

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**TRABAJO FIN DE GRADO**

**ENSAYO**

**LA RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN EL SIGLO XVII DESDE PIERRE BAYLE**

Diego Solera Alfonso

Grupo del TFG al que pertenece: 1

Convocatoria: 1 (Junio 2017)

Número de caracteres: 39. 430

## INTRODUCCIÓN

Los objetivos de este trabajo son analizar la relación que existe entre la teología y la política, a través de la filosofía, en el siglo XVII, basándonos en una corriente filosófica poco habitual conocida como “escepticismo fideísta”. Tomaremos como referente de esta escuela a Pierre Bayle, autor francés de ese siglo analizando *Pensamientos diversos sobre el cometa*, cuya tercera edición fue publicada en 1699.

Pero antes de entrar a analizar esa obra, es preciso que realicemos una breve introducción sobre, por una parte, cómo se trató la relación entre política y teología en la Antigüedad<sup>1</sup> y, por otra, cómo ciertos autores medievales se pueden considerar como proto – fideístas o, al menos, como antecedentes de esta corriente filosófica, pues nos ayudarán a comprender mejor la teoría de Bayle.

Nestlé, en su obra *Historia del Espiritu Griego. Desde Homero hasta Luciano* liga de tal modo la política con la teología que llega a entender la religión griega como el referente de la política misma: Zeus está situado en la cumbre, sin embargo, el resto de dioses no se conforma con lo que les dicta, por lo que ofrecen resistencia. Esta mínima representación es una imagen de la monarquía arcaica: el jefe supremo militar tiene dificultades para conseguir la sumisión de los príncipes subordinados. Ahora bien, en la antigüedad, la religión no se limita a ser un mero referente para la política; sino que tiene mayor influencia fáctica. Esto lo refleja Aristófanes mediante la comedia; ofrece una imagen de los ciudadanos medios, quienes dominaban las asambleas y los tribunales, poco favorecedora: limitación espiritual y superstición, charlatanería, avaricia, etc. A esto hay que añadirle miedo, mucho miedo, tanto a lo viejo como a lo nuevo: sobre todo a la opinión de los físicos sobre los astros: ¿qué sucede con los dioses si hay explicaciones naturales a los fenómenos extraordinarios? ¿Qué iba a ser de la religión según la cual los dioses dan signos con esos fenómenos astrales? Resulta, cuanto menos, curioso que, el objetivo principal de Bayle al escribir *Pensamientos Diversos sobre el cometa* sea, precisamente, combatir la superstición, sobre todo en la astrología. Bayle, lo que trata, como veremos más adelante, es demostrar que la teología no es superstición.

---

<sup>1</sup> Para ello nos hemos basado en dos obras. En primer lugar, *Historia del Espiritu Griego. Desde Homero hasta Luciano*. De Wilhem Nestlé (2010) y, en segundo lugar, *Los griegos y lo irracional*. De Eric Robertson Dodds, (2006)

Y, esto, tiene sus consecuencias políticas, como por ejemplo, en la época de Aristófanes, pues la sociedad reaccionó con nuevas leyes: las personas podían ser llevadas a los tribunales por no creer en la religión o astrología enseñadas mediante la acusación de impiedad; hemos de tener en cuenta que, en este momento, se produce un cambio en el concepto de “impiedad”: mientras que antes era una acción contra los dioses o sus propiedades, ahora se considera impiedad la mera falta de venerarles o, incluso, pensar de modo irreligioso.

Dodds en su obra *Los griegos y lo irracional*, analiza el triunfo de la astrología en el siglo II a.C.: ¿Por qué triunfa en esta época cuando no era algo novedoso? Se puede conjeturar, según el autor, que uno de los motivos fue la situación política: en el agitado medio siglo que precedió a la conquista romana de Grecia, era particularmente importante saber lo que iba a ocurrir; es decir, el miedo al desconocimiento sobre el futuro puede ser una causa de la superstición, sobre todo, en situaciones socio – políticas inestables.

Otro de los aspectos a destacar de este autor es un concepto que nos va a resultar muy útil a la hora de entender a Pierre Bayle, “El Conglomerado Heredado”: este concepto lo entenderemos, al igual que Gilbert Murray, como base del depósito dejada por los sucesivos movimientos religiosos. Es decir, algo así como la tradición. Ambos términos del concepto son importantes: por un lado, el primero hace referencia a que el crecimiento religioso se produce mediante aglomeración, no sustitución. Un nuevo esquema de creencias rara vez borra lo anterior: o este sobrevive dentro del nuevo como un elemento seminconsciente o los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles pero aceptados en la misma época e, incluso, por el mismo individuo. Y, por otro, el hecho de que sea heredado hace referencia a que, ese conocimiento religioso o sobre la religión que podamos tener, no es propio, sino que es anterior a nosotros y, probablemente, a varias generaciones antepuestas.

Dodds también analiza la relación entre la política y la teología, estudiando los procesos seguidos contra los intelectuales por motivos religiosos en Atenas en el último tercio del siglo V a.C. En el 432 se pasaron a considerar delito no creer en lo sobrenatural y enseñar astronomía. Las víctimas más destacadas fueron Anaxágoras, Diágoras, Sócrates, Protágoras y Eurípides. Es decir, la época de la Ilustración Griega fue, también, una época de persecución, de destierro de estudiosos y trabas al pensamiento. Es posible que

la religión no fuese la causa de tales procedimientos, pues, pese a ello, el hecho de que fuera la excusa, pone de manifiesto un fanatismo religioso exasperado.

Veamos, a continuación, la postura filosófica de Filón de Alejandría<sup>2</sup>, perteneciente al período helenístico, quien, utiliza métodos escépticos con el fin de deslegitimar la posibilidad de la aprehensión de ninguna certeza de modo autónomo, buscando, por tanto, el conocimiento mediante la fe. Detengámonos un momento a analizar la tarea de Filón, pues resulta importante en la lectura de *Pensamientos diversos sobre el cometa*; debido a que nos es de gran utilidad para entender su teoría filosófica, tan difícil de comprender si solo nos basamos en su mera lectura. El objetivo de Filón es desarrollar la idea de que Moisés es el filósofo por antonomasia en tanto que intérprete de Dios, al cual entiende como única fuente de todo lo que existe; por tanto, concibe a Moisés como maestro de toda ciencia humana. Filón reconoce que algunos filósofos descubrieron verdades mediante el intelecto, mientras que Moisés las recibió de la divinidad. El propio Filón se auto considera discípulo de Moisés, y, defiende que la verdad de la filosofía de Moisés es revelación. Destaca, sobre todo, el pasaje bíblico de la zarza ardiente relatado en el *Éxodo*, 3, 14: “Yo soy el que soy”. Pero, la revelación no es condición suficiente para conocer; pues este precisa del lenguaje para interpretar aquella revelación junto con las verdades dichas por los filósofos. Filón defiende que los filósofos, aquellos que han producido el método de lectura para formular preguntas y encontrar respuestas; es decir, los griegos. Podríamos afirmar que hay algo así como un hilemorfismo epistemológico: la forma es la hermenéutica, la cual recae sobre la filosofía; y, la materia, el contenido, es la verdad, la cual recae sobre la revelación.

Según Filón, la razón es el reflejo del “logos” divino y el lenguaje como el medio para interpretar aquello que Dios es; por tanto, la esencia divina como vértice del pensamiento filoniano, y, para conocerla hemos de acudir al texto bíblico. El autor también defiende un dualismo del texto bíblico: el cuerpo son las letras, mientras que el alma son aquellos significados escondidos en el cuerpo, manifestados si aplicamos bien el método de lectura. Ambos producen la comprensión que descubre la verdad. El hecho de darle tanta importancia a la hermenéutica y a la interpretación posibilita el error; es decir, dentro del texto bíblico no hay fallo; sin embargo, en el ejercicio humano interpretativo puede tener lugar el error, y es que, hay que reconocer que, nada puede saberse de

---

<sup>2</sup> Para ello nos basaremos en la Introducción de *Filón de Alejandría. Obras completas. Volumen I*

la esencia de Dios, sino que solo podemos reconocer su existencia. La existencia divina es el máximo conocimiento que rige el resto. Un ejemplo de esto es la diferente concepción que tienen Homero y Hesíodo de las deidades griegas; aunque compartan los nombres divinos, tienen rasgos muy diversos: mientras que en Homero los dioses son dinámicos, en Hesíodo son algo fijo. Los dioses de Hesíodo son poderes cósmicos y éticos, a quienes les atribuye la justicia mientras que para Homero eran seres arbitrarios. Pero, ¿a qué se refiere Filón de Alejandría con interpretación? Aplicar el texto a los múltiples contenidos de nuestra experiencia y de nuestra ciencia del mundo y de la sociedad; pero también es descubrir la atadura de cada fragmento al principio único: la existencia divina.

Comparemos, ahora a Filón de Alejandría con Eusebio de Cesarea, autor medieval cristiano, aunque sea de una forma breve; pues la diferencia entre ambos autores nos ayudará a esclarecer algunos problemas en Bayle, sobre todo los relacionados con los textos bíblicos.

Eusebio supone un cambio radical en el cristianismo debido a que, antes de su obra, era una religión que solo se defendía; después de *Preparación Evangélica y Demostración evangélica*, pasa a ser una religión que demuestra y fundamenta sus tesis.

Una vez vistos estos dos autores en líneas muy generales, resulta curioso que a ambos se les compare<sup>3</sup> como autores parecidos. Sin la posibilidad de entrar en más detalle, hay una gran distinción que ha quedado patente: mientras que Eusebio de Cesarea trata de racionalizar las escrituras con el fin de convencer, Filón de Alejandría razona a partir de la existencia divina. Filón, por tanto, no trata de convencer, sino de negar la validez del conocimiento meramente racional del ser humano. Es desde esta negación desde donde se desarrollará el escepticismo fideísta. Más adelante veremos qué relación tiene esto con Bayle.

---

<sup>3</sup> Tal y como lo defiende Ignacio Pajón en “La recepción del helenismo en Eusebio de Cesarea.” *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (II)*. Madrid, 2009. Ed Dykinson (En prensa)

## POSTURA FILOSÓFICA DE BAYLE ANTE LA RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y POLÍTICA

Antes de entrar a analizar la obra principal de este trabajo, *Pensamientos diversos sobre el Cometa*, de Pierre Bayle, hemos de considerar la situación política y religiosa del siglo XVII para poder comprender mejor cómo y por qué surge Bayle con esta obra tan polémica; en Francia cabe destacar dos ámbitos: el político – religioso y el cultural.

En este segundo, Francia resulta ser una de las grandes potencias europeas llegando a expandirse por gran parte de Europa y el Norte de América. Sobresale en cualquier especialidad artística, gracias, en gran parte, a la creación de academias de la literatura, las artes (pintura, escultura, arquitectura, música) y las ciencias (astronomía, matemáticas, física, botánica).

Respecto al ámbito político – religioso, hay que enfatizar en la gran inestabilidad política debida, en gran parte, a la Guerra de los Treinta Años y a los conflictos religiosos internos. También hemos de mencionar que las problemáticas no solo fueron internas, también internacionales, sobre todo, en la lucha religiosa contra la España Católica de Felipe II.

Estos dos fenómenos, por un lado, la expansión cultural, la cual conlleva la incorporación de algunos elementos de los territorios conquistados; y, por otro lado, la inestabilidad político – religiosa, nos recuerda a la época helenística en la que Alejandro Magno expande Grecia por el Imperio persa; también se produjo un gran cambio político y otro religioso, pues los griegos acuñaron deidades o conceptos divinos de otras religiones, lo cual era inédito.

Hemos de recordar que, en esta época, surge el escepticismo como posible respuesta a esta situación. Y que del escepticismo, surge una rama que es conocida como “fideísmo”, a la que Pierre Bayle pertenece.

Ya en la introducción hemos tratado la distinción entre dos autores a los que se les podría considerar “fideístas”, aunque cuando se menciona esta corriente se suele aplicar a autores modernos, como el propio Bayle o Malebranche; pero resulta interesante ver la relación que hay entre dos formas de pensamiento tan distintas, que, de hecho, a simple vista normalmente se les considera opuestas como es el escepticismo y cualquier postu-

ra filosófica que defienda la creencia religiosa. Y, como hemos visto, hablando en rasgos generales, hay dos formas de lidiar estas dos posturas: o bien se trata de racionalizar las escrituras, interpretando los textos que puedan parecer contradictorios a la luz de la racionalidad humana, cuyo ejemplo sería Eusebio de Cesarea; o bien, como hace Filón de Alejandría, partir de las escrituras y racionalizar desde ahí.

Pero, para resolver esta cuestión, hemos de ver con detenimiento la obra que aquí nos atañe: *Pensamientos diversos sobre el cometa*. ¿Qué conexión puede existir entre la aparición de un cometa y la cuestión acerca de la postura filosófica de Bayle? ¿Y con la situación político – religiosa de Francia en el siglo XVII?

El libro, en realidad, es un conjunto de cartas que le manda Bayle a un doctor de Soborna, quien le pide su opinión de la aparición del cometa el 22 de noviembre de 1680. Sin embargo, como el propio autor reconoce, no sabe reflexionar de forma metódica sobre algo, sino que varía de tema con suma facilidad; por tanto, lo que más cuesta a la hora de enfrentarse a esta obra es tratar de organizarla.

Aunque sea de forma muy general y sin entrar en gran profundidad, sí se puede afirmar que hay un argumento que vertebra toda la obra que él mismo denomina como “argumento teológico”. Este argumento, que aparece en el capítulo LVII *Séptima razón sacada de la teología. Que si los cometas fueran un presagio de desgracias, Dios habría hecho milagros para confirmar la idolatría en el mundo*, es, en realidad, la séptima razón que propone Bayle para demostrar que los cometas no son ni signo ni causa de los males que acaecen en el mundo. Las anteriores pruebas son, de forma muy resumida, las siguientes:

1. Los cometas no son ni signos ni pruebas de los males de nuestro mundo por la distancia física que hay entre ellos y nosotros.
2. Si lo fueran, serían presagio tanto de desgracia como de fortuna (o causa).
3. La astrología es lo más absurdo que existe.
4. Aunque fuera verdad que los cometas han sido seguidos de desgracias, no tienen por qué ser signos o causa de ellas.
5. Es falso que haya habido más males en los años siguientes a la aparición de los cometas que en el resto.

6. La convicción general de los pueblos no prueba que los cambios sean signos o causa de dichos males.

Y, por último, el “argumento teológico”:

7. Si los cometas fueran un presagio de desgracias, Dios habría hecho milagros para confirmar la idolatría en el mundo.

Llama la atención que, sea precisamente este último argumento, el que, en apariencia, es el menos filosófico que el resto; sea el principal de la obra. Vemos cómo los anteriores son argumentos basados en la física (1 y 2), otros en la lógica (3 y 6), el 4 en la causalidad y el 5 en la experiencia; en nuestra época, estos 6 argumentos son considerados más potentes que alguno basado en la teología, porque, al fin y al cabo, la teología no puede ser considerada una ciencia como tal debido a su objeto de estudio.

¿Por qué resulta tan importante este último argumento? Porque, lo que hace es combatir las problemáticas religiosas de su época desde la propia teología; trata de refutar los problemas internos del cristianismo: disputas entre católicos y protestantes calvinistas desde la teología. Es decir, parte de una concepción de Dios para hacer filosofía; razona a partir de un dogma.

A este argumento teológico, el propio autor pone tres posibles objeciones y sus respuestas:

1. Dios ha formado los cometas para convertir a los paganos; pero estos, no han sabido interpretar estos signos y se han convertido a la idolatría; por tanto, es un fallo en la interpretación humana.
  - a. Sin embargo, contesta Bayle, Dios no realiza un milagro para ocultar un mal con otro mal, pues esto parece indigno de la sabiduría divina. Además, las manifestaciones de Dios son inconfundibles.
  - b. Aun así, supongamos que lo anterior es cierto; en este caso deberíamos reconocer que Dios es falible, pues ha realizado diferentes milagros con el fin de convertir a los ateos al cristianismo y han acabado siendo idólatras.
  - c. Si hubiera el temor de que el ateísmo triunfara en el mundo, no serían necesarios los milagros para prevenirlo, sería necesario dejar actuar a la na-



turalidad pues, esta produce fenómenos tan extraños, maravillosos y sorprendentes, que resultaría imposible para los hombres borrar de su alma el temor de Dios, pues todas las religiones comienzan por entender estos fenómenos como procedentes de la providencia divina.

- d. Que el ateísmo no es un mal mayor que la idolatría, de lo cual ofrece siete pruebas pero, por razones de extensión, no nos detendremos a verlas todas, sino que, a modo de ejemplo, veremos la tercera y la séptima. En la tercera prueba Bayle afirma que los idólatras, en cierto sentido, son verdaderamente ateos pues están tan desprovistos del conocimiento de Dios como aquellos que niegan su existencia. Por otro lado, en la séptima prueba defiende que el ateísmo no conduce necesariamente a la corrupción de las costumbres. Esto es de gran importancia en este ensayo, pero sigamos con la estructura de la obra, por el momento.
- e. No existe ningún ejemplo que pruebe que Dios realiza prodigios con el fin de convertir a algunos a la idolatría.

2. Esta objeción se subdivide en cuatro:

- a. Toda la argumentación de Bayle se basa en que, para que los cometas sean signos o presagios, es necesario que se hayan formado por milagros, mientras que no es así.
- b. Del razonamiento de Bayle se sigue que Dios no podría hacer milagros entre los infieles, pues estos les llevarían a redoblar su falsa devoción.
- c. Bayle supone que la intención de Dios es, precisamente, la idolatría.
- d. Que los resultados de la aparición de los cometas servirán para volver inexcusables a los hombres

A estas cuatro objeciones, le corresponden las siguientes respuestas:

- a. Dado que los cometas no son la causa física de los acontecimientos, para que sean un signo fiable, es preciso que exista una relación necesaria; ahora bien, si los cometas son una obra de la naturaleza, esta relación es totalmente imposible.
- b. Para responder a esta objeción, Bayle distingue entre dos tipos de milagros: aquellos que distinguen al verdadero Dios de las falsas divinidades y aquellos que lo único que dan a conocer es que hay algo por encima de

hombre. Lo que afirma el autor es que, este segundo tipo de milagro no contienen nada que pueda desengañar a un idólatra, por lo que Dios no los realiza entre los infieles.

- c. Es falso que Dios intente darse a conocer a través de los cometas a los gentiles, dado que no existe ningún tipo de razonamiento lógico-deductivo que lleve desde los cometas hasta la existencia del Dios judeo-cristiano.
- d. La Escritura nos enseña que, cuando Dios quiere darse a conocer a naciones de gentiles, lo hace mediante milagros inconfundibles, los cuales no permiten el error de confundir a Dios con una deidad falsa o mediante evangelizadores que se diferenciaban por dos rasgos: la capacidad de realizar milagros y poseer grandes virtudes. Por tanto, aquellos que permanecen en la ignorancia es por propia voluntariedad, no porque Dios no se les haya presentado.

- 3. Los cometas pueden ser un efecto natural y, a la vez, la causa natural de las desgracias que se sufren en los años siguientes a su aparición.

A esta objeción, Bayle proporciona una respuesta, en la cual afirma que es imposible que los cometas sean la causa de las desgracias. Para defender esto, se basa en un sistema que él mismo denomina “sistema de las causas segundas” y que aparece entre la primera y la segunda respuesta a la segunda objeción al argumento teológico:

En este argumento lo que Bayle quiere desechar es la idea de que los cometas sean causas de las desgracias que ocurren después de que estos sean visibles desde la Tierra, al menos, como causas físico-mecánicas. Para ello se basa en la distinción entre causa primera y causas segundas, definiendo estas como aquellas que acumulan y extienden las exhalaciones en el cielo, como las que forman la temperatura del planeta, la sequía, etc. Y, todas estas, están subordinadas a una causa primera, a una causa general. Los efectos de cada causa segunda pueden variar sin que los efectos del resto de causas segundas cambien lo más mínimo; es decir, son independientes entre sí, dado que la causa primera y general se acomoda a las exigencias particulares de cada causa segunda sin tener en cuenta el resto. Por tanto, los efectos que se producen en el cielo no van de la mano con los que se producen en la tierra. ¿Cómo es posible concebir, se pregunta Bayle, que, causas tan alejadas como lo son las del cielo y las de la tierra, teniendo cualida-

des tan diferenciadas y actuando sin ningún tipo de relación de subordinación entre ellas, que los cometas sean causas de las desgracias? Para el autor, el único modo de defender esto sería renunciando al sentido común. Por lo tanto, es necesario que, si los cometas son signos de algún mal, lo sean de forma milagrosa; es decir, por la voluntad divina y no por seguir las leyes físicas de causalidad.

Vemos cómo Bayle ha refutado la opción de que los cometas sean causa física de las desgracias que puedan suceder; ahora estudiaremos el modo en el que refuta la segunda opción, que sea Dios interfiriendo en las leyes físicas que él mismo ha creado, el que quiera que los cometas sean causa de las desgracias.

Aquí aparece uno de los términos principales de esta obra, el milagro; pues, habiendo demostrado que no son causa de nada que suceda en la tierra, al menos causa física, no habría otro modo.

En primer lugar nos detendremos a analizar la importancia que tiene este término en la teoría filosófica de Bayle, para lo cual tendremos que recordar lo que hemos tratado brevemente en la introducción, la comparación entre Eusebio de Cesarea y Filón de Alejandría. Posteriormente, veremos el análisis del autor francés respecto a la opinión de que los cometas son presagios por obra divina.

Bayle, a lo largo de toda la obra, afirma que los milagros, o los misterios, son aquello que confirma el conocimiento, por lo que se podría afirmar que son el principio que rige la capacidad cognoscitiva humana. Por ejemplo, en el capítulo CCX: *Confirmación de esta doctrina por lo que sucede cuando se hacen milagros* (hablando de la doctrina de las causas segundas) afirma: “*Esto se confirma por la consideración de los milagros que se leen en la Escritura.*”<sup>4</sup> Es decir, el hombre conoce gracias a los milagros, pues es aquello que confirma lo que creemos o lo que opinamos. Por milagro entendemos como aquel suceso que se produce fuera de las leyes físicas que Dios ha creado y, por supuesto, solo Dios puede producirlos (o alguien en su nombre mediante el Espíritu Santo).

Afirmar que los cometas son un milagro divino supondría la falibilidad en Dios, pues si los milagros son el principio del conocimiento y son solo consecuencias de Dios y; por el paso de los cometas, la gente se hace idólatra; esto solo puede suponer que Dios ha

---

<sup>4</sup> Bayle, P. (2015). *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Madrid: Ediciones Antígona. P 307

fracasado en su intento a darse a conocer a los hombres mediante este milagro; lo cual, según Bayle, es impropio de la esencia divina. El único modo en el que Dios se da a conocer es a través de las Escrituras. El autor define los milagros como *una interrupción del orden que Dios ha establecido en la naturaleza*<sup>5</sup>, por lo tanto, es ilógico pensar que Dios los realiza cuando cabe la mínima posibilidad de que el hombre los malinterprete y caiga en la trampa de la idolatría. De esto, Bayle extrae dos conclusiones: en primer lugar, que la bondad le hace escoger a los que mejor pueden confirmar la verdad y, en segundo lugar, que su santidad le impide escoger a los que mayor tendencia tienen hacia la idolatría en lugar de a la verdadera religión. Según el autor, hay dos tipos de milagros: por una parte, los que denomina como milagros parlantes y son aquellos que permiten distinguir en términos propios al Dios verdadero de las falsas divinidades; y, por otro lado, están aquellos milagros que solo dan a conocer la existencia de un ente superior al hombre y que goza de un gran poder. Dios nunca realiza milagros de este segundo tipo ante idolatras y paganos, ya que no contienen nada que les pueda desengañar y, por tanto, solo aumentarían dicha idolatría. Por el contrario, Dios sí que realiza milagros parlantes delante de infieles a través de sus apóstoles, tal y como nos lo relata el libro *Hechos de los Apóstoles 2, 43*: “Todos estaban asombrados a causa de los muchos milagros y señales que eran hechos por medio de los apóstoles.”

Bayle analiza la posibilidad de que los cometas sean un presagio sin ser un milagro, aunque no tarda mucho en desechar la idea: el único modo es suponer que cada vez que las causas segundas forman un cometa, Dios se determina a castigar a los hombres; de aquí se sigue que hay una relación necesaria entre los cometas y los castigos de la justicia divina, por lo que los cometas serían un presagio de esta. Sin embargo, si esto fuera verdad, sería necesario que Dios produjera por milagro la peste, la guerra, el hambre y el resto de desgracias, pues es imposible que siempre que los cuerpos celestes producen un cometa los cuerpos terrestres estén dispuestos a causar la mortalidad, la esterilidad, los desórdenes de la guerra... Pero no se puede hacer de esto una regla general por la sencilla razón de que la mayoría de las veces que sucede alguna de estas desgracias en la tierra, no se encuentra ninguna disposición para ello. Por tanto, sería necesario que Dios enviara, por milagro, estas desgracias a la humanidad. Sin embargo, como hemos recalado antes, esto es indigno de la sabiduría de Dios. En primer lugar, ¿no sería una blasfemia afirmar que Dios envía a los hombres a la guerra o la muerte? Además, ¿no

---

<sup>5</sup> Bayle, P. (2015). *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Madrid: Ediciones Antígona. P 326

sería suprimir la libertad de Dios para realizar milagros, dado que, tendría que depender de ciertas causas segundas? Dios se vería obligado a castigar a los hombres cuando ciertas relaciones causales se den y provoquen los cometas y no cuando lo encuentre más oportuno. Por lo tanto, Bayle afirma que, si los cometas son un presagio, han de ser milagrosos, pero ya hemos visto que esto también es imposible.

Cabe recordar aquello que hemos tratado en la introducción, en particular, a Filón de Alejandría, para quien, la base de todo conocimiento es la cita bíblica Éxodo, capítulo 3, versículo 14 en la cual se narra cuando Moisés encuentra una zarza ardiendo que no se consume y es Yahvé, quien le dice: “Yo soy el que Soy”. ¿Qué pone esto de manifiesto? Que lo principal de la esencia divina es, precisamente, su existencia. Y esto lo recoge Bayle.

Este autor se considera a sí mismo como un escéptico fideísta, que es aquella doctrina que defiende que solo a través de la fe y de la revelación divina se puede conocer los principios metafísicos, ontológicos, éticos, políticos, etc. Que, para la razón, son inaccesibles. Ahora bien, esto no supone aceptar todo dogma por el simple hecho de serlo; sino que hay dogmas que han de ser puestos en cuestión. ¿Cómo los diferencia Bayle? La respuesta la encontramos en el capítulo LXXXIV, titulado: *Por qué los cristianos se encuentran en la misma prevención que los paganos en el tema de los cometas*. En dicho capítulo está defendiendo que los cristianos, pese a haber conocido la verdadera religión, caen en los mismos errores que los paganos o los idólatras, lo cual se debe a que, aunque una persona se haya convertido al cristianismo, conservan su ideología y su teoría anterior, siempre y cuando no choquen manifiestamente con los misterios de la religión. Veamos esto con mayor detenimiento.

Hemos de tener en cuenta el gran impacto que supuso el cristianismo dentro de la cultura, tanto romana como judaica, y dentro de sus propias concepciones religiosas y teológicas. Uno de los cambios más destacados respecto al judaísmo es la búsqueda de expansión, lo que, dentro del ámbito religioso se conoce como “evangelización”, tal y como relata el evangelista Marcos que dijo Jesús: “Id por todo el mundo y proclamad la

Buena Nueva a toda la creación.”<sup>6</sup> Ahora bien, esto tiene un efecto muy negativo para el propio cristianismo:

Teniendo en cuenta que Jesús no escribió nada y, que todo aquello que tenemos sobre él y su doctrina es lo que recogieron sus discípulos, la propia religión cristiana deja mucho margen a la interpretación (de hecho, hasta el año 325 no se compuso el credo niceno constantinopolitano, que es considerado como el resumen del dogma cristiano), por lo tanto, cada nación, territorio e, incluso, persona que acogía esta nueva religión como creencia acababa por introducir en ella las tradiciones que conservaba de su antigua religión, pero no todas: “Por este medio la sociedad de los fieles se ha encontrado de generación en generación llena de errores populares, que se habían establecido en el paganismo, con la reserva de aquellos que chocan manifiestamente con los misterios de la religión”<sup>7</sup>, en el capítulo LXXXIV *Por qué los cristianos se encuentran en la misma prevención que los paganos en el tema de los cometas*. Podemos ver reflejada, en esta cita, la postura fideísta del autor.

El conocimiento a través de la fe en una religión se basa en dos polos: por un lado la revelación y por otra parte, la tradición. Dentro del cristianismo ambas tienen una gran importancia, y más por el hecho comentado unas líneas más arriba: Jesús fue ágrafo. Sin embargo, Bayle las jerarquiza, le da más importancia a la primera que a la segunda. Como hemos podido apreciar en la cita, Bayle admite que en la religión pueda haber errores populares, propios de la tradición de cada pueblo; excepto aquellos que entren en conflicto con los misterios. Más arriba hemos ligado estrechamente los términos misterio y milagro, aunque no tienen por qué ser exactamente lo mismo (cuestión en la cual no podemos detenernos a analizar en profundidad); pero sí hemos de tener en cuenta que, todo milagro, es un misterio: todo aquello que se sale de la norma (en este caso de las leyes físicas), que no podemos aprehender mediante el mero ejercicio de nuestra racionalidad, es un misterio. Y, precisamente aquello que se escapa a nuestra racionalidad, es lo que, según el autor francés, rige nuestro conocimiento. Según Bayle, “las creencias religiosas no necesitan de un fundamento religioso porque se originan en la gracia, o en fuentes tales como los sentimientos, los instintos de conciencia o la educación. Justamente, su origen no racional es una ventaja porque, por un lado, las hace in-

---

<sup>6</sup> Mc 16, 15

<sup>7</sup> Bayle, P. (2015). *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Madrid: Ediciones Antígona. P 145

munes en muchos casos a los argumentos filosóficos en su contra y por otro, es el medio más adecuado para que la mayoría de la gente pueda convertirse.”<sup>8</sup>

Por tanto, teniendo en cuenta que algunos milagros aparecen reflejados en las Sagradas Escrituras y siendo el más llamativo el relatado en Éxodo 3, 14, podemos interpretar, desde esta perspectiva, que aquí reside la diferencia antes comentada entre dos autores comparados como pueden ser Filón de Alejandría y Eusebio de Cesarea: mientras que el primero elige como principio vector del conocimiento la existencia de Dios y, partiendo de esa base, conocer la realidad; Eusebio de Cesarea, lo que realiza es una racionalización de las Sagradas Escrituras con el fin de convencer a los gentiles o a los judíos. Aunque, tradicionalmente se entienda que el fideísmo aparece en la Modernidad con autores como Bayle o Malebranche, es importante buscar posibles raíces anteriores y, no es absurdo considerar algunos autores medievales como tales; entre los cuales se puede considerar a los dos mencionados y, también, a Al-Gazhali.

Por tanto, volviendo a nuestro autor, quien concibe que esa parte del conocimiento de lo religioso, que es la revelación, es aquello a partir de lo cual conocemos, a partir de lo cual tenemos la capacidad de saber reconocer lo que es verdadero y lo que es erróneo: los fallos que están dentro de la tradición cristiana, la cual está formada no solo por tradiciones del propio cristianismo, sino que también se han introducido de otras religiones, del paganismo, etc. Y esto lo prueba el autor en el capítulo LXXXIX, *Pruebas de hecho del desplazamiento de los errores del paganismo al cristianismo*, en el cual relaciona que la superstición, la que ha entrado en el cristianismo a través del paganismo, es una enfermedad. Entre los paganos era una opinión muy popular pesar que los eclipses de luna, por ejemplo, procedían de la magia de ciertas palabras por las que se separaba la luna del cielo y se atraía hacia la tierra; no es difícil apreciar cierta analogía con el error más común en el siglo XVII: atribuir las desgracias a la simple aparición de un cometa. Esto fue condenado por los Santos Padres de la Iglesia (la superstición), Bayle destaca la siguiente crítica que realiza San Agustín: “No elevemos nuestras fantasías a objetos de religión, porque la menor verdad es mejor que todo lo que se podría inventar a capricho”.

---

<sup>8</sup> *Uno de los misterios más incomprensibles de la religión. El problema del mal en Pierre Bayle y David Hume*. Sofía Calvente, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 34(2) 2017: 93-112

La forma por la cual podemos liberarnos de esta enfermedad que es la superstición es mediante la fe, pues el conocimiento que esta nos ofrece acerca de la naturaleza de Dios, afirma Bayle en el capítulo XCII *De qué manera la gracia libera la naturaleza*, y la sólida doctrina, nos debería curar de esta enfermedad que es la superstición. Sin embargo, dado que la naturaleza del ser humano está sujeta a una infinidad de ilusiones, prejuicios, pasiones y vicios; es moralmente imposible que los cristianos no caigan en los mismos desórdenes que los paganos. El autor ofrece en el capítulo CI *Prueba concluyente del error en el que se encuentran los presagios* dos poderosas razones, según él, contra los presagios: en primer lugar que son innumerables, si Dios estableciera presagios, indicaría extraordinariamente y de continuo todo aquello que les va a suceder, lo cual es contradictorio; la segunda razón es que los presagios no solo enseñan de un modo inteligente las cosas que deben suceder, sino que también que no sirven para impedir que sucedan; es decir, se sabe que algo ha sido un presagio solo cuando el hecho ha ocurrido, por tanto, los presagios no sirven para evitar ningún mal. Aunque, por otro lado, si tuviésemos la capacidad, gracias a los presagios, de poder cambiar nuestro destino, estaríamos en nuestro derecho de creer que podemos hacer cambiar el futuro, y, por ende, que Dios no goza de la disponibilidad absoluta del futuro.

Como toda enfermedad, la superstición también tiene una curación y, según Bayle, no puede ser otra que la filosofía. Por esta misma razón los supersticiosos la rechazan, como sucedió en Atenas: Protágoras fue desterrado y Anaxágoras encarcelado, pues pensaban que atribuían a causas físicas necesarias aquello que, según pensaban, no podía provenir sino de los dioses. Sin embargo, gracias a la doctrina de Platón, el pueblo se familiarizó con la filosofía, dado que este subordinó las causas físicas necesarias a las divinidades, pues lo que atemorizaba al vulgo era la supresión de la influencia divina en los fenómenos físicos, pues esto supondría eliminar la imaginación de los presagios.

No hemos de olvidar que el escepticismo surge en Grecia como una posible respuesta al cambio social, cultural y político que se produjo durante el Helenismo; y, por tanto, que el contexto es muy decisivo a la hora de hablar de esta corriente y de sus diferentes tipos, entre las cuales se encuentra de la que estamos hablando en este trabajo: el fideísmo. Hemos de entenderla como una corriente filosófica que trata de conjugar tres factores muy importantes para el ser humano: la política, la teología y la filosofía. Podríamos considerar la filosofía como aquella que permite la relación entre las dos anteriores,



entendiéndola como una suerte de criticismo en tanto que pone de manifiesto aquello que los griegos llamaban “epoché”: suspensión del juicio.

Lo que realiza Bayle es una suspensión del juicio de las tradiciones que están presentes en cada sociedad teniendo como referencia la teología; en particular, aquello que consideramos misterios o milagros.

Para finalizar este trabajo, cabe relacionar la obra de Bayle con la actividad que realiza Carlos Fraenkel en diversos lugares: Palestina, Macasar, Shtreimels, Brasil y en tierra mohawk.<sup>9</sup>

El propio Carlos Fraenkel se basa en un concepto de Pierre Bayle que no hemos podido tratar con detenimiento pero que hemos de considerar esencial, sobre todo en la relación entre teología y política, hablamos del concepto de falibilidad; de hecho, menciona explícitamente tanto al autor como al concepto en el apartado *Debate y verdad* de dicha obra. ¿Por qué acabar relacionando a estos dos autores? Porque podemos considerar a la teoría del autor francés como verdaderamente necesaria y contemporánea para tratar la problemática actual; no es muy arriesgado afirmar que una de las grandes preocupaciones de nuestra sociedad occidental hoy en día es la problemática entre las religiones, especialmente con el Islam, tal vez, precisamente por ello Carlos Fraenkel titule así su obra, por la importancia de Palestina hoy en día.

Desde la teoría de Bayle, aplicando ciertos conceptos y con una interpretación minuciosa, se puede intentar buscar lo que Carlos Fraenkel denomina como una “sociedad de debate”. El autor, lo que defiende en esta obra es que las creencias de cada persona depende, en gran parte, de muchas contingencias, las más claras son el lugar de nacimiento, la época, la tradición familiar, etc. Por ello, hay que tener presente en relación a las creencias (o a las no creencias) religiosas, el concepto de falibilidad, el cual podríamos definir como la creencia en la existencia de normas objetivas pero en relación a las cuales tenemos la consciencia de que podemos estar equivocados. Enfocándolo al ámbito religioso, se podría entender como la creencia en un Dios, en una religión o en una doctrina pero siempre teniendo presente la posibilidad del error. ¿Qué permite esto? Sin lugar a dudas, una sociedad de debate.

---

<sup>9</sup> Todas estas experiencias las relata en su obra *Enseñar Platón en Palestina*, publicado por la editorial Ariel y su primera publicación en castellano fue en febrero de 2016.

Sin embargo, es condición necesaria mas no suficiente; según Carlos Fraenkel, también precisamos de la filosofía en tanto que herramienta necesaria. No entendamos la filosofía como la solución a los problemas, sino como aquella que nos permite encontrar las soluciones. Siendo falibilistas y mediante la filosofía, podemos crear un espacio de debate filosófico – religioso en el cual busquemos la verdad.

Por tanto, como conclusión final, podemos entender la filosofía como aquella herramienta que permite la relación entre diferentes concepciones teológicas dentro de un mismo ámbito político.

## BIBLIOGRAFÍA

Bayle, P. (2015). *Pensamientos diversos sobre el cometa*. Madrid: Ediciones Antígona.

Fraenkel, C. (2016). *Enseñar Platón en Palestina*. Barcelona: Ariel.

Nestlé, W. (2010). *Historia del racionalismo griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*. Barcelona: Ariel.

Dodds, E.R. (1999). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.

Calvente, S. (2017). “Uno de los misterios más incomprensibles de la religión. El problema del mal en Pierre Bayle y David Hume.” *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 34 (2), 93-112. (Pendiente de publicación)

Martín, J.P. (2009). *Filón de Alejandría. Obras completas. Volumen I*. Madrid: Trotta

*Biblia de Jerusalén*, (2009). Bilbao. Ed: Desclée de Brouwer

Pajón, I. “La recepción del helenismo en Eusebio de Cesarea” *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (II)*. Ed: Dykinson (En prensa)

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TRABAJO FIN DE GRADO

COMENTARIO DE TEXTO

**El problema de la entidad en Aristóteles analizado a través  
del nihilismo en Gorgias.**

Diego Solera Alfonso

Grupo del TFG al que pertenece: 1

Convocatoria: 1 (Junio 2017)

Número de caracteres: 10.774

## **El problema de la entidad en Aristóteles analizado a través del nihilismo en Gorgias.**

En este texto, Aristóteles se enfrenta a los tres ámbitos que Gorgias, en su famosa cita, trata de poner en tela de juicio: “Nada existe, si algo existiese no sería cognoscible, y, si fuese cognoscible, no sería comunicable.” Es decir, aquí están presentes el ámbito ontológico, el epistemológico y el lingüístico (respectivamente). Aunque Aristóteles, en este fragmento, empiece por el lingüístico, me parece, a la hora de comentarlo, más estructurado comenzar por el ontológico.

A modo de resumen, en este texto Aristóteles defiende que existen algo así como las entidades (o esencias, depende de la traducción; aquí manejaremos ambas para evitar la redundancia) y que esas entidades son el principio de todas las cosas que son en tanto que son. Además, no solo dice que se puedan conocer estas entidades, sino que afirma que “el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas.” Es decir, el conocimiento, no solo como una posibilidad, sino que Aristóteles va un paso más allá: lo entiende como una obligación para el filósofo. Y, por último, aunque en el texto ocupe el primer lugar, Aristóteles abarca el campo lingüístico, pues afirma que existe una expresión que se dice en muchos sentidos pero en relación a una sola cosa, a la esencia: “Algo que es”; por tanto, se puede deducir que defiende que el conocimiento (por parte del filósofo) de los principios y las causas de la entidad, puede ser comunicable.

Ahora, empecemos a analizar estos tres ámbitos y sus respectivas problemáticas:

Aristóteles parte del supuesto de la existencia de la entidad y, sin ningún tipo de argumentación, pasa a establecer tres tipos de relaciones respecto a ella: la propia entidad, el ser una afección de ella y ser corrupciones, privaciones y agentes de la misma, o, de las cosas que se dicen de ella. Sin embargo, esto no explica por qué la esencia es el fundamento del ser. Para tratar este problema, es necesario ir al texto en el que el propio Aristóteles trata sobre el fundamento del ser o, dicho de otro modo, del “arché” (*Met.* 5 Cap 1 1013a), en la que establece seis definiciones de este término; aunque, en este ámbito solo nos interesan la tercera y la cuarta:

3) “(Se llama principio) a aquello intrínseco a un objeto a partir de lo cual este comienza a tomar su ser”

4) “(Se llama principio) a aquello extrínseco a un objeto a partir de lo cual este comienza a tomar su ser”

Sin embargo, para Aristóteles, el conocimiento de algo reside en conocer los primeros principios y las causas, por tanto, veamos también las definiciones que nos ofrece el Estagirita de este término:

1) “(Se llama causa) a la materia inmanente de la cual está hecho un objeto”

2) “(Se llama causa) a la forma y el modelo, es decir, el enunciado de la esencia y sus géneros”

3) “(Se llama causa) al origen del principio primero del cambio o del reposo”

4) “(Se llama causa) a la finalidad”

De estas 4 definiciones, se puede observar cómo la primera y la segunda serían principios intrínsecos al objeto y la cuarta extrínseca; la tercera, la podemos entender como que puede ser ambas, pues el origen de un cambio puede ser exterior (una persona me empuja) o interior (me muevo porque yo quiero moverme); y sucede de igual modo con el reposo.

Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles*, página 165), a partir de su interpretación de los textos aristotélicos, recoge que la esencia es “aquello sin lo cual las demás significaciones no serían, aquello que los mantiene constantemente en su ser” y, en este sentido, la esencia o la entidad realiza el papel del fundamento del ser; pero no es arjé en tanto que principio del conocimiento dado que, del conocimiento de la esencia no se infiere el conocimiento del resto de categorías. En cada una de las categorías podemos encontrar la presencia de la esencia; sin embargo, en el conocimiento de la esencia no encontramos el resto de categorías o significaciones.

Aquí podemos ver que, en cuanto tratamos de centrarnos en el ámbito ontológico y tratar de profundizar en él, este se nos escapa hacia uno de los otros estadios: el epistemológico o el lingüístico; nos es imposible hablar del ser en cuanto ser o de una esencia (pongamos) “pura”; nuestro discurso o nuestra argumentación siempre va a tener conceptos gnoseológicos o problemáticas lingüísticas. Por ello, dejaremos de centrarnos en el problema ontológico para verlo desde las otras dos perspectivas; aunque siempre teniendo presente que la pregunta última es acerca del fundamento del ser.

Aristóteles no solo asegura que existe la entidad en tanto que fundamento del ser sino que es cognoscible; de hecho, “el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades.” Y, esto se basa en la posibilidad de que exista un discurso acerca del ser (base lingüística de la epistemología). Vemos como estos dos estadios tampoco permiten (al menos fácilmente) una distinción para poder tratarlos, al menos momentáneamente, de forma separada. Vemos que, para Aristóteles, la base de la ciencia reside en la posibilidad de realizar un discurso unificado. Resulta curioso que, por el contrario, Gorgias trate de refutar a Parménides estableciendo otro orden: primero el estadio epistemológico y, segundo, el lingüístico. Pero no es momento de detenernos a observar esta comparación.

Ahora bien, aquí encontramos una contradicción o, al menos, una apariencia de ello: pues la pluralidad de significaciones parece contraponerse a la confianza en un discurso unificado; de hecho, da la impresión de que, cuando Aristóteles se presenta como el fundador de esta ciencia del ser en cuanto ser asumiendo la posibilidad de la unidad en un discurso acerca del ser, comienza a ofrecer argumentos, precisamente, de la imposibilidad de tal discurso.

Es momento de que acudamos a otra obra del propio Aristóteles, la *Ética a Eudemo*, pues en ella afirma que no puede haber una ciencia única del ser ni del bien. (*Ét. Eud.* I, 8, 1217b 33 y ss) ¿Por qué afirma esto? Lo que está tratando de refutar Aristóteles es la teoría platónica de las Ideas, lo cual también lo hace en el inicio del texto a comentar cuando asume que la expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pues la teoría de la participación compromete la individualidad de la esencia; Aristóteles soluciona esto afirmando que, sí, se dice en muchos sentidos, pero en relación a una sola cosa.

Ante esta tesitura sobre la posibilidad de que haya una ciencia o no del ser en cuanto ser; es el momento de ver las condiciones que el propio Aristóteles exige a las ciencias y, a continuación, ver si esta ciencia del ser en cuanto ser las cumple (o, al menos, podría cumplirlas). Eso lo podemos encontrar en los “Segundos Analíticos” y, de todas las exigencias que pone Aristóteles, la que nos importa es la exigencia de la estabilidad o de la determinación; detengámonos, unos instantes, en ella.

La estabilidad para nuestro autor es asegurada gracias a que en el alma se guarda lo que había de universal en cualquier experiencia; solo podemos conocer lo finito y solo puede haber ciencia de lo universal, aunque no una ciencia universal. Esto puede parecer contradictorio, pero si examinamos el término universal, nos damos cuenta de que es un término medio: existe infinito por defecto de universalidad y, también, por exceso de universalidad. Ante esto, la ciencia aparece como límite entre una disposición de sensaciones particulares y una incertidumbre ante las generalidades.

Ahora bien, tratar del ser en cuanto ser, ¿no sería un exceso de universalidad? No, pues el ser en cuanto ser no se refiere a la totalidad de las cosas, sino lo que les es común.

Respecto a la exigencia que pone el autor al filósofo: “*deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades.*” Cabe preguntarse qué es lo que entiende Aristóteles por filósofo o sabio, lo cual no lo responde en la propia *Metafísica* (*Met. A*, 2, 982 a 8): “*Concebimos al filósofo como aquel que lo sabe todo en la medida de lo posible y sin tener por ello la ciencia de cada cosa en particular.*” A parte de por la curiosidad de ver la concepción aristotélica de “filósofo”, su noción es importante a la hora de establecer los límites de la ciencia del ser en cuanto ser pues, en la propia definición de filósofo, ya establece una doble reserva:

1. “Y sin tener por ello la ciencia de cada cosa en particular”. En esta reserva entra en juego la distinción entre universal y totalidad: lo universal lo podemos entender como la totalidad en potencia: puede constituirse en acto como la unidad de la esencia; sin embargo, esto no sería cognoscible (la totalidad), mientras que, la universalidad, entendida como totalidad en potencia; es decir, como principio del conocimiento de los particulares, o sea, de los principios de todas las cosas (o de los Primeros Principios), podría ser posible. Para verlo, vayamos a la segunda reserva.
2. “En la medida de lo posible” ¿A qué se refiere el Estagirita con “en la medida de lo posible”? Entiende la filosofía como el saber universal de los Primeros Prin-

cipios, lo cual, según el propio Aristóteles es legítimo (a diferencia de haber tomado la totalidad como objeto de estudio), indispensable (en tanto que condición del resto de saberes) pero, imposible.

¿Por qué imposible? Por la objeción que recibe Platón del propio Aristóteles: que todo conocimiento exige un conocimiento previo. ¿Cómo se puede adquirir un conocimiento previo de los elementos de todas las cosas?

Sin embargo, también afirma que toda proposición de una ciencia debe ser demostrada partiendo de sus propios principios básicos; según esto, las proposiciones de la ciencia del ser en cuanto ser deberían demostrarse según los primeros principios. Pero, si tratamos de relacionar estas dos exigencias, nos veríamos en la obligación de demostrar los primeros principios del ser en cuanto ser, lo cual sería imposible porque dependería de una ciencia universal.

Aunque y, precisamente porque, esta problemática se escapa tanto a la extensión como a las posibilidades de este ensayo, trataremos de ofrecer una solución (que, más que solución sería una apertura a nuevas problemáticas, o, al menos, nuevas investigaciones). Podemos resumir el problema en una frase: La gran distancia desde la idea de la ciencia que propone Aristóteles a la realidad de la búsqueda.

Aristóteles presenta la ciencia del ser en cuanto ser como buscada eternamente; por tanto, la unidad actual del discurso del ser no es la unidad de un saber, sino una búsqueda indefinida.

Por tanto, se puede entender la entidad al estilo gorgiano: “No existe, si existiese no sería cognoscible y, si fuese cognoscible no sería comunicable.”