

---

## Néstor Martínez Valls

Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

# Santo Tomás y la Postmodernidad

El artículo esboza la tesis de que la llamada postmodernidad es el último estadio de la disolución de la síntesis medieval que alcanza su máxima expresión en la obra de Santo Tomás de Aquino. Se subraya el papel del beato Juan Duns Escoto en la introducción de un nuevo modo de pensar que termina mostrándose disolvente respecto de la orientación fundamental de la Patrística y la Escolástica. La defensa teológica de la libertad divina, que desemboca en el "voluntarismo teológico", frente a los excesos intelectualistas de Avicena, termina descomponiendo la unidad analógica del ente, privado de consistencia metafísica por la radical contingencia que ese voluntarismo introduce en las esencias de los seres creados. El nominalismo ockhamista es una radicalización de esa misma forma de pensar, que pone su sello sobre toda la evolución filosófica posterior, hasta la actualidad, en el sentido de encerrar al intelecto en la immanencia de sus propias representaciones sin contacto originario con el ser. Mientras que la "modernidad", al menos en su vertiente racionalista, conservó, en forma a nuestro juicio incoherente, la noción de lo universal y absoluto, vemos la "postmodernidad" como una liquidación de esa incoherencia en el sentido de un intento serio de immanentismo radical que desemboca lógicamente en el relativismo y el nihilismo.

The article outlines the thesis that the so-called postmodernity is the last stage of the dissolution of the medieval synthesis that reaches its fullest expression in the work of Saint Thomas Aquinas. It stresses the role of the Blessed John Duns Scotus in the introduction of a new way of thinking that ends up dissolving the thrust of the Fathers and Scholasticism. The theological defense of God's freedom, which leads to the "theological voluntarism" as opposed to the excessive intellectualism of Avicenna, leads to the decomposition of the analogical unity of being, which is deprived of metaphysical consistency by the radical contingency that voluntarism assigns to the essences of created beings. Ockhamist Nominalism is a radicalization of that same way of thinking, which puts its stamp on all subsequent philosophical development to this day, in the sense of enclosing the intellect in the immanence of its own representations without contact with being. While "modernity", at least in the rationalist side, retained, in an inconsistent way, in our opinion, the notion of the universal and absolute, we see "postmodernism" as a settlement of that inconsistency in the sense of a serious attempt to radical immanence which leads logically into relativism and nihilism.

## 1) Introducción.

A lo que apunta el título es a la existencia de un vínculo histórico entre la forma en que se dio la “recepción” del pensamiento tomista en Occidente, y el posterior surgimiento de la filosofía moderna y la filosofía post-moderna. El planteo será necesariamente esquemático y apuntará a la formulación de una tesis más que a su demostración exhaustiva, lo cual requeriría ciertamente de otros tiempos y otros espacios, además de una más detallada bibliografía. En particular la noción misma de “postmodernidad” permanecerá afectada de imprecisión a lo largo de todo el trabajo. Nos referiremos solamente a un rasgo saliente de la “Postmodernidad” como es la crítica a la razón tal como la entendía la Ilustración, es decir, la crítica al concepto moderno de “razón”. Nos preguntaremos por el entronque de ese concepto moderno de “razón” con el pensamiento cristiano medieval, y eso nos llevará al momento en que, a fines del siglo XIII, se plantea una “reacción” contra el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que a nuestro juicio influye decisivamente en la posterior historia de la filosofía.

## 2) Cristianismo y filosofía.

Efectivamente, la filosofía moderna surge en aquella Europa occidental que llevaba cerca de mil años de ser parte de la Cristiandad bajo el signo de la fe católica. No es posible que el comienzo del pensamiento moderno no haya dependido en buena medida de sus antecedentes en el pensamiento cristiano medieval.<sup>1</sup>

Ese pensamiento cristiano, tanto filosófico como teológico, es el resultado del encuentro entre la predicación cristiana y la antigua cultura grecorromana. Dicho encuentro tomó la forma de un verdadero diálogo entre fe y razón que configuró la visión del mundo en la Europa medieval.

Importa destacar que en dicho “encuentro” no se dieron solamente armonías, sino que también hubo un elemento de “escándalo” que la

<sup>1</sup> Para todo el tema de la relación entre el cristianismo y la filosofía en la época patristica y en la Edad Media cfr. GILSON, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*. Ed. Gredos, Madrid, 1995 (6ª. Reimpresión, traducción de la segunda edición francesa de 1952). También DE LIBERA, Alain, *La philosophie Médiévale*, P.U.F., París, 1993. Igualmente, COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía, t. 2: De San Agustín a Escoto*. Ed. Ariel S.A., Barcelona, 1994.

predicación cristiana ofreció a la mentalidad pagana. Dicho escándalo se centra en la Encarnación, Muerte y Resurrección del Hijo de Dios. La mentalidad antigua, como se ve paradigmáticamente en las diversas formas de platonismo, ponía su ideal en la liberación del alma de las “cadenas” del cuerpo y de la materia. La inmaterialidad e inmutabilidad de Dios se veía como sumo alejamiento de todo lo corpóreo. La Encarnación de Dios y la resurrección de la carne iban en sentido exactamente contrario de lo que el mundo antiguo daba espontáneamente por obvio. Por eso se dice que el título que más abunda entre las obras que los Padres de la Iglesia escribieron en defensa de la fe cristiana es “Sobre la resurrección”.

Diversas formas de herejías marcaron los esfuerzos de la mentalidad antigua realizó, aún después de haber abrazado la fe, por esquivar este núcleo esencial del cristianismo. Por ejemplo, el “docetismo”, que sostenía que el cuerpo que el Hijo de Dios había asumido no era real, sino aparente, y daba por aparente igualmente su muerte en la cruz.

Pero al mismo tiempo, la filosofía antigua ofrecía un punto de anclaje a la predicación cristiana. Ante todo la crítica de los filósofos al politeísmo preparaba el camino a la fe en un solo Dios, trascendente y alejado de los antropomorfismos de la religión pagana. Más positivamente, la misma razón filosófica se había acercado, en Platón y en Aristóteles, por ejemplo, a la noción de un Ser Supremo, Sumo Bien y Causa Primera.

### 3) Cristianismo y filosofía neoplatónica.

El primer diálogo de la fe cristiana con la filosofía se hizo bajo el signo del neoplatonismo, que era, entre las filosofías dominantes en los primeros siglos de nuestra era, la más inmediatamente afín al teísmo y espiritualismo propios de la fe cristiana. En Occidente, es San Agustín el que realiza en forma definitiva la síntesis entre la fe cristiana y la filosofía neoplatónica. No es el único, pero sí es el que más influye en el pensamiento cristiano europeo posterior, hasta el punto de ser llamado por algunos el “Padre de Occidente”.

Tan es así, que desde el siglo V al XIII hacer teología o filosofía en Europa era en buena medida comentar a San Agustín, y así el neoplatonismo vino a ser el clima general en que se desarrolló el pensamiento cristiano en ese período.

Esto no iba sin ciertos riesgos para la visión cristiana del mundo, precisamente porque el platonismo, en un sentido, parece animado de un espíritu contrario al del mensaje evangélico, en la medida en que la “liberación del alma de la materia” parece ir en sentido contrario, como ya dijimos, de la Encarnación de Dios y la resurrección de la carne, es decir, de eso que alguno ha denominado el “sano materialismo cristiano”.

En el siglo XII, en buena medida gracias a la escuela de traductores de Toledo, los escritos de Aristóteles, que ya habían sido “descubiertos” por los musulmanes, son traducidos del árabe al latín y se vuelven accesibles a los cristianos occidentales.

#### 4) La filosofía aristotélica y el cristianismo.

Con Aristóteles llega a Europa una mentalidad nueva, que considera a la naturaleza digna de estudio en sí misma, y no solamente, como era usual hasta ese momento en la teología cristiana, como signo de Dios o manifestación de Dios. La filosofía aristotélica no es materialista, y culmina en la afirmación de una Causa Primera (Primer Motor) absolutamente inmaterial. Pero afirma decididamente la consistencia y valor propio del mundo material, del cuerpo, de los sentidos, de la acción humana en el mundo, del estudio científico de la naturaleza, etc.

Es lógico entonces que la llegada de Aristóteles a Europa haya provocado un conflicto con la teología cristiana de esa época, influida por el neoplatonismo. En medio de ese conflicto, la figura de Santo Tomás de Aquino, precedido en ello por su maestro, San Alberto Magno, destaca como la de aquel teólogo que da el paso decisivo, considerado revolucionario en su tiempo, de asumir el aristotelismo en la visión cristiana del mundo y expresar la teología cristiana y católica en categorías filosóficas aristotélicas. Lo cual no se hizo sin conflicto con la mayoría de los teólogos de la época, que no distinguían suficientemente entre la fe cristiana y su expresión en categorías neoplatónicas y consideraban por tanto, por lo menos cercana a la herejía, a la empresa de Santo Tomás.

## 5) Cristianos neoplatónicos y cristianos aristotélicos.

El conflicto se planteó sobre todo, pero no solamente, con la orden franciscana, que desde el comienzo había optado filosófica y teológicamente por San Agustín y el neoplatonismo. Si bien es cierto que también en la orden dominicana, a la que perteneció el mismo Santo Tomás, había representantes de esa corriente de pensamiento adversa a la versión tomista del aristotelismo.

Agravaba las cosas el hecho de que en la Facultad de Artes de la Universidad de París se había formado un partido “averroísta” que seguía ciegamente a Aristóteles comentado por Averroes, y que no dudaba en sostener en filosofía tesis contrarias a la fe cristiana, como por ejemplo la unicidad del intelecto para todos los hombres, buscando resguardarse en la excusa de la “doble verdad”. Santo Tomás polemizó directamente con representantes de esta corriente, pero eso no evitó que desde el lado agustiniano algunos lo vieran peligrosamente cercano a los “averroístas”.

En este contexto, la empresa de Santo Tomás puede describirse, en forma imperfecta pero sugerente, como una “humanización de la teología”. El título es equívoco, porque podría sugerir un cierto aflojamiento del lazo dogmático específico del catolicismo. Por el contrario, dicha “humanización” consistió en reforzar ese lazo dogmático, al insistir más de lo que hasta ese momento se había hecho, en la verdad central y “escandalosa” de la Encarnación de Dios y en las consecuencias que de ella se derivan: si Dios se hizo hombre, si asumió un cuerpo, si entró en contacto tan íntimo con la materia, entonces no se puede decir, no sólo que la materia, el cuerpo, y el Universo material en su conjunto, sean malos, sino tampoco, que no tengan significación alguna positiva en el plan divino de salvación. Dice Chesterton que si a Santo Tomás hubiese que ponerle algún nombre, podría ser “Santo Tomás del Creador”, pues la valorización de lo creado, en tanto expresión del poder, la sabiduría y la bondad del Creador, es el espíritu que anima al pensamiento tomista.

## 6) Intelecto, razón, iluminación y abstracción.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la forma que Santo Tomás enfrenta, precisamente, el tema de la razón humana. Una de las diferencias importantes entre el pensamiento antiguo y medieval por un lado, y el moderno, por otro,

es que el primero distingue entre “intelecto” y “razón”, mientras que para el segundo, mayoritariamente, sólo se toma en consideración la “razón”.<sup>2</sup>

Para antiguos y medievales, el “intellectus” se distingue de la “ratio” en que el primero es intuitivo, la segunda, discursiva. El primero contempla las primeras verdades y primeros principios evidentes, la segunda razona sobre la base de dichas primeras verdades y primeros principios. En esas primeras verdades y principios evidentes se da el contacto originario de la inteligencia con el ser, que fundamenta el valor de realidad de todo el discurso posterior. El “intellectus” es superior a la “ratio”, como la captación inmediata y evidente, y por ello mismo infalible, es superior al trabajoso discurso cuya secuencia de pasos abre la posibilidad del error. Pero la “ratio” es necesaria, porque en nosotros, humanos, el “intellectus” abarca solamente los primeros principios del conocimiento y sólo la “ratio” puede realizar, sobre la base de esos primeros principios, el conocimiento científico de la realidad.

Es sobre todo en la vertiente empirista de la filosofía moderna que el “intellectus” desaparecerá, dejando a la “ratio” la sola tarea de coordinar las impresiones sensibles y sus huellas en la imaginación. Pero si vamos a la filosofía medieval, encontramos una diferente manera de concebir el “intellectus” mismo en el pensamiento agustiniano y el pensamiento tomista.

En efecto, si se pregunta por el origen o la causa de ese conocimiento intuitivo de los primeros principios, el agustinismo responde con la teoría de la “iluminación” divina: es la Verdad eterna la que ilumina la inteligencia humana para que ésta conozca las primeras verdades y los primeros principios. Santo Tomás no niega esto, pero aclara que la causa inmediata de dicho conocimiento es una facultad del hombre, es nuestra inteligencia, que en su aspecto “activo” o “agente”, tiene la capacidad de “iluminar” los datos de la experiencia y “abstraer” de ellos las nociones fundamentales que sirven de base a esos primeros principios, como por ejemplo la noción de “ente” (“algo que es”) que está en la base del primer principio, el de no contradicción: es imposible que el ente, en cuanto ente, no sea.

Ciertamente, que si el “intelecto agente” humano tiene esa capacidad, es porque en última instancia, se da en él una participación en las Ideas divinas. La trascendencia del conocimiento respecto de lo empírico requiere, en último análisis, una especie de conexión originaria con lo Absoluto. Ésta

<sup>2</sup> Cfr. CRUZ CRUZ, Juan: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. EUNSA, Pamplona, 1982.

es, por tanto, la versión tomista de la “iluminación”. Pero a diferencia del agustinismo, esta participación en las Ideas divinas no constituye de por sí un conocimiento, sino solamente una capacidad de conocer (¡y de conocer a partir de la experiencial!) de la que está provista la inteligencia humana para que pueda ser ella misma la causa del conocimiento.

La diferencia entre tomismo y agustinismo en este punto puede verse por el hecho de que algunos agustinianos medievales reaccionaron ante la tesis de los filósofos musulmanes del intelecto “separado” y único para todos los hombres, diciendo que ese “intelecto agente separado” era Dios, que iluminaba las mentes humanas individuales. Cosa que jamás sería posible en el tomismo, donde es esencial que el intelecto activo sea una capacidad propia del ser humano individual.

Pero si preguntamos cómo se produjo la desaparición del “intellectus” al menos en la vertiente empirista de la filosofía moderna, llegamos al nudo de nuestro tema: el conflicto entre agustinismo y tomismo, su resolución, y la forma en que ésta afectó el posterior desarrollo del pensamiento.

## 7) Realismo exagerado y realismo moderado.

Una forma de caracterizar la controversia entre el agustinismo y el tomismo, que es una variante de la secular oposición entre el platonismo y el aristotelismo, es presentarla como la discusión entre los partidarios del “realismo exagerado” y los partidarios del “realismo moderado”. En la discusión acerca de los “universales”, es decir, acerca del valor de realidad, o no, que tienen nuestros conceptos, se llama “realista” la tesis que defiende dicho valor de realidad, es decir, que hay algo en las cosas a lo que corresponden dichos conceptos, y “nominalista” a la tesis que niega dicho valor de realidad y dice que sólo existe “a parte rei” lo individual en tanto que individual.

Pero a su vez, el realismo se divide en dos corrientes, según que se afirme una existencia objetiva del universal en cuanto universal, o que se afirme solamente la existencia de un fundamento real, en un mundo en el que sólo existen los individuos, para nuestros conceptos abstractos.

Dicho de otro modo, si lo esencial del “realismo” está en afirmar la realidad de las “esencias”, como correlatos objetivos de nuestros conceptos, la diferencia entre los realismos viene del hecho de concebir que esa esencia

existe en las cosas precisamente como universal, o que existe solamente en estado individual, es decir, realizada en y sólo a través de los individuos. Se ha dado en llamar “realismo exagerado” a la primera postura, de sabor claramente platónico, y “realismo moderado” a la segunda, que entronca con Aristóteles. Para el realismo exagerado, el universal existe en la realidad tal como se da en la mente, como una realidad en cierto modo al lado de los individuos; para el realismo moderado, es sólo el “contenido” inteligible del universal el que existe “a parte rei”, pero en forma totalmente individual, de modo que la universalidad es una propiedad solamente del concepto.

Esta diferencia lleva a una forma radicalmente distinta de considerar la relación entre el pensamiento y la realidad. Para el realismo exagerado, la realidad es ante todo un conjunto de esencias que corresponde punto por punto con el sistema de conceptos que hay en nuestra mente. Hay una tendencia, al menos, a convertir toda distinción conceptual en una distinción real, toda distinción de conceptos en una distinción de realidades. El pensamiento corre el riesgo de terminar siendo la norma de la realidad.

En el realismo moderado, en cambio, la realidad es ante todo el conjunto de individuos existentes dados en la experiencia. Distintos conceptos no necesariamente significan realidades distintas, sino que pueden ser aspectos distintos de una única realidad individual. El criterio para saber si una distinción entre conceptos es o no distinción de realidades es su enraizamiento en lo empíricamente dado, sea como evidencia inmediata, sea como exigencia racional a partir de lo empírico. El pensamiento busca ajustarse a la realidad.

No es del todo inexacto caracterizar al agustinismo como una filosofía que tiende, al menos, al realismo exagerado, mientras que el tomismo es claramente un realismo moderado.

## 8) Primado de la inteligencia o primado de la voluntad. El intelectualismo determinista de Avicena.

Existe otra oposición entre agustinismo y tomismo que será clave para nuestro tema: la que existe entre la afirmación del primado de la voluntad sobre la inteligencia, y la afirmación del primado de la inteligencia sobre la voluntad. Para los agustinianos, la felicidad que aguarda a los bienaventurados en el



cielo será ante todo un acto de amor a Dios, acompañado del conocimiento intuitivo de la Esencia divina; para los tomistas, será ante todo esa visión intelectual de Dios, acompañada del amor.<sup>3</sup>

Lo que hace que esta oposición sea crucial es la influencia que en esos momentos ejerce en Europa el pensamiento del filósofo musulmán Avicena<sup>4</sup>. La filosofía de Avicena puede ser caracterizada como un “determinismo intelectualista”. Siguiendo esquemas neoplatónicos, Avicena considera al Uno – Alah ante todo como Inteligencia que necesariamente se conoce a sí misma y a todo lo que puede proceder de ella. Pero basta con ese conocimiento divino para que la realidad “creable” así conocida proceda necesariamente de Dios, exista. El mundo se deriva por tanto necesariamente de Dios y la libertad del Creador, que podría no haber creado nada, o creado otro mundo diferente, tan subrayada tanto por la Biblia como por el Corán, desaparece o queda convertida en una mera palabra.

Esto es inaceptable tanto para el cristianismo como para el islamismo y el judaísmo, pues en estas religiones el centro de gravedad está justamente en la libre iniciativa por la que Dios crea, y sobre todo, salva al ser humano, irrumpiendo libremente en la historia desde un designio de tipo eminentemente personal. Por otra parte, la misma libertad humana, central igualmente en estas tradiciones religiosas, queda gravemente comprometida si se empieza por negar la libertad en el mismo Creador.

De ahí la reacción contra Avicena en los círculos ortodoxos musulmanes, y cuando su pensamiento llegó a Europa, entre los teólogos cristianos.

## 9) La condena de 1277

Si a todo esto agregamos la presencia de los “averroístas latinos” en la Universidad de París, que tenían en Averroes un guía filosófico más alejado aún de la ortodoxia religiosa que Avicena, tenemos los elementos que intervienen en la crisis que culmina con la condena, en el año 1277, de 219 tesis filosóficas por parte de Esteban Tempier, obispo de París de orientación agustiniana. Eran en su mayoría tesis defendidas por los “averroístas” en la Facultad de

<sup>3</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, Ia. IIae, q. 3, a. 4.

<sup>4</sup> Cfr., por ejemplo, CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. 1. Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 211 – 262. También GOICHON, A.-M: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévales*. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984.

Artes, pero el hecho es que entre las tesis condenadas figuraban algunas pocas tesis de Santo Tomás de Aquino, precisamente aquellas que habían constituido el centro de la discusión que éste sostuvo con los agustinianos. La publicación de dicho acto del Magisterio precisamente en el tercer aniversario de la muerte de Santo Tomás mostraba que para el partido agustiniano la causa tomista estaba comprometida, de algún modo, con la heterodoxia averroísta.

A consecuencia de esto, se produjo una reacción entre los teólogos de la generación siguiente a Santo Tomás, consistente en una postura de mayor desconfianza respecto de la razón natural y de las posibilidades de la filosofía para armonizarse con la fe cristiana. Estaba muy extendida la convicción de que Aristóteles representaba simplemente la razón humana y la filosofía. La condena de 1277 daba a entender como que el intento tomista de conciliar la fe cristiana con la filosofía, es decir, con Aristóteles, había fallado, se había inclinado de algún modo a un intelectualismo o racionalismo incompatible con la fe. La inteligencia, la razón, la filosofía, debían retroceder, máxime cuando el ejemplo de Avicena mostraba que un exceso de intelectualismo llevaba a negar la libertad divina y socavar así las bases de la religión revelada. Los teólogos posteriores a 1277 entendieron que su misión principal consistía en defender la libertad del Creador, y para ello, la corriente agustiniana ofreció el medio considerado idóneo: la defensa del primado de la voluntad sobre la inteligencia, ante todo, en Dios mismo.

## 10) Juan Duns Scoto.

El prototipo de esta nueva orientación teológica es el franciscano Beato Juan Duns Escoto, llamado el “Doctor Sutil” por la agudeza de sus críticas al pensamiento de Santo Tomás, si bien parece establecido que el propio Escoto consideraba que su adversario principal no era el Aquinate, sino Enrique de Gante. Escoto emprende la exaltación de la voluntad en Dios con la finalidad de colocarse en las antípodas del determinismo intelectualista de Avicena.

No es fácil establecer el orden lógico del sistema de Escoto. La edición crítica de sus obras ha comenzado en el siglo pasado y continúa en curso. Proponemos aquí el esquema más claro y lógico que conocemos, basado en lo que dice F. – J. Thonnard.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> THONNARD, F.-J.: *Précis d'histoire de la philosophie*. Desclée & Cie, Roma, 1937, pp. 395 – 401.

La esencia del voluntarismo escotista está en la tendencia a eliminar toda relación necesaria que pueda subsistir ante la Voluntad divina, fuera de la relación de identidad, sin la cual cae el principio de no contradicción y el pensamiento se vuelve imposible.

El presupuesto fundamental para ello es lo que podríamos llamar el “individualismo metafísico”, en estrecha relación con la teoría escotista de las “formalidades”. Lo que existe son “formalidades” que componen metafísicamente las cosas. El individuo concreto es un conjunto de “formalidades”. No existen relaciones necesarias entre formalidades distintas. “Toda realidad, dice Thonnard, no solamente el compuesto, sino cada elemento realmente distinto, es un individuo absoluto y por tanto separable.”<sup>6</sup>

De ahí se sigue lo que podríamos llamar el “realismo exagerado”. Si una formalidad cualquiera se conoce, se conoce por un concepto que la expresa únicamente a ella. Porque cada una de ellas, al ser separable de todas las otras, es un absoluto, sin nada en común con las otras. Por eso, si un concepto expresa algo de la realidad, expresa únicamente a una de esas entidades distintas y separables en principio de las otras. Por tanto, toda distinción fundada en la realidad es “a parte rei”, y a dos conceptos distintos corresponden dos entidades distintas “a parte rei”.

Consecuencia de esto es el “contingentismo” en la visión de lo creado. Todo lo distinto “a parte rei” es separable, porque es una “formalidad” absoluta, independiente de todas las otras. Y entonces, dice Thonnard, “les assemblages qui constituent les êtres de l’univers, tels que les constate l’expérience, n’obéissent pas à des lois nécessaires, et ne relèvent que de la libre volonté de Dieu.”<sup>7</sup>

Y por aquí venimos a la dependencia de las esencias “creables” respecto de la libre voluntad divina. Escoto distingue entre las esencias “posibles” y las esencias “creables”. Las primeras dependen únicamente del Intelecto divino y son cognoscibles por Dios “antes” de todo acto libre de la Voluntad divina. Las segundas dependen de la Voluntad divina y sólo son cognoscibles por el Intelecto divino luego de esa libre elección de la Voluntad.

<sup>6</sup> THONNARD: *Précis d’histoire...*, p. 396.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 397. Traducimos: “...los conjuntos que constituyen los seres del Universo, tal como los constata la experiencia, no obedecen a leyes necesarias, y no dependen sino de la libre voluntad de Dios.”

Es uno de los puntos más oscuros del pensamiento escotista, pero entendemos que para interpretarlo de acuerdo con la lógica del sistema, hay que decir que las esencias “posibles” son solamente “elementos” que pasarán a formar parte de las esencias “creables” por la libre decisión de la Voluntad divina, de modo que estas esencias “creables” son en realidad agregados, en última instancia contingentes, de elementos que en sí mismos son, ellos solos, absolutamente necesarios. Dice Thonnard:

“Mais chacune de ces essences possibles est un absolu indépendant, n’ayant avec les autres aucun lien nécessaire; aussi, lorsqu’il s’agit de choisir, parmi tous les possibles réalisables, ceux qui le seront en fait, la Liberté divine peut intervenir pleinement. C’est elle qui impose aux essences certaines combinaisons stables: par exemple, qui établit les rapports entre les notions de côté, angles, figure, de façon à ce qu’il soit nécessaire de concevoir un triangle avec trois côtés et trois angles; c’est elle aussi qui établit les dépendances entre agents et patients et fonde les lois physiques et morales; mais elle aurait pu les fixer autrement.”<sup>8 9</sup>

En efecto, una vez que la tarea es exaltar la libertad divina, puede llegarse a ver un obstáculo para esa misma libertad divina en la existencia de un orden de esencias finitas posibles, inmutables, y necesarias. Pues eso implica relaciones necesarias entre las diversas notas constitutivas de esas esencias y entre ellas y esas esencias mismas. El hecho de que el hombre no pueda no ser racional, o animal, puede llegar a ser visto como una limitación intolerable

<sup>8</sup> Ibid., p. 409. Traducimos: “Pero cada una de esas esencias posibles es un absoluto independiente, que no tiene con las otras ningún vínculo necesario; por tanto, cuando se trata de elegir, entre todos los posibles realizables, aquellos que serán realizados de hecho, la Libertad divina puede intervenir plenamente. Es ella la que impone a las esencias ciertas combinaciones estables: por ejemplo, la que establece las relaciones entre las nociones de lado, ángulos, figura, de modo que sea necesario concebir un triángulo con tres lados y tres ángulos; es ella también la que establece las dependencias entre agentes y pacientes y funda las leyes físicas y morales; pero podría haberlas fijado de otro modo”.

<sup>9</sup> Coincide con esta visión también BETTONI, Efrem: *Duns Scoto*, Brescia. La Scuola Editrice, 1946, pp. 208 - 209: “In base a queste precisazioni siamo in grado di capire la radicale contingenza delle cose. Dio creando ha assegnato ad ogni cosa una sua natura, al fuoco quella di riscaldare, all’acqua quella di essere fredda, all’aria di essere meno pesante della terra, ecc. ; ma appunto **perché la volontà divina non può legarsi a nessun oggetto, ecco che non è assurdo che il fuoco sia freddo, e l’acqua calda, e la terra più leggera dell’aria**, e che l’universo intero non esista o sia retto da leggi del tutto opposte a quelle che lo reggono”.

Traducimos: “En base a estas precisiones podemos comprender la radical contingencia de las cosas. Dios ha asignado a cada cosa su naturaleza, al fuego, la de calentar, al agua, la de ser fría, al aire el ser menos pesado que la tierra, etc. ; pero precisamente porque la voluntad divina no puede ligarse a ningún objeto, no es absurdo que el fuego sea frío, y el agua, caliente, y la tierra más ligera que el aire, y que el Universo entero no exista o esté regido por leyes totalmente opuestas a las que lo rigen de hecho.”

de la libertad del Creador. Máxime, si se tiene en cuenta que para el tomismo, es la Inteligencia divina la que contempla eternamente la Esencia divina, y al contemplarla, ve también en ella, como participaciones posibles suyas, la infinidad de esencias finitas posibles y creables, necesariamente idénticas a sí mismas, todo ello “antes” de toda intervención de la Voluntad divina.

Es concebible, entonces, que se piense que la forma de exaltar la libertad del Creador es introducir algo de contingencia en el mismo orden de las esencias finitas posibles. Es decir, hacerlas depender también, de algún modo, de la Voluntad divina, no sólo para el hecho de su existencia “fuera” de Dios, que es el modo en que Santo Tomás subraya la libertad del Creador, sino también para su misma constitución intrínseca.

En el orden del conocimiento, esto implica la univocidad de toda idea objetiva. Si toda realidad es un absoluto, independiente de toda otra realidad, entonces toda idea objetiva es independiente de toda otra idea y se comprende por sí misma. Tiene por tanto un contenido fijo que se realiza idénticamente siempre, exactamente en el mismo sentido, o sea, es unívoca. La famosa tesis escotista de la univocidad de la noción de “ente” es una consecuencia de lo anterior.

En efecto, una de esas formalidades, de gran importancia, es el “ente”, el cual es distinto, por tanto, “a parte rei”, de toda otra formalidad, lo cual lleva a la consecuencia de que es “unívoco”, como dice Escoto, o, en definitiva, de que “carece de contenido”, como dicen los modernos. En efecto, la única forma de que guarde exactamente el mismo sentido al ser predicado de cualquier sujeto, es que no incluya en sí ninguna de las cosas que distinguen a los diferentes sujetos entre sí, lo cual equivale a prescindir de prácticamente todo lo que es, salvo una “entidad en general” cuyo contenido real ya no se puede precisar.<sup>10</sup>

A partir de ahí se puede entender cómo Hegel coloca al comienzo de su dialéctica la identidad entre el Ser y la Nada, y la resuelve en el Devenir, y también cómo dice Nietzsche que el ser es “el último humo de la realidad evaporada”. Esta concepción del ente como el concepto más abstracto, el resultado de despojar al objeto de todas o casi todas sus determinaciones, está presente también en Ockham. En pura lógica, la metafísica es a partir de ahora la ciencia de lo que no existe, o sea, no existe como ciencia.

<sup>10</sup> Cfr. por ejemplo THONNARD: *Précis d'histoire...*, pp. 398 – 399.

En la concepción analógica del ente que es propia de la filosofía de Santo Tomás es posible evitar ese vaciamiento del ser, a la vez que mantener la diversidad real de las cosas. El ente es análogo porque, lejos de carecer de todo, incluye todas sus diferencias, que también son ente, pues el no ente, no es. Esto quiere decir que cada vez se predica con la diferencia del caso, y por tanto, que no es unívoco, es decir, no se predica siempre en exactamente el mismo sentido. Y sin embargo, se mantiene la unidad del ente, y por tanto, del conocimiento, porque precisamente, todas esas diferencias son “ente”, pues, como ya se ha dicho, el no ente, no es.

Aquí surge el problema fundamental, a nuestro juicio, de la filosofía de Escoto. Si toda distinción “a parte rei” implica separabilidad, al menos, de derecho, entonces el ente universal es capaz de existir separado, pero eso lleva al panteísmo, porque fuera de esa entidad separada no podría existir nada más, ya que todo es ente.

Por tanto, Escoto debe recurrir a la “distinción formal a parte rei”, que es una distinción independiente de la mente humana, cuyos objetos son distintos, justamente, “a parte rei”, pero a la vez son inseparables. El ente, en cada cosa existente, es inseparable de alguna otra “formalidad” que hace que esa otra cosa sea distinta de todas las otras. Por ejemplo, en el caso de Dios, el ente está unido a otra formalidad que es la “infinitud”, mientras que en las creaturas está unido a la formalidad propia de cada naturaleza finita determinada. Esa formalidad, sin embargo, es distinta del ente “a parte rei”, para mantener el formalismo (la realidad está hecha de formalidades) y la absoluta independencia de toda entidad real respecto de toda otra, que dijimos al principio.

En realidad, aquí hay otra oscuridad más, pues Escoto distingue dos tipos de distinciones “a parte rei”, es decir, independientes de nuestro pensamiento: la distinción “formal” y la distinción real.<sup>11</sup> La primera la caracteriza justamente por la inseparabilidad, la segunda, por la separabilidad. Entre los diversos constitutivos de una esencia creada y existente, por ejemplo, la animalidad y la racionalidad en el hombre, existe distinción “formal a parte rei”.

Pero si aquí se tratase de una inseparabilidad absoluta, entonces la naturaleza humana sería la que es antes de toda intervención de la Voluntad divina, el “posible” sería ya por ello mismo “creable”. Por eso entendemos nuevamente que la lógica del sistema lleva a decir que esa inseparabilidad

<sup>11</sup> THONNARD: *Précis d'histoire...*, p. 399.

de las distinciones “formales” en las cosas creadas depende de la Voluntad divina, es decir, es una inseparabilidad de hecho, para este mundo de hecho creado, y no de derecho, absoluta, para todo mundo posible.

Por eso, como señala Thonnard, hay aquí una contradicción (o una “oscuridad irremediable”) en el sistema de Escoto:

*“Le formalisme de son côté, n’est pas sans difficulté: a) Si l’on veut expliquer pleinement le sens de la “distinction formelle” scotiste, on est amené à concevoir les “formes” distinctes mais inseparables, comme ordonnées par son essence même à exister ensemble, à se compléter: elles ne sont donc plus des éléments “absolus”, comme l’exigeait la théorie, mais des relations transcendentes: il y a là, ou une contradiction, ou une irrémédiable obscurité.”*<sup>12</sup>

Sobre la base de esta hipótesis interpretativa, el principio “Todo lo realmente distinto es separable” adquiere un alcance máximo: se refiere también, en última instancia, a las distinciones “formales a parte rei”, no en el sentido de que los elementos así distintos puedan ser separados en este mundo, o “de potentia Dei ordinata”, sino que pueden darse separados en algún mundo posible, es decir, “de potentia Dei absoluta”.<sup>13</sup>

Este voluntarismo metafísico en el sistema escotista ha sido negado muchas veces por algunos estudiosos de Escoto:

*“Duns Scot, dit un des ses disciples, n’a nullement l’intention d’enseigner que la volonté arbitraire de Dieu peut fabriquer à son gré toute vérité, même, par exemple, les lois et les principes logiques, métaphysiques, mathématiques, ou que Dieu puisse faire, selon son bon plaisir, que tels attributs ou tels accidents appartiennent ou non aux choses et aux substances. Mais il veut exactement mettre en lumière que la connaissance de Dieu, en tant qu’elle n’est pas purement spéculative mais pratique (c’est-à-dire en tant que cause de l’existence des choses) n’est pas nécessaire, mais libre, ou encore, que s’il s’agit de l’existence actuelle des*

<sup>12</sup> THONNARD: *Précis d’histoire...*, p. 400. Traducimos: “Por su parte, el formalismo no carece de dificultad: a) si se quiere explicar plenamente el sentido de la distinción formal escotista, se es llevado a concebir las “formas” distintas pero inseparables, como ordenadas por su esencia misma a existir juntas, a completarse: ellas no son más, por tanto, elementos “absolutos”, como lo exigía la teoría, sino relaciones transcendentales: ahí hay, o una contradicción, o una irremediable oscuridad.”

<sup>13</sup> Por “potentia Dei absoluta” se entiende el poder divino considerado en sí mismo, haciendo abstracción de los demás atributos divinos. Por “potentia Dei ordinata” se entiende el mismo poder divino, considerado en relación con los demás atributos divinos de los que es concretamente inseparable, por ejemplo: sabiduría, justicia, bondad. En el primer sentido, Dios puede todo aquello que no es contradictorio; en el segundo sentido, Dios puede todo aquello que, además de no ser contradictorio, no repugna a los otros atributos divinos.

*choses concrètes, avec tous leurs attributs, Dieu la connaît en vertu des décrets de sa volonté, et non pas en vertu d'idées nécessaires, parce qu'autrement les choses ne seraient pas contingentes et même qu'aucune contingence ne serait possible dans le monde".*<sup>14</sup>

Pero ha sido reconocido claramente por otros :

*"Los posibles, en el sentido de creables, no dependen directamente de la esencia y del entendimiento divino, sino de la voluntad divina que los elige para ser creados. Esta elección de la voluntad divina ad extra es la razón de la contingencia esencial de todo lo que existe fuera de Dios."*<sup>15</sup>

*"...no hay que confundir la infinidad actual de las esencias posibles o existentes en la mente divina, es decir, las ideas divinas, con las esencias creables. Aquéllas dependen necesaria y naturalmente de la esencia y del entendimiento divino, éstas, en cambio, dependen libremente de la voluntad divina : lo creable o lo que será creado depende de la libre, no necesaria, elección de la voluntad divina, a la que sigue naturalmente la intelección divina de lo creable. Aquí la elección de la voluntad determina el contenido del conocimiento divino. Dios conoce todo lo contingente, que es contingente por la libre elección de su voluntad. Por eso todas las esencias creadas son contingentes, a diferencia de las esencias necesarias o ideas divinas, que no dependen de su voluntad sino de su esencia y entendimiento."*<sup>16</sup>

Ilustremos esto con algunos ejemplos: para Escoto, así como para cierta tradición agustiniana, la materia primera puede existir sin la forma, pues son realmente distintas. Para Santo Tomás, por el contrario, siguiendo a Aristóteles, la materia primera dice relación esencial a la forma que la actualiza, de modo

<sup>14</sup> GILSON, Étienne: *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. J. Vrin, París, 1952, p. 308. Traducimos : "Duns Escoto, dice uno de sus discípulos, no ha tenido de ninguna manera la intención de enseñar que la voluntad arbitraria de Dios puede fabricar a su gusto toda verdad, incluso, por ejemplo, las leyes y los principios lógicos, metafísicos, matemáticos, o que Dios pueda hacer, según su buen parecer, que tales atributos o tales accidentes pertenezcan o no a las cosas y a las sustancias. Pero quiere exactamente resaltar que el conocimiento de Dios, en tanto que no es puramente especulativo sino práctico (es decir, en tanto que causa de la existencia de las cosas) no es necesario, sino libre, o aún, que si se trata de la existencia actual de las cosas, con todos sus atributos, Dios la conoce en virtud de los decretos de su voluntad, y no en virtud de ideas necesarias, porque de otro modo las cosas no serían contingentes y aún no sería posible contingencia alguna en el mundo."

<sup>15</sup> OROMÍ, Miguel, O.F.M. : *Introducción general*. En : *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Scot. Dios Uno y Trino*. B.A.C., Madrid, 1960, p. 102.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 80.



que ni por la Omnipotencia divina podría existir sin ella. El punto central en que la filosofía tomista se aparta de la escotista es el reconocimiento por la primera de que existen “relaciones esenciales”, llamadas por algunos tomistas “relaciones trascendentales”, en el sentido de que vienen exigidas por la naturaleza misma de los elementos así relacionados y por tanto, son absolutamente necesarias.

En Escoto, por el contrario, la materia primera tiene cierta actualidad por sí misma, es decir, no es algo esencialmente relativo a otra cosa, concretamente, a la forma, sino un cierto “individuo” metafísico suficiente en sí mismo. El hecho de que en general, en el tomismo, el ser en potencia no esté en acto por sí mismo, sino por el acto que lo actualiza, siendo realmente distinto de él (la materia por la forma, la esencia por el acto de ser, la sustancia, a nivel accidental, por el accidente), muestra que para Santo Tomás la distinción real no es por sí sola signo suficiente de separabilidad, es decir, muestra que la filosofía tomista, con la afirmación de relaciones esenciales, se opone al “individualismo metafísico”.

Por eso, a diferencia de lo que sucederá en el escotismo y en el nominalismo consiguiente, en la filosofía tomista es cierto que toda necesidad absoluta se basa en última instancia en el principio de identidad y no contradicción, pero no es cierto que eso se dé solamente en los casos de la relación de identidad de una cosa consigo misma; no quiere decir, por tanto, que toda necesidad absoluta deba estar inmediatamente regida por el principio de no contradicción. Entendemos que aquí está operante, junto al principio de no contradicción, y en dependencia última del mismo, el de “razón de ser”, que dice que “todo tiene razón de ser”, y que entonces, hace posible una relación absolutamente necesaria entre dos entidades diferentes, cuando una de ellas es razón de ser de la otra. A nuestro juicio, esto es decisivo para enjuiciar la crítica de Hume al principio de causalidad, en la que vemos también una influencia remota del postulado escotista.

Así se entiende, por ejemplo, la tesis tomista según la cual la materia primera no puede existir sin la forma sustancial, que es realmente distinta de ella, pero que es también la razón de que dicha materia primera exista de algún modo “a parte rei”.

Un ejemplo notable de la postura de Escoto respecto de la relatividad o contingencia de las naturalezas creadas lo constituye su doctrina ética, concretamente, acerca de los diez mandamientos. Como se sabe, para la escolástica medieval los diez mandamientos, siendo como son parte de la

Revelación histórica y sobrenatural de Dios, de suyo son parte de la ley natural, pues dependen ante todo de la Creación; se basan en la naturaleza humana como tal y pueden en principio ser conocidos por la sola luz de la razón.

Sobre esta base común, la divergencia entre Santo Tomás y Escoto es muy notable. Para el primero, en concordancia con su tesis de la absoluta inmutabilidad de las esencias en general, los diez mandamientos brotan necesariamente de la naturaleza humana, que es internamente necesaria e inmutable, y por tanto, serían los mismos en cualquier otro mundo que Dios hubiese creado en el que existiesen seres humanos.<sup>17</sup>

Para Escoto, sólo los tres primeros mandamientos, que miran a la relación del hombre con Dios, son inmutables y necesarios, pues expresan la necesaria relación de la creatura con el Creador en cualquier mundo posible. Los otros siete mandamientos, que miran a la relación con el prójimo, son necesarios e inmutables en este mundo nuestro, porque de hecho Dios ha querido que tal sea, en nuestro mundo, la naturaleza humana. Pero podría Dios haber creado otro mundo en el cual la naturaleza humana fuese diferente, y por tanto, lo contrario de esos siete mandamientos (matar, robar, mentir, cometer adulterio, etc.) fuese lo justo, en tanto que mandado por Dios. Dice Oromí:

*“En este punto es donde se inserta la cuestión radical propuesta por Escoto para revelar el último fundamento metafísico de la Ética. Si la ley moral tiene como fundamento la naturaleza de las cosas, ¿qué sería de la ley moral si las cosas fuesen de otra manera de lo que son? Ciertamente, tendría que ser otra. Y, si la naturaleza de las cosas es de esta manera y no de otra, ¿a qué se debe? Sin duda alguna, a la libre elección de la voluntad divina. Luego – concluirá Escoto –, si el orden moral depende de la naturaleza de las cosas y la naturaleza de las cosas depende de la libre elección de la voluntad divina, significa que, en última instancia, el orden moral depende de la libre voluntad divina.”*<sup>18</sup>

Mientras que para Santo Tomás Dios manda algo porque es bueno, es decir, porque la Inteligencia divina contempla, en la Esencia divina, independientemente de todo acto de la Voluntad divina, la bondad y adecuación de esa acción con la naturaleza humana, para Escoto algo es bueno

<sup>17</sup> Cita de Santo Tomás sobre la inmutabilidad absoluta de la ley natural.

<sup>18</sup> OROMÍ: *Introducción...*, p. 98.

porque Dios lo manda, ya que la misma naturaleza humana a la cual dicha acción se adecua es tal porque Dios ha querido libremente que así sea.

Guillermo de Ockham, franciscano, hermano de orden de Escoto, a la vez reacciona contra éste y lo continúa. De esa compleja actitud suya ante Escoto nace el nominalismo que luego se convierte en el terreno común de la filosofía moderna y postmoderna.

Ockham continúa a Escoto en la medida en que comparte con él (y con muchos teólogos de su tiempo) la preocupación por subrayar la Omnipotencia y libertad de Dios y eliminar toda necesidad racional que parezca oponerse a ellas, salvo la del principio de no contradicción. Es decir, Ockham es un continuador y radicalizador del voluntarismo escotista.

Pero la reacción de Ockham contra Escoto consiste en oponerse frontalmente al realismo exagerado escotista, hasta el punto de desembocar en el nominalismo. Allí donde Escoto veía, tras las distinciones conceptuales, distinciones “formales a parte rei” que implicaban la existencia real de muchas “formalidades” distintas, que en muchos casos eran “naturalezas comunes” reales, independientes de nuestro pensamiento, distintas de los individuos concretos, Ockham aplica su famosa “navaja” o “principio de economía”: “No hay que multiplicar los entes sin necesidad”, pero guiado por un criterio nominalista. El resultado es que sólo existen, “a parte rei”, los individuos. No hay esencias, “formalidades” o “naturalezas comunes”. Todo eso existe sólo en nuestra mente.

Y de acuerdo con el voluntarismo, Ockham continúa y acentúa el “individualismo metafísico” de Escoto. No existen relaciones necesarias en la realidad fuera de las relaciones de identidad de una cosa consigo misma. Por ejemplo, Ockham sostiene que Dios puede hacer que veamos algo que no existe. La razón es que el acto de ver y la cosa vista son realmente distintos, y “todo lo realmente distinto es separable”. Santo Tomás diría aquí que de todos modos hay una relación esencial entre el acto de ver y la cosa vista, es decir, que el objeto constitutivo y especificativo del acto de ver es precisamente la cosa vista actualmente existente, de modo que ni por el poder divino es posible ver lo que no existe. Pero esas “relaciones esenciales” son impensables en el “individualismo metafísico” que deriva del voluntarismo escotista. Es obvio además el paralelo entre el Dios Todopoderoso de Ockham y el “genio maligno” cartesiano que lleva a dudar justamente de la realidad del mundo exterior.

Es claro que el nominalismo, o sea, la negación de las esencias, implica que tampoco hay relaciones esenciales entre entidades realmente distintas, y en ese sentido, implica lo que hemos llamado el “individualismo metafísico”. Recíprocamente, el voluntarismo, con su “individualismo metafísico”, implica necesariamente el nominalismo. Podría pensarse que del hecho de que no haya relaciones esenciales no se sigue que no haya esencias: éstas podrían ser absolutos cerrados en sí mismos. Pero Absoluto hay uno solo. Todo otro ente al menos tiene que tener una relación esencial con el Absoluto. Al menos hay dos entidades realmente distintas que no son separables: la creatura y el Creador, en el sentido de que si bien el Creador puede existir sin la creatura, la creatura no puede existir sin el Creador, ni siquiera por el poder del mismo Creador. Hay al menos una relación esencial, entonces: la de la creatura respecto del Creador. Luego, si no hay relaciones esenciales, tampoco hay esencias.

Además, si la única relación absolutamente necesaria es la que se basa en la identidad de los términos de la relación, entonces no puede haber esencias, ya que éstas implican una relación necesaria entre las notas constitutivas de la esencia, que no se identifican sin más con ella, y la esencia misma. A lo sumo quedarían los “posibles” de Escoto, anteriores a la intervención de la Voluntad divina, elementos de orden conceptual y universal, absolutamente simples. Pero ¿existen esos elementos absolutamente simples en el conocimiento humano? Justamente una de las nociones más oscuras de la filosofía cartesiana es la de las “naturalezas simples” en las que sin embargo debería apoyarse según Descartes todo el edificio filosófico y científico.

En lo que tiene que ver con el principio de causalidad, otro pensador de la época, Nicolás de Autrecourt, aplica el principio escotista de que “todo lo realmente distinto es separable” para decir que de la existencia de una cosa no se puede deducir la existencia de otra cosa realmente distinta de la primera. Una aplicación más del voluntarismo teológico con su consiguiente “individualismo metafísico”. Es evidente que se ignora aquí la relación esencial que va del ente contingente a su causa, basada en el hecho de que el ente contingente no puede existir por sí mismo, no puede deberse la existencia a sí mismo, porque por definición puede tanto existir como no existir, y es de suyo indiferente, por tanto, a la existencia, requiriendo por tanto de una causa para existir. La esencia del ente contingente no guarda relación esencial alguna con la existencia, y por eso mismo, guarda relación esencial con una causa, en el caso de que el ente contingente exista. Todo lo que es realmente

distinto de algo es separable de ello, salvo que guarde una relación esencial con eso de lo cual es realmente distinto.

Asimismo, las dudas que el nominalismo hace surgir en torno a la “sustancia” son el punto de partida de la concepción moderna de la relación entre nuestro conocimiento y la realidad.<sup>19</sup> Ockham todavía acepta la existencia de la sustancia como sustrato de los accidentes captables por los sentidos, pero ya Nicolás de Autrecourt niega la posibilidad de afirmarla, en virtud del mismo principio arriba referido: no se puede deducir de la existencia de una cosa, en este caso, los accidentes sensibles, la existencia de otra cosa realmente distinta de aquella, en este caso, la sustancia.

Esta crítica de Autrecourt a la sustancia, además de basarse en el principio excesivamente rígido, como se ha dicho, de que “todo lo realmente distinto es separable”, encierra otro equívoco que marcará prácticamente toda la historia de la filosofía moderna y postmoderna: el considerar que el accidente y la sustancia son dos cosas entre las que la razón debería realizar un proceso inferencial.

La realidad empírica, cuando se atiende a ella en vez de razonar sobre esquemas filosóficos recibidos, es más sutil: el accidente no es dado en la experiencia sino como determinación de algo, de un sustrato. No percibimos la blancura, sino cosas blancas, al menos, superficies blancas. Y tampoco percibimos, propiamente, superficies, sino la superficie de algo. Por eso dice Aristóteles que los accidentes no son entes, sino “del ente”. Los accidentes no son “cosas”, sino propiedades de las cosas, y la “sustancia” no es tampoco la cosa, sino el núcleo subsistente de la misma. Lo que existe es la “cosa”, el “ente” concreto, que es el compuesto de ambos, mientras que sustancia y accidente son principios metafísicos que la componen en una esencial correlación mutua.

La existencia de un sustrato de los accidentes es un hecho empírico y no algo que se deba inferir. La inferencia es necesaria solamente para poder afirmar que ese sustrato existe “en sí”, es decir, no es a su vez modificación de otra cosa, sino sujeto último de las modificaciones. Simplemente porque en el caso contrario se entraría en un imposible retroceso al infinito. Pero es una inferencia plenamente válida, no afectada siquiera por el principio extremo que dice que “todo lo distinto es separable”, pues no se trata de pasar de algo a otro algo realmente distinto, del accidente a la sustancia, sino de la sustancia

<sup>19</sup> Cfr. JOLIVET, Régis: *Les sources de l'idéalisme*. Desclée de Brouwer et Cie., París, 1936.

en tanto que “sustrato” a la sustancia en tanto que existente en sí, o sustrato último; por tanto, de una entidad real, considerada bajo cierto aspecto, a la misma entidad real, considerada bajo otro aspecto.

Sin embargo, si se acepta la crítica de Autrecourt a la sustancia, el resultado a la larga sólo puede ser el idealismo, es decir, la tesis filosófica que dice que los objetos de nuestro conocimiento sólo existen en la medida en que forman parte de ese conocimiento mismo. En efecto, el resultado de esta crítica es que esos accidentes sensibles deberán convertirse irremediabilmente en afecciones del sujeto cognoscente, privados como están de subsistencia propia, por ser accidentes, y de existencia en un sujeto sustancial realmente distinto del sujeto cognoscente, pues se entiende que esto no puede afirmarse por lo ya dicho. Es un tópico de la filosofía moderna, en efecto, tanto en su vertiente racionalista (Descartes) como empirista (Hume) que no conocemos sino nuestras representaciones de las cosas.

A partir de aquí, toda afirmación de un mundo exterior se vuelve imposible y contradictoria. Una representación, en cuanto tal, no puede existir “en sí”, independientemente del sujeto de esa representación. Y para poder averiguar que mi representación corresponde a la realidad, necesitaría otra representación, pero se planteará el mismo problema respecto de esa nueva representación, y así hasta infinito. Es claro que es así, porque he partido de la base de que la representación no es un medio por el cual conozco la cosa en sí misma, sino un objeto de conocimiento, más aún, el objeto de conocimiento. La crítica nominalista a la sustancia da como resultado el “principio de inmanencia”, base de todo el idealismo moderno, que dice que “un más allá del pensamiento es impensable”.

Sin duda, no podemos pensar nada que no sea por ello mismo objeto de nuestro pensamiento. Pero toda la cuestión está en saber si el objeto primario de nuestro pensamiento es la representación de la cosa o la cosa misma. O sea, si la esencia misma de nuestro pensamiento no consiste en alcanzar lo que está más allá de él, de modo que sólo le sea imposible alcanzarlo sin alcanzarlo, lo que sin duda concedemos.

Pero el principio idealista de inmanencia sirve sobre todo para marcar el foso insalvable que separa a la filosofía antigua y medieval de la moderna y post-moderna. Es inevitable la alternativa: o el objeto conocido depende de nuestro conocimiento, o no. En el primer caso tenemos el idealismo moderno y postmoderno, en el segundo, el realismo antiguo y medieval. El principio de tercero excluido impide que haya otra alternativa. La opción se plantea al

comienzo mismo de la filosofía. Y está supuesta en cualquier argumentación respecto del tema.<sup>20</sup>

Sin duda que durante todo este tiempo se han intentado muchas posturas intermedias, “moderadas”, que no quieren asentir ni al idealismo ni al realismo como tales. Estamos convencidos de que todas ellas representan otros tantos callejones sin salida. No hay medio, para lo que conocemos, entre depender y no depender de nuestro conocimiento.

La oposición, por tanto, es irreductible. Pero además, es imposible llegar al realismo si se parte del idealismo, y es innecesaria y absurda la hipótesis idealista si se parte del realismo, mientras que necesariamente se ha de partir de uno o del otro.

Es imposible llegar al realismo si se parte del idealismo. En el punto de partida están los fenómenos. O los tomamos como manifestaciones evidentes del ser, o no. Si hacemos lo primero, estamos comenzando como realistas, como hicieron Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás. Si hacemos lo segundo, estamos comenzando como idealistas, y el ser objetivo no estará dado para nosotros en el punto de partida del conocimiento, pero entonces, ninguna operación posterior podrá sacarlo de donde no está inicialmente dado. La conclusión no puede contener más que las premisas, porque no es sino la explicitación de lo dado en las premisas.

Y el ser no puede tampoco estar solamente “implícito” en el punto de partida de nuestro conocimiento, porque todo implícito se explicita en virtud de algún explícito anterior, y en la hipótesis idealista todos los “explícitos” iniciales carecen del ser, y todos los “explícitos” posteriores derivan de los iniciales. Por otra parte, sostener que el fenómeno puede ser pensado en algún nivel sin el ser es hacer lógicamente imposible la afirmación del ser, que ya no sería necesario, pero también la del fenómeno mismo. ¿Qué es una manifestación, si no es manifestación de algo? ¿Qué es algo, en general, si no es?

Es innecesaria la hipótesis idealista si se parte del realismo. El realista no puede plantearse el problema del mundo exterior, porque todo comienza, para él, con la captación evidente e inmediata del objeto externo por los sentidos y del ser por la inteligencia. El realista no llega al ser, sino que parte de su evidencia inmediata. Siempre ha estado en el ser y nunca podrá estar en otra parte. La naturaleza misma del conocimiento, para el realista, es “intencional”,

<sup>20</sup> GILSON, Étienne: *El realismo metódico*. Ed. Encuentro, Madrid, 1997.

pero en el sentido de que tiende esencial y constitutivamente más allá de sí, al ser objetivo y extramental. El objeto del conocimiento no es la representación, sino la cosa real: la representación es solamente el medio para conocerla. Lo que el realista tiene que explicar no es la existencia del mundo exterior o de la cosa en sí, sino la existencia del idealismo.

Ahora bien, no parece que la filosofía (exceptuando, obviamente, las corrientes que continúan el pensamiento escolástico hoy día en nuestra cultura) haya abandonado el “principio de inmanencia” desde Descartes hasta el presente. No nos parece que a ese nivel se pueda afirmar una diferencia sustancial entre la modernidad y la postmodernidad, ni entre las por lo demás muy diversas corrientes que las integran. El nominalismo y su lógica consecuencia de encerramiento del pensar en sí mismo son como el telón de fondo de toda esa amplísima gama de sistemas y teorías.

Al decir esto, nos situamos en el plano de la coherencia lógica con que se desarrolla o se debería desarrollar el punto de partida de una filosofía. No negamos que ha habido esfuerzos por recuperar el ser, sobre todo en la filosofía del siglo XX. Cuestionamos solamente la coherencia lógica de esos intentos en la medida en que su punto de partida era justamente, en forma más o menos advertida, el principio de inmanencia. Esta afirmación, evidentemente, requiere una fundamentación que excede los límites de esta presentación. Queda por lo menos enunciado el sentido en que entendemos que hay efectivamente un nexo histórico que va desde Santo Tomás hasta la postmodernidad.

Concretamente respecto de la postmodernidad, creemos que se puede decir, en general, que consiste simplemente en una coherencia mayor con el punto de partida de la filosofía moderna, por la cual se abandonan las pretensiones de conocimiento objetivo que ésta aún abrigaba. Por eso critican, muchas veces, los “postmodernos” a los modernos: porque, compartiendo los principios (léase: el nominalismo, el “principio de inmanencia”, etc.) no comparten las conclusiones a las que los modernos querían llegar, y que los postmodernos ven, con razón a nuestro juicio, como inalcanzables desde esos principios.

El problema consiste en que los postmodernos aceptan al mismo tiempo, de acuerdo en esto con los modernos, que la filosofía moderna es la única digna de ser tomada en consideración, habiendo superado definitivamente a la filosofía escolástica medieval. Aquí es donde nosotros queremos hacer notar que la filosofía continúa bajo los efectos de la insuficiente recepción



del tomismo desde el siglo XIV en adelante, que fue motivada inicialmente por razones teológicas. La crítica postmoderna no ha ido suficientemente a la raíz del problema.

No hay acceso posible desde el pensar al ser. Al ser no se accede ni se llega: se parte de él - porque siempre se está en él y no se puede estar en otra parte, y porque el ser es el contenido de las primeras evidencias - o no se lo encuentra ya nunca. La filosofía retomará el hilo que comenzó a cortarse poco después de Santo Tomás solamente cuando los filósofos se convenzan de que de entrada, y siempre, están conociendo las cosas, y no sus representaciones de las cosas. Hasta que ese momento llegue, será solamente una serie de variaciones sobre el “principio de inmanencia”.