*, pp. 319ss.:

«Definición de idea.

2. El término *forma*, que es el más característico de esta definición, puede llevar a confusión. Es un término escolástico, pero a través del cartesianismo sólo ha conservado una parte de su sentido primitivo. Ya no designa aquí la forma sensible de la cosa misma, que, hecha inteligible por el pensamiento, deviene el principio de nuestro conocimiento de esta cosa; porque Descartes nos transporta a un plano del pensamiento considerado anterior al de las cosas. Pero la idea cartesiana conserva, sin embargo, de la *forma* escolástica su carácter *representativo*, por cuanto sigue siendo, siempre que se trate de una idea verdadera, una similitud representativa del objeto y, por consiguiente, el principio del conocimiento que tenemos. Cfr. «...istius rei similitudinem cogitatione complector...», III Resp., t. VII, p. 181, l. 24. «*Quaedam ex his (cogitationibus) tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ... , etc.*». Medit., III, t. VII, p. 37, l. 3-6. «*Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines...*», Ibid., t. VII, p. 42, l. 11-13. De donde el término *forma* conservado por Descartes: «*Cum ipsae ideae sint formae quaedam, nec ex materia ulla componantur, quoties considerantur quatenus aliquid repraesentant, non materialiter, sed formaliter sumuntur; si vero spectarentur, non prout hoc vel illud repraesentant, sed tantummodo prout sunt operationes intellectus, dici quidem posset materialiter illas sumi, sed tunc nullo modo veritatem vel falsitatem objectorum respicerent*», IV Resp., t. VII, p. 232, l. 12-19.

3. En cuanto al empleo del término *idea* para designar el contenido del pensamiento humano, era enteramente nuevo y tenía que suscitar numerosos malentendidos. La escolástica reservaba habitualmente este término para designar los arquetipos eternos en los que Dios piensa las cosas. Ahora bien, habida cuenta de que Dios conoce las cosas pensando su propia esencia como imitable por ellas (cf. T. de Aquino, *STh.*, I, 15, 1 y 3; y el *Index scol.-cart.*, pp. 136-137), posee un conocimiento *representativo*, si bien desprovisto de todo elemento sensible y, por consiguiente, *puramente inteligible*. Es precisamente lo que convenía a Descartes de este término, puesto que quería conducirnos a pensar en tres ideas: la de Dios, la de alma y hasta la de cuerpo (ejemplo del *trozo de cera*), como conocimientos de la pura razón, sin intervención de la imaginación. Ha tenido clara conciencia de esta transposición: «*Atqui ego passim ubique, ac praecipue hoc ipso in loco (scil. a propósito de la idea de Dios), ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur... Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; et nullum aptius habebam*», III Resp., t. VII, p. 181, l. 5-14.

Realidad de la idea.

Al ser una forma *representativa*, la idea es una cosa pensada y, en tanto que tal, una *realidad* [...].

Esta realidad de la idea es doble: su realidad en tanto que modo de nuestra sustancia pensante; su realidad en tanto que representativa de un objeto o *realidad objetiva*. Consideradas en sí mismas, es decir, como simples modos del pensamiento, todas nuestras ideas tienen un grado de perfección sensiblemente igual, a saber, el procedente de nuestro pensamiento. Consideradas en su realidad objetiva, es decir, en tanto que representativas de objetos, nuestras ideas difieren por el contrario unas de otras proporcionalmente a los grados de perfección de los objetos que representan; la más perfecta es, así, la de Dios, la menos perfecta, la de la nada, distribuyéndose todas las demás con arreglo a su grado jerárquico entre estos dos extremos. [...]

Sin embargo, no hay que ser víctima de la ilusión derivada del origen escolástico de esta terminología, porque la concepción que recubre no lo es. En la escolástica el *ser objetivo* no es un ser real, sino un ser de razón; no hay, pues, necesidad de una causa especial para dar razón de ella. En el cartesianismo, el ser objetivo es un ser menor que el ser actual de la cosa, pero, no obstante, es un ser real y requiere por consiguiente una causa de su existencia. [...]

En lugar de partir, como la escolástica, del contacto entre el pensamiento y el objeto, donde nace el concepto, [Descartes] parte del pensamiento puro, con el *Cogito*. Así, pues, la semejanza entre el concepto y el objeto, que la Escolástica encuentra ya explicada por el objeto mismo desde el primer momento en que la constata, está aún pendiente de explicación en Descartes y sólo podrá ser postulada por él cuando la encuentre. Lejos, en efecto, de poder dar razón de esa semejanza por el objeto, hay que apoyarse necesariamente sobre ella para poner este objeto; así, afirmará, contrariamente a la Escuela, que «del conocer al ser la consecuencia es buena» (VII resp., t. VII, p. 520, l. 5) y se situará en las condiciones requeridas para que el paso de la idea al ser pueda efectuarse legítimamente:

a) Descartes supondrá, pues, en primer lugar, que el *ser objetivo* de la idea es un ser, inferior sin duda al de la cosa de la que es reflejo, pero con todo real. [...]

b) Que este ente, por cuanto es real, requiere una causa suficiente, en virtud del principio de causalidad. [...]

c) En virtud de este mismo principio, es menester que la causa del contenido de una idea, considerada en tanto que idea, esté en otra cosa distinta de una idea (sin lo que se terminaría explicando el pensamiento por sí mismo, lo que supondría no atribuirle causa). [...] El principio de causalidad exige, por tanto, que en el origen del ser representativo de una idea se encuentre siempre el ser de una cosa representada.

d) finalmente, es una consecuencia inmediata de este principio el que no pueda haber en el efecto más que en la causa (porque lo que el efecto tendría de más carecería de causa. Cf. *II Resp.*, t. VII, p. 135, l. 11-18); una idea puede, así, contener menos que su objeto, pero no más que él *Ibid.*, t. VII, p. 42, l. 11-15. Cuando el objeto contiene tanto como la idea y bajo la misma forma, es su *causa formal*; cuando contiene más que la idea y bajo un modo de ser superior es la *causa eminente*. Ese es el caso de la idea de Dios. [...]

Se observará que toda la metafísica de Descartes postula este mínimo de ser para la *realidad objetiva* de nuestras ideas, porque consiste enteramente en dar razón suficiente del contenido real del pensamiento mediante el principio de causalidad. No hay en el cartesianismo otra prueba de la existencia de Dios por sus efectos ni otra prueba de la existencia del mundo exterior».

b) La estrategia de la integración: la distinción entre idea/verdad y conceptos/pensamientos y el conocimiento como proceso infinito. Entendimiento humano y Dios ya no son dos regiones distintas del ser, sino grados distintos del mismo cálculo.

Leibniz, *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, p. 6:

«En nosotros hay una imagen del círculo, una definición del círculo, las ideas de todo lo que es necesario para pensar el círculo. Formamos pensamientos sobre el círculo, hacemos demostraciones concernientes al círculo: tenemos conocimiento de su esencia, pero por partes. Si pensáramos en un mismo tiempo la esencia del círculo tendríamos la idea del círculo. Sólo pertenece a Dios tener las ideas de las cosas completas».

Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, Philos. Schr., IV, pp. 425-426:

«[N]o siempre se nos remite a las ideas de manera segura y muchos filósofos han abusado de esa especiosa denominación para fundamentar sus imaginaciones; no siempre, en efecto, tenemos la idea de una cosa en la que pensamos conscientemente, como he demostrado hace poco con el ejemplo de la máxima velocidad. Tampoco me parece que los hombres de hoy abusen menos del famoso principio: *todo lo que percibo de manera clara y distinta acerca de algo resulta verdadero, es decir, enunciable sobre ello*. De hecho, con frecuencia a quienes juzgan de manera desconsiderada les parecen claras y distintas cosas que, sin embargo, con oscuras y confusas. Por tanto, el axioma es inútil, si no se proporcionan aquellos *criterios* de lo claro y lo distinto que hemos enunciado y si no se ha establecido la verdad de las ideas. Por otra parte, no deben despreciarse como criterio de la verdad de los enunciados aquellas reglas de la *lógica común* de las que se sirven también los geómetras, exigiendo que no se admita como cierto nada que no haya sido probado mediante una atenta experiencia o una rigurosa demostración; y además es rigurosa la demostración que respeta la forma prescrita por la lógica, no en el sentido de que se tenga siempre necesidad de los silogismos ordenados según la costumbre de las escuelas [...], sino en el sentido de que al menos la argumentación debe concluir en virtud de la forma: y se podría citar también algún cálculo válido como ejemplo de tal *argumentación* concebida *en la forma* debida. Por tanto, no se debe omitir ninguna premisa necesaria y, con anterioridad, todas las premisas deben haber sido demostradas o al menos deben haber sido asumidas a título de hipótesis, en cuyo caso también la conclusión es hipotética. Quienes observarán diligentemente estas normas podrán guardarse fácilmente de las ideas engañosas. [...]

En lo que concierne a la disputa, si vemos todo en Dios (lo que es ciertamente una opinión antigua, que si se comprende de la manera adecuada no es en absoluto despreciable) o si, más bien, tenemos ideas propias, es menester tener presente que, aun cuando viéramos todas las cosas en Dios sería con todo necesario que tuviéramos igualmente ideas propias, es decir, no como pequeñas imágenes [*incunulae*], sino como afecciones [*affectiones*] o modificaciones [*modificationes*] de nuestra mente, que correspondieran justamente a lo que percibiríamos en Dios. Ciertamente, puesto que siguen apareciendo continuamente nuevos pensamientos, debe producirse algún cambio en la mente; en verdad, en nuestra mente están contenidas ideas de cosas que no son pensadas actualmente por nosotros, como la figura de Hércules está contenida en el mármol sin esculpir. Pero en Dios es necesario que subsista actualmente no sólo la idea de la extensión absoluta e infinita, sino también la idea de cualquier figura, que no es más que una modificación de la extensión absoluta. Por lo demás, cuando percibimos colores y olores en realidad no tenemos más que percepciones de figuras y movimientos, pero tan múltiples y diminutos que en este su estado presente nuestra mente no está en condiciones de observarlos uno por uno de manera distinta, por ello no advierte que su percepción está compuesta por las percepciones singulares de figuras y de movimientos pequeñísimos; de la misma manera que, percibiendo un color verde resultante de la mezcla de pigmento de color amarillo y azul sólo percibimos una mezcla microscópica de amarillo y azul, si bien no somos conscientes de ello y nos imaginamos más bien algún nuevo ente».

Leibniz, *Discurso de Metafísica*, 26, 27 y 29:

«Para comprender bien lo que es una idea, hay que evitar un equívoco, pues muchos toman la idea por la forma o diferencia de nuestros pensamientos, y de este modo sólo tenemos la idea en la mente en tanto que pensamos en ella, y cuantas veces pensamos en ella de nuevo, tenemos otras ideas de la misma cosa, aunque semejantes a las precedentes. Pero parece que otros toman la idea como un objeto inmediato del pensamiento o alguna forma permanente que persiste cuando no la contemplamos y, en efecto, nuestra alma tiene siempre en sí la cualidad de representarse cualquier naturaleza o forma, cuando se presenta ocasión de pensar en ella. Y yo creo que esta cualidad de nuestra alma, en tanto que expresa alguna naturaleza, forma o esencia, es propiamente la idea de la cosa que está en nosotros, y que está siempre en nosotros, pensemos o no en ella. Pues nuestra alma expresa a Dios y el universo y todas las esencias de igual modo que todas las existencias. Esto está de acuerdo con mis principios, pues naturalmente nada nos entra en el espíritu de fuera, y es una mala costumbre que tenemos el pensar como si nuestra alma recibiera algunas especies mensajeras, y como si tuviera puertas y ventanas. Tenemos en el espíritu todas esas formas, e incluso desde siempre, porque el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros, y piensa ya confusamente en todo lo que pensará alguna vez distintamente. Y no se nos podría enseñar nada

cuya idea no tengamos ya en la mente, pues esa idea es como la materia de que se forma ese pensamiento. Esto es lo que Platón consideró de un modo excelente cuando expuso su reminiscencia, que tiene mucha solidez con tal de que se la entienda bien, que se la purgue del error de la preexistencia y que no se imagine que el alma tiene que haber sabido y pensado ya distintamente en otro tiempo lo que aprende y piensa ahora. [...]

[C]uando se trata de la exactitud de las verdades metafísicas, es importante reconocer la extensión y la independencia de nuestra alma, que va infinitamente más allá de lo que piensa el vulgo, aunque en el uso ordinario de la vida no se la atribuya más que aquello que se advierte más manifiestamente y lo que nos pertenece de un modo más particular, pues no sirve para nada ir más lejos. Sería conveniente, sin embargo, escoger términos apropiados para uno y otro sentido, a fin de evitar el equívoco. Así esas expresiones que están en nuestra alma, se las conciba o no, pueden llamarse *ideas*; pero las que se conciben o forman se pueden llamar *nociones*, *conceptus*. Pero, de cualquier modo que se lo tome, es siempre falso decir que todas nuestras nociones vienen de los sentidos que se llaman exteriores, pues la que tengo de mí y de mis pensamientos, y por consiguiente del ser, de la sustancia, de la acción, de la identidad y otras muchas, vienen de una experiencia interna. [...]

Sin embargo, no soy de la opinión de algunos agudos filósofos, que parecen sostener que nuestras ideas mismas están en Dios y de ningún modo en nosotros. Esto procede, a mi juicio, de que no han considerado todavía suficientemente lo que acabamos de explicar aquí acerca de las sustancias, ni toda la extensión e independencia de nuestra alma, que hace que encierre todo lo que le acontece, y que exprese a Dios y con él todos los entes posibles y actuales, como un efecto expresa su causa. Además, es una cosa inconcebible que yo piense con las ideas de otro. Es menester también que el alma sea afectada efectivamente de cierto modo cuando piensa en algo, y tiene que haber en ella de antemano, no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada así, la cual está ya totalmente determinada, sino además una potencia activa, en virtud de la cual ha habido siempre en su naturaleza señales de la futura producción de ese pensamiento y disposiciones a producirlo en su tiempo. Y todo esto envuelve ya la idea comprendida en ese pensamiento».

**LA PRIMA PHILOSOPHIA CARTESIANA: EL COGITO COMO EJE DE LA CIENCIA DEL SER
EN TANTO QUE CIENCIA DEL ENTE REPRESENTADO.**

A) EL ESTATUTO ABSTRACTAMENTE NOÉTICO DE LA PROPORCIONALIDAD MATEMÁTICA EN ARISTÓTELES.

Aristóteles, *Metafísica*, VI (E), cap. 1, 1026 a22-32:

«Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la <matemática> general es común a todas ellas). Así, pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo, por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es».

Aristóteles, *Top.*, I 18, 108 b6:

«La consideración de lo semejante es útil para los argumentos por comprobación, para los razonamientos a partir de una hipótesis y para dar las definiciones. [...] De modo que, al dar como género lo común en todos los casos [*hóste tò koinòn epì pánton génos apodidóntes*], ofrecemos la impresión de no definir de manera ajena al objeto. En definitiva, también los que definen suelen dar así <sus definiciones>: pues dicen que la unidad es el principio del número, y el punto, el principio de la línea. Así, pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos [*eis tò koinòn amphotéron génos tithéasin*].».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 5, 74 a16ss.: «Y el que lo proporcional [*aná lógon*] también <se da> en orden alterno, en cuanto números y en cuanto líneas y en cuanto sólidos y en cuanto tiempo, al igual que se demostró por separado en alguna ocasión, sería admisible demostrarlo acerca de todos con una sola demostración; pero al no ser posible dar un nombre único a todas esas cosas, números-longitudes-tiempos-volúmenes, y al diferir entre sí en especie, se tomaron por separado. Pero ahora se demuestra universalmente, pues lo que se supone que se da universalmente <en esas cosas> no se daba en cuanto líneas o en cuanto números, sino en cuanto tal cosa».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 17, 99 a7ss.: «Si <los extremos> son homónimos, el medio <será> homónimo, si <se dan> genéricamente, el medio de comportará de manera semejante. V.g.: ¿por qué <entre los términos de> la proporción <es posible> el intercambio? En efecto, la causa es distinta e idéntica, en el caso de las líneas y en el de los números: en cuanto línea, es distinta, pero en cuanto susceptible de tal o cual aumento, es idéntica. Así en todos los casos. En cambio, respecto a que el color es semejante al color y la figura a la figura, <la causa> es distinta en cada caso. En efecto, *semejante*, en estos casos, es homónimo: pues aquí quizá <la semejanza consiste en> que tiene los lados proporcionales y los ángulos iguales; en cambio, en el caso de los colores, en que la sensación es única, o alguna otra cosa por el estilo. Las cosas que son idénticas por analogía también tendrán análogo el <término> medio».

B) LA COGITATIO COMO CRITERIO ACERCA DEL SER DEL ENTE.

Descartes, *Discurso del método*, I parte, A.-T., VI 2, trad. de G. Quintás:

«El buen sentido [*bon sens*] es la cosa mejor repartida del mundo, ya que cada uno estima estar tan bien provisto que hasta los que son los más difíciles de satisfacer en cualquier otra cosa, no suelen ambicionar por lo general más de lo que poseen. Al opinar de este modo no es verosímil que todos se equivoquen; más bien esto parece testimoniar que la capacidad de juzgar correctamente y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se entiende por buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres. Según esto, la diversidad de nuestras opiniones no se origina porque unos hombres posean más razón que otros, sino que proviene solamente del hecho de que conducimos nuestras reflexiones por distintas vías y no examinamos atentamente las mismas cosas. No es suficiente, pues, poseer un buen ingenio [*esprit*], sino que lo principal es aplicarlo correctamente. Las almas más eminentes son capaces de los mayores vicios como de las mayores virtudes. Y aquellos que caminan con gran lentitud si siguen el recto camino, pueden lograr una gran ventaja sobre aquellos que avanzan con mayor rapidez, pero que se han alejado del camino.

Por mi parte, nunca he estimado que mi ingenio fuese en cualquier aspecto superior en perfección al que posee la generalidad de los hombres; por el contrario y con frecuencia he deseado una agilidad de pensamiento, una imaginación tan nítida y distinta o una memoria tan vasta y viva como la que los otros poseen. No conozco otras cualidades si exceptuamos las numeradas que puedan contribuir al perfeccionamiento del ingenio. Digo tal, pues, en lo relacionado con la razón o el buen sentido, en tanto que es la única propiedad que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está en cada uno de nosotros, siguiendo en esto la opinión general de los filósofos cuando afirman que no existen diferencias de grado sino entre *los accidentes* y no entre *las formas* o naturalezas de *los individuos* de una misma *especie*».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla I», A.-T. 359-360, trad. de J.M. Navarro Cordón:

«Es costumbre de los hombres el que, cuantas veces reconocen alguna semejanza entre dos cosas, atribuyan a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que descubrieron ser verdad de una de ellas. Así, comparando equivocadamente las ciencias, que en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, sino que aquel artista que ejerce solamente una, llega a ser más fácilmente el mejor, puesto que las mismas manos no pueden adaptarse al cultivo de los campos y tocar la cítara, o a varios trabajos del mismo modo diferentes, con tanta facilidad como a uno solo de ellos, creyeron también lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras por la diversidad de sus objetos, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, prescindiendo de todas las demás. En lo que evidentemente se engañaron. Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, sino más bien nos ayuda».

Descartes, *Dióptrica*, trad. de G. Quintás, Alfaguara, A.-T., VI 113:

«Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones generalizadas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso, al menos, hacer constar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen. Es suficiente que se asemejen en pocas cosas; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse tanto como podrían. Así vemos que los grabados, no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de la infinidad de detalles que nos hacen concebir no exista alguno con excepción de la figura en el que propiamente guarden algún parecido; aun en esto la semejanza es muy imperfecta, puesto que sobre una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que, siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte

que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla III», A.-T. , trad. de J.M. Navarro Cordón, pp. 367ss.:

«[D]e nada serviría contar los votos para seguir la opinión que tuviera más autores, pues si se trata de una cuestión difícil, es más increíble que su verdad haya podido ser descubierta por pocos que por muchos. Pero aun cuando todos estuviesen de acuerdo entre sí, no bastaría, sin embargo, su doctrina: pues, por ejemplo, nunca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria todas las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro espíritu sea capaz de resolver cualquier problema, ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias. [...]

Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción [...]. Así, cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está definido sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes que son más numerosas de lo que creen la mayoría, precisamente porque desdennan parar mientes en cosas tan fáciles. [...]

[M]uchas cosas se conocen con certeza aunque ellas mismas no sean evidentes, tan sólo con que sean deducidas a partir de principios verdaderos conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que intuye con transparencia cada cosa en particular: no de otro modo sabemos que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero, aunque no contemplemos con uno solo y el mismo golpe de vista todos los intermedios, de los que depende aquella concatenación, con tal de que los hayamos recorrido con los ojos sucesivamente y recordemos que están unidos desde el primero hasta el último cada uno a su inmediato. Así, pues, distinguimos aquí la intuición de la mente de la deducción en que ésta es concebida como un movimiento o sucesión, pero no ocurre de igual modo con aquélla; y además, porque para ésta no es necesaria una evidencia actual, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo de la memoria su certeza. De lo cual resulta poder afirmarse que aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo diversa consideración, son conocidas tanto por intuición como por deducción; pero los primeros principios mismos sólo por intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción».

Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II meditación «De la naturaleza del espíritu humano, que es más fácil de conocer que el cuerpo», trad. V. Peña, ed. KRK, pp. 152-153:

«Debo, pues, convenir que yo no puedo convenir lo que es esa cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular; pues en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es su percepción, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla IV», A.-T. 371ss., trad. de J.M. Navarro Cordón:

«Los mortales están poseídos por una curiosidad tan ciega que con frecuencia conducen sus espíritus por vías desconocidas, sin motivo alguno de esperanza, sino tan sólo para tantear si se encuentra allí lo que buscan: como alguien que ardiese en tan estúpido deseo de encontrar un

tesoro, que vagase continuamente por las calles, tratando de encontrar por casualidad alguno perdido por un caminante. [...] Así que es mucho más acertado no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método: pues es seguro que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras turban la luz natural y ciegan el espíritu; y todos los que así acostumbran a andar en las tinieblas, de tal modo debilitan la penetración de su mirada que después no pueden soportar la plena luz: lo cual también lo confirma la experiencia, pues muchísimas veces vemos que aquellos que nunca se han dedicado al cultivo de las letras, juzgan mucho más firme y claramente sobre cuanto les sale al paso que los que continuamente han residido en las escuelas. Así, pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.

Y hay que resaltar aquí dos cosas: no tomar nunca nada falso por verdadero y llegar al conocimiento de todas las cosas. [...] [S]i el método explica rectamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de todas las cosas: me parece que nada se requiere para que éste sea completo, puesto que ninguna ciencia puede obtenerse, sino mediante la intuición de la mente o la deducción, como ya se dijo anteriormente. El método no puede, en efecto, extenderse hasta enseñar cómo han de hacerse estas mismas operaciones, porque son las más simples y las primeras de todas, de suerte que, si nuestro entendimiento no pudiera ya antes usar de ellas, no comprendería ningún precepto del método mismo por muy fácil que fuera. En cuanto a las otras operaciones de la mente que la Dialéctica intenta dirigir con la ayuda de estas primeras, son aquí inútiles, o más bien, deben ser contadas entre los obstáculos, pues nada puede añadirse a la pura luz de la razón que de algún modo no la oscurezca.

Así, pues, como la utilidad de este método es tan grande, que el entregarse sin él al cultivo de las letras parece que sería más nocivo que provechoso, he llegado al convencimiento de que ya anteriormente ha sido de algún modo vislumbrado por los grandes ingenios bajo la guía incluso de su sola capacidad natural. Pues tiene la mente humana no sé qué de divino, en donde las primeras semillas de pensamientos útiles han sido arrojadas de tal modo que con frecuencia, aún descuidadas y ahogadas por estudios contrarios producen un fruto espontáneo. Esto lo experimentamos en las más fáciles de las ciencias, la Aritmética y la Geometría, viendo con toda claridad que los antiguos geómetras se han servido de cierto análisis, que extendían a la resolución de todos los problemas, si bien privaron de él a la posteridad. [...] Y aunque debo hablar aquí muchas veces de figuras y números, puesto que de ninguna otra disciplina pueden tomarse ejemplos tan evidentes y ciertos, sin embargo, quienquiera que reflexione atentamente sobre mi idea, fácilmente se dará cuenta de que en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquellas son más bien envoltura que partes. Pues esta debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto; y, para hablar con franqueza, estoy convencido de que es preferible a todo otro conocimiento que nos hayan transmitido los hombres, en cuanto que es la fuente de todos los otros. [...] Pero yo estoy convencido de que ciertas primeras semillas de verdades impresas por la naturaleza en el espíritu humano, y que ahogamos en nosotros leyendo y oyendo cada día tantos y tan diversos errores, tenían tanta fuerza en esa ruda y sencilla antigüedad, que por la misma luz de la mente por la que veían que debe preferirse la virtud al placer y lo honesto a lo útil, aunque ignoraran por qué esto era así, conocieron también ideas verdaderas de la Filosofía y de la Mathesis, aun cuando no pudiesen todavía conseguir perfectamente dichas ciencias. Y ciertamente, me parece que algunos vestigios de esta verdadera Mathesis aparecen todavía en Pappus y Diophanto, los cuales, aunque no en los primeros tiempos, vivieron, sin embargo, muchos siglos antes de ahora. Y fácilmente creería que después fue ocultada por los mismos escritores a causa de una funesta astucia. [...] [D]ebe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática. Y cuánto esta aventaja en utilidad y facilidad a las otras ciencias que de ella dependen, se pone de manifiesto en que ella se extiende a todas las mismas cosas a las que aquéllas y además a otras muchas, y si alguna dificultades encierra, las mismas las hay también en aquéllas, en las que se encuentran también otras

procedentes de sus objetos particulares. Ahora bien, ya que todos conocen su nombre y comprenden, aun no ocupándose de ella, sobre qué versa, ¿por qué sucede que la mayoría investiga laboriosamente las otras disciplinas que dependen de ella, y, sin embargo, nadie se ocupa de aprender esta misma?».

M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*:

«Esta regla no expresa el lugar común de que una ciencia debe tener también su método, sino que quiere decir que el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (*méthodos*), decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas.

El método no es una pieza de la indumentaria de la ciencia, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla VI», A.-T. 381ss., trad. de J.M. Navarro Cordón:

«Aunque esta proposición no parece enseñar nada realmente nuevo, contiene, sin embargo, el principal secreto del arte, y no hay ninguna más útil en todo este tratado: pues enseña que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, de modo que cuantas veces se presente alguna dificultad, inmediatamente podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero, y cuáles y en qué orden.

Ahora bien, para que esto pueda ser hecho rectamente, se ha de notar en primer lugar que todas las cosas, en el sentido en que pueden ser útiles a nuestro propósito, cuando no consideramos sus naturalezas en tanto que aisladas, sino que las comparamos entre sí, a fin de que sean conocidas unas a partir de otras, pueden ser llamadas absolutas o relativas.

Llamo absoluto a todo aquello que contiene en sí la naturaleza pura y simple, sobre la cual es la cuestión: por ejemplo, todo lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, recto u otras cosas de esta índole; y también lo llamo lo más simple y lo más fácil, a fin de que nos sirvamos de ello en la resolución de las cuestiones.

Y relativo es lo que participa en la misma naturaleza, o al menos en algo de ella, por lo cual puede ser referido a lo absoluto y ser deducido de ello según una cierta serie; pero además comprende en su concepto otras cosas que yo llamo relaciones: tal es lo que se llama dependiente, efecto, compuesto, particular, múltiple, desigual, desemejante, oblicuo, etc. [...] [P]ara que se entienda mejor que nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas, deliberadamente hemos enumerado la causa y lo igual entre las cosas absolutas, aunque su naturaleza sea verdaderamente relativa; pues para los Filósofos ciertamente la causa y el efecto son correlativos; pero aquí, si buscamos cuál es el efecto, es preciso conocer antes la causa, y no al contrario. [...]

Hay que notar, en segundo lugar, que sólo hay pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas, independientemente de cualquiera otra, ya en la misma experiencia, ya por cierta luz innata en nosotros; y decimos que también éstas han de observarse atentamente, pues son aquéllas a las que llamamos más simples en cada serie. Todas las demás, sin embargo, no pueden ser percibidas de otro modo sino deduciéndose de éstas, y esto o inmediata y próximamente, o mediante dos o tres o más conclusiones diversas, cuyo número también se ha de observar, para que sepamos si aquéllas están apartadas en muchos o pocos grados de la primera y más simple proposición. Y tal es por todas partes el encadenamiento de consecuencias, de donde nacen aquellas series de cosas que hay que buscar, a las cuales ha de ser reducida toda cuestión, para que pueda ser examinada con un método cierto. [...]

Finalmente, hay que notar, en tercer lugar, que el comienzo de los estudios no se ha de hacer en la investigación de cosas difíciles, sino que antes de que nos dispongamos a abordar algunas cuestiones determinadas, conviene, primero, recoger sin elección alguna las verdades que se presentan como evidentes por sí mismas, y, después, poco a poco, ver si algunas otras pueden deducirse de éstas, y a su vez otras de éstas, y así sucesivamente. Después de hecho esto, se ha de reflexionar atentamente en las verdades encontradas, y pensar cuidadosamente por qué hemos podido encontrar unas antes y más fácilmente que otras, y cuáles son aquéllas, para que de ahí

juzguemos también, cuando abordemos alguna cuestión determinada, a qué otras investigaciones es útil aplicarse antes».

Descartes, *Reglas para la dirección...*, «Regla VIII», A.-T. 395, trad. de J.M. Navarro Cordón:

«Si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa».

Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III meditación «De Dios, que existe», trad. V. Peña, ed. KRK, pp. 171ss.:

«[S]iendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanto realidad objetiva tiene la idea. [...] [S]i la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea [...]. [E]l ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —el cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal».

c) La revolución democrática del cartesianismo: el análisis ontológico de la democracia por A. de Tocqueville.

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, 2002, «Introducción», p. 31-36:

«[A] medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse, y lo volvía a hallar constantemente ante mí como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían. [...]

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia. [...]

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho gradual, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo. [...]

No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado. [...] Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. [...]

La democracia ha estado, pues, abandonada a sus instintos salvajes [...]. Así, resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes, en las ideas, las costumbres y los hábitos, que era el cambio necesario para hacer esa revolución útil. Por tanto tenemos la democracia sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales, y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos los bienes que puede darnos. [...]

[H]e aquí que las clases se confunden; las barreras levantadas entre los hombres se abaten; se divide el dominio, el poder es compartido, las luces se esparcen y las inteligencias se igualan. El

estado social entonces vuélvese democrático, y el imperio de la democracia se afirma en fin pacíficamente tanto en las instituciones como en las conciencias».

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, I parte, cap. II «La fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos», 2002, pp. 396-397:

«Cuando las condiciones son desiguales y los hombres diferentes, hay algunos individuos muy ilustrados y poderosos por su inteligencia, y una multitud muy ignorante y hartamente limitada. Los que viven en tiempos de aristocracia son conducidos naturalmente a tomar por guía de sus opiniones la razón superior de un hombre o de una clase, encontrándose poco dispuestos a reconocer la infalibilidad de la masa.

En los siglos de igualdad sucede lo contrario, porque a medida que los ciudadanos se hacen más iguales, disminuye la inclinación de cada uno a creer ciegamente a un cierto hombre o en determinada clase. La disposición a creer en la masa se aumenta, y viene a ser la opinión que conduce al mundo.

La opinión común no sólo es el único guía que queda a la razón individual en los pueblos democráticos, sino que tiene en ellos una influencia infinitamente mayor que en ninguna otra parte. En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros a causa de su semejanza; pero esta misma semejanza les hace confiar de un modo casi ilimitado en el juicio del público, porque no pueden concebir que, teniendo todos luces iguales, no se encuentre la verdad al lado del mayor número.

Cuando el hombre que vive en los países democráticos se compara individualmente a todos los que le rodean, conoce con orgullo que es igual a cada uno de ellos; pero cuando contempla la reunión de sus semejantes y viene a colocarse al lado de este gran cuerpo, pronto se abruma bajo su insignificancia y su flaqueza. La misma igualdad que lo hace independiente de cada uno de los ciudadanos en particular, lo entrega aislado y sin defensa a la acción del mayor número.

El público ejerce en los pueblos democráticos un poder singular, del que las naciones aristocráticas ni siquiera tienen idea. No persuade con sus creencias; las impone y las hace penetrar en los ánimos, como por una suerte de presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno».

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, I parte, cap. XIV, p. 499:

«Convendré, sin dificultad, en que la paz pública es un gran bien; pero no quiero, sin embargo, olvidar que a través del buen orden han llegado los pueblos a la tiranía. No por esto se debe entender que los pueblos deban despreciar la paz pública, sino que es preciso que no se contenten sólo con ella. Una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden es esclava de su bienestar y es fácil que aparezca el hombre que ha de encadenarla».

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, III parte, cap. V « Como la democracia modifica las relaciones entre servidor y amo», p. 533:

«Cuando la mayor parte de los ciudadanos logran una condición poco más o menos semejante, y la igualdad es un hecho antiguo y admitido, la opinión común, sobre la cual no influyen jamás las excepciones, señala de un modo general al valor de cada hombre ciertos límites, fuera de los cuales es difícil que ninguno permanezca mucho tiempo. En vano, la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia separan accidentalmente a estos dos hombres a gran distancia, pues la opinión pública que se funda en el orden común de las cosas, los acerca al mismo nivel y, a pesar de la desigualdad real de sus condiciones, crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria. Esta opinión todopoderosa acaba por penetrar en el alma misma de los que el interés podía armar contra ella, y modifica su juicio al mismo tiempo que subyuga su voluntad.

El amo y el criado no descubren ya en el fondo de su alma ninguna profunda disparidad entre ellos, y no esperan ni temen encontrarla jamás. Viven, pues, sin aversión y sin cólera, y no se sienten ni soberbios ni humildes cuando se observan.

El dueño juzga que el contrato es el único origen de su poder, y el criado descubre en él la causa única de su obediencia; no disputan jamás entre sí la posición recíproca que ocupan, porque cada uno conoce fácilmente la que le corresponde y se mantiene en ella».

*La dialéctica en Aristóteles o la «decisión del sentido»**

Dos maneras de habérselas con los principios: la «restricción genérica» de las ciencias frente la «libertad lógica» de la dialéctica.

Aristóteles, *Anal. post.*, I 1, 71 a 1ss.:

«Toda doctrina y todo aprendizaje, que estén fundados en el pensamiento discursivo, se despliegan a partir de un conocimiento preexistente».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 7, 75 a38ss.:

«[N]o es posible demostrar pasando de un género <a otro>, v.g.: <demostrar> lo geométrico por la aritmética. En efecto, son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es, lo que se da, en sí [*kathà autó*], en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales <se demuestra>); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí. Así, pues, <los axiomas> a partir de los cuales <se hace> la demostración es admisible que sean los mismos; en cambio, de las cosas cuyo género es distinto, como la aritmética y la geometría, no es posible que la demostración aritmética se adapte a los accidentes de las magnitudes, si las magnitudes no son números; ahora bien, más adelante se explicará que esto es admisible en algunos casos».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 10, 76 a37ss.:

«De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios [*idia*] de cada ciencia, y otros son comunes [*koina*], aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia <en cuestión>; son <principios> propios, por ejemplo, el ser tal clase de línea y el ser recto; y comunes, por ejemplo: si se quitan <partes> iguales de cosas iguales, las que quedan son iguales. Y cada uno de éstos es adecuado sólo en <su> género: en efecto, valdrá lo mismo aunque no se tome acerca de todo, sino sólo acerca de las magnitudes, y para el número en la matemática».

Si la demostración científica fuera el único camino hacia el saber, no podría plantearse en su entero alcance la pregunta por la verdad, quedando ésta interrumpida precisamente cuando debía indagarse el saber de «las cosas primeras».

Aristóteles, *Met.*, I 9, 992 b24-993 a2:

«¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no cabe poseer conocimiento previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto <de las ciencias>; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y, sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar por medio de lo que se sabe de

* Expresión tomada del título del comentario de M. Narcy y B. Cassin al libro IV de la Metafísica de Aristóteles, publicada en Vrin en 1989.

antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente también el que procede por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería sorprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin darnos cuenta de ello».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 9, 76 a16-23:

«[N]o es posible demostrar los principios propios de cada cosa; en efecto, aquéllos serían los principios de todas las cosas, y la ciencia de ellos sería la más importante de todas. En efecto, se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores: pues se conoce a partir de los <principios> superiores cuando se conoce a partir de causas incausadas. De modo que, si se conoce mejor y de manera más perfecta, también la ciencia correspondiente será la mejor y más perfecta».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 3, 72 b5-27:

«Así, pues, como hay que saber las cosas primeras, les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria. En efecto, los que suponen que no es posible saber en absoluto sostienen que se retrocede hasta lo infinito, diciendo correctamente que no se saben las cosas posteriores mediante las anteriores si no hay unas primeras respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito. Y si se sabe y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que es precisamente el único saber; ahora bien, si no es posible conocer las cosas primeras, tampoco es posible saber simplemente ni de manera fundamental las que <se desprenden> de éstas, sino a partir de una hipótesis: que existan aquellas cosas primeras. Los otros están de acuerdo en que <es posible> saber: en efecto, <dicen> que sólo lo es por demostración; pero que nada impide que haya demostración de todo: pues es admisible que se produzca la demostración en círculo y la recíproca.

Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable [...]. De este modo, pues, decimos <que son> estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos. Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas; en efecto, es imposible que las mismas cosas sean a la vez anteriores y posteriores a las mismas cosas, a no ser del otro modo, v.g.: las unas respecto a nosotros y las otras sin más, modo en el que hace conocida <una cosa> la comprobación».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 19, 100 b6-17:

«[P]uesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderos, <puesto> que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, y los principios son más conocidos que las demostraciones, y toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición [*noús*], habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración [*apodéixeos archè ouk apodéixis*], de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de

la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que <la ciencia> se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa».

La destitución científica de la dialéctica no la convierte en un discurso basado en la opinión, sino en un discurso que no ha disociado aún la verdad y el bien: la dialéctica decide la validez que los principios tienen en general —tarea del noûs—, antes de que éstos ejerzan su capacidad demostrativa.

Aristóteles, *Anal. post.*, I 11, 77 a27ss.:

«Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <preguntas> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y la dialéctica se comunica [*epikoinónēz*] con todas <las ciencias>, como una <ciencia que> intentara demostrar universalmente las preguntas comunes, v.g.: que todo <se ha de> afirmar o negar, o <lo de> las <partes> iguales de cosas iguales, o cualesquiera de este tipo. Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único. En efecto, si no, no preguntaría: pues al demostrar no es posible preguntar, ya que, si se dan las <proposiciones> contrarias, no se demuestra lo mismo».

Aristóteles, *Tóp.*, I 2, 101 a25-101 b4:

«A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para las ciencias de carácter filosófico [*hai katà philosophían epistêmaz*], porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las preguntas primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos».

Aristóteles, *Metafísica*, IV 2, 1004 b25:

«[L]a Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero <ésta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad, y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es tentativa y refutadora [*peirastikē*] sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es».

Aristóteles, *Refut. Sof.*, 11, 171 b4-10; 172 a13-22 y 172 a29-172 b1:

«Además, exigir que se afirme o se niegue no es propio del que muestra algo, sino del que se ocupa de ponerlo a prueba: pues la crítica [*peirastikē*] es como una dialéctica y dirige su

mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber. Así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto de manera sólo aparente es un sofista. Y un razonamiento erístico y sofístico es, en un caso, el que es sólo aparente razonamiento y versa en torno a las cuestiones sobre las que la dialéctica es crítica, aunque la conclusión sea verdadera (pues es engañosa con respecto al porqué). [...]

[E]l argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal. En efecto, ni todas las cosas están en un único género ni, si lo estuviesen, sería posible que las cosas que existen estuvieran todas bajo los mismos principios. De manera que ninguna de las técnicas que muestran la naturaleza de algo es interrogativa: pues no es posible conceder una cualquiera de las dos partes; en efecto, el razonamiento no se forma a partir de ambas cosas. La dialéctica, en cambio, es una <técnica> interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa: pues, si no se le concedieran, ya no tendría nada a partir de lo cual discurrir contra la objeción. Y la misma dialéctica es también crítica [*kritikē*]; pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada. [...] [E]s manifiesto que la crítica no es el conocimiento de nada definido. Por ello versa acerca de todas las cosas: pues todas las técnicas emplean algunas cosas comunes. Por ello también los profanos emplean de algún modo la dialéctica y la crítica: pues todos, hasta cierto punto, se esfuerzan en poner a prueba a los que hacen profesión <de sabios>. Y éstas son las cuestiones comunes: pues ellos no las conocen menos <que los sabios>, aunque parezcan hablar de forma muy ajena <a la de los sabios>. Así, pues, todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico. Y, como muchas cuestiones son las mismas para todas las cosas, no pueden llegar a constituir una naturaleza y un género, sino que son como las negaciones; y otras cuestiones, en cambio, no son así, sino propias <de cada cosa>. A partir de aquéllas es posible emprender la crítica de todo y dar lugar a una técnica, y que ésta no sea del tipo de las que muestran algo <definido>».

La demostración científica no puede dar cuenta de la posición dialéctica de los principios: el ejemplo de la hipótesis de las líneas paralelas.

Aristóteles, *EN*, VII 8, 1151 a14-19:

«[P]orque la virtud y el vicio preservan y destruyen respectivamente el principio, y en las acciones el fin es el principio, así como en matemáticas las hipótesis; ni allí es la razón [*lógos*] la que enseña los principios ni aquí; es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio».

Aristóteles, *Anal. pr.*, II 16, 64 b40-65 a8:

«[C]abe también, pasando a otras cuestiones que sería natural demostrar a través de aquello, demostrar a través de éstas lo del principio, v.g.: si A se demostrara a través de B y B a través de C, y lo natural fuera demostrar C a través de A; en efecto, resulta que los que razonan así demuestran A a través de sí mismo. Lo cual <es> precisamente <lo que> hacen los que creen dibujar paralelas: en efecto, no se dan cuenta de que toman cosas tales que no es posible demostrarlas si no existen ya las paralelas. De modo que los que razonan así resulta que dicen que cada cosa existe si existe cada cosa: así, todo sería conocido por sí mismo; lo cual es imposible».

Aristóteles, *Anal. pr.*, II 17, 66 a13-15:

«[S]eguramente no es nada absurdo que la falsedad resulte a través de más de una hipótesis, v.g.: que *las paralelas convergen*, o que *es mayor el <ángulo> interno que el externo*, o que *el triángulo tiene más de dos rectos*».

Los instrumentos polémicos de la dialéctica: la refutación basada en la condición comunitaria y dialógica de la razón como única visibilización posible de las raíces noéticas de la ciencia.

Aristóteles, *Met.*, IV 3, 1005 b12-14:

«El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, a su vez, el más conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotético [*anupótheton*]. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son».

Aristóteles, *Met.*, IV 4, 1006 a12-21:

«Pero también acerca de este principio cabe una demostración refutativa de que es imposible, con sólo que el que lo cuestiona diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene <nada que decir>. Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal. Por lo demás, digo que «demostrar refutativamente» es algo distinto de «demostrar», ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración.

En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino que diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro».

P. Aubenque, «La dialectique chez Aristote», en: Id., *Problèmes aristotéliens. Philosophie theorique*, Vrin, 2009, pp. 66-67:

«La dialéctica aristotélica mantiene abierto un espacio: aquel que separa de la totalidad o del origen no sólo a cada ciencia particular, sino también a todas las ciencias particulares reunidas. Pero este espacio sigue estando en Aristóteles, de alguna manera, más bien reservado que verdaderamente ocupado. Si el ser en cuanto ser es el título general de esta abertura, puede interpretarse tanto como la exigencia de una trascendencia que como la expresión de una condición trascendental de posibilidad. La dialéctica de Aristóteles anuncia tanto a Plotino y Hegel como a Kant. Sin duda hay que imputar a su neutralidad teórica, al hecho de que Aristóteles le niegue el «saber», su imposibilidad para prolongar en un sistema el problema que plantea incansablemente. Al menos los sistemas por venir deben agradecerle el haberlo planteado. Sin la exigencia de superación [*dépassement*] que la dialéctica transmite y con la que guía a la conciencia no habría lugar, en el campo del pensamiento, más que para una yuxtaposición de saberes fragmentarios ni otra filosofía posible que su justificación positivista».

G. Lebrun, «Prefacio» de *Kant et la fin de la Métaphysique*, A. Colin, 1970, p. 7:

«[E]l tipo de atención que la *Crítica* exige nos parece bastante cercana a la que debe mantener el lector de Aristóteles. Aquí y allí se trata de una investigación de los principios incapaz, a todas luces, de apoyarse a su vez en principios; aquí y allí hay una «zetética» irreductiblemente distinta de las «epistēmai tou pragmatos» y previa a éstas; aquí y allí debe distinguirse «la investigación de la ciencia y la del método de la ciencia» y se debe disponer de ésta última antes que de la primera. Por otra parte, Kant obedece a esta inspiración cuando, en la *Dissertatio* de 1770 distingue las ciencias tales que en ellas los conceptos primitivos están dados *intuitive* —donde la práctica fija el método— de las ciencias cuyos conceptos primitivos están dados «per ipsum intellectum purum» y donde necesariamente «methodus antevertit omnem scientiam». ¿Qué es, después de todo, la metafísica de Aristóteles, sino el despliegue de este método para-científico?».

C. Schmitt, «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos*, nº 115 (1961), p. 71:

«[L]o específico del valor estriba en que solamente *vale* y no *es*. La ponencia, por consiguiente, no significa nada si no se impone; la validez tiene que ser continuamente actualizada, es decir, hacerse valer, si no, se disuelve en vana apariencia. Quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, los órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen, sin que nada los haga valer, quiere engañar».