

## INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

JEAN GRONDIN

### CAPÍTULO V

#### METAFÍSICAS Y TEOLOGÍA EN LA EDAD MEDIA

##### ¿UNA ÉPOCA «METAFÍSICA»?

El prejuicio popular ve generalmente en la filosofía medieval una era casi dorada para la metafísica. Todos los medievales se reunirían en torno a una «teología» común no cuestionada, que pone a Dios como principio primero del que derivan todas las cosas. Toda la Edad Media no habría sido, así, más que una incesante reedición escolar de la ontoteología *Metafísica*, E, 1, que parecería fundada en el agustinismo, aunque éste se inspiraba más bien en el neoplatonismo, al que el Medioevo tenía un acceso bastante menos directo. Siguiendo siempre el prejuicio habitual, esta sería la metafísica que la Edad Moderna habría invalidado mostrando que la razón humana no puede conocer nada de cuanto exceda del campo de la experiencia. De esta manera, la Modernidad, fundada en la capacidad de conocer del sujeto humano, se definiría por su rechazo de la metafísica, que el tan «mediocre» Medioevo no habría cesado de practicar *ad nauseam*. En contra de este prejuicio testarudo, el estado reciente de los estudios medievales nos permite hacer algunas precisiones.

Ante todo es importante recordar que el pensamiento medieval se identificaba mucho menos de lo que se cree con el pensamiento «metafísico». Los pensadores que se suelen considerar a menudo como los más ilustres representantes de la metafísica medieval, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, jamás presentaron su propio pensamiento bajo la denominación de metafísica. Y por lo que me consta, tampoco ningún pensador de la Edad Media latina (la situación es algo diferente por lo que se refiere al mundo árabe) ha presentado su propio pensamiento bajo el título de «metafísica», diciendo, por ejemplo, he aquí «mi» metafísica o mi «concepción del mundo» (esto será bastante más frecuente en la Edad Moderna, cuando sólo habrá esto, visiones metafísicas del mundo). Nada parecido hay en el Medioevo. Cuando los medievales hablan de metafísica, casi siempre tratan del texto de Aristóteles que se esfuerzan en comentar. En sus comentarios a la *Metafísica*, su primer afán es, por lo demás, preguntarse por el «objeto», universalmente reconocido como ambiguo o en espera de esclarecimiento, de esta ciencia. Esto lleva a Jean-Luc Marión a escribir que «paradójicamente, el período histórico, generalmente conocido como edad de oro de la "metafísica", se caracterizaría así por su extrema reticencia a usar un término tenido, más que otros, por eminentemente problemático».

El pensamiento medieval latino, en efecto, ha percibido siempre la metafísica como una ciencia y una herencia recibida de los griegos, a través de la mediación de los árabes. Aunque ha procurado asimilar esa herencia mediante comentarios que prolongaban *de facto* el esfuerzo de los comentaristas griegos más antiguos, ese pensamiento ha visto siempre en ella una reflexión que se había desarrollado en un marco profundamente distinto de aquel en que había sido recibida, marcado como estaba por el acontecimiento de la revelación. Es, pues, arriesgado hablar de una «metafísica judía», «cristiana» o «árabe». La metafísica, para los medievales (otra cosa era para Agustín, como ya hemos visto) es siempre ese otro pensamiento, aquel que habían buscado los pensadores paganos, pero de una talla enorme, del mundo griego. Y es que siempre se supo en el Medioevo que la metafísica clásica, la de Aristóteles, encerraba elementos contrarios a la revelación, empezando por la idea de la eternidad del mundo.

En este sentido, podría casi decirse que la reflexión metafísica es extraña a la Edad Media. Ante

esta extrañeza son posibles dos actitudes: es posible tanto marcar, reforzar la heterogeneidad, desconsiderando el pensamiento metafísico (o racional) porque se le juzga herético o inútil, como intentar apropiarse ese carácter extraño, mostrando que la revelación se encarga de completar el esfuerzo explicativo de la razón natural que anima la metafísica.

Sobre esto conviene recordar, por último, que la Edad Media sólo se interesó tardíamente en la metafísica, la aristotélica esencialmente. La razón está en que, hasta el siglo XIII, los únicos escritos de Aristóteles que se conocían y podían frecuentarse, en Occidente, fueron las obras de lógica, traducidas por Boecio. Los neoplatónicos, comenzando por Porfirio, habían sido los primeros en valorar la importancia de los escritos lógicos de Aristóteles (los únicos que por lo demás conoció Agustín), en los que celebraban el análisis riguroso y definitivo de las operaciones del pensamiento humano, que podía servir de propedéutica a la lectura de los escritos, considerados más avanzados, de Platón. Así, por ejemplo, la *Isagóge* de Porfirio, o la *Introducción* de Porfirio a las *Categorías*, fue sin duda alguna el tratado más básico de toda la filosofía medieval, dado que toda enseñanza doctrinal comenzaba por dicha introducción. El primer Medioevo, «premetafísico» si se quiere, no tuvo dificultad alguna para apropiarse los escritos lógicos de Aristóteles, o de Porfirio, ignorando magníficamente sus trabajos metafísicos.

La transmisión, ciertamente compleja, de la *Metafísica* de Aristóteles se hizo por la intermediación del mundo oriental, en primer lugar el bizantino, y luego el sirio y el árabe. Los filósofos del mundo árabe recuperaron la dignidad de la metafísica, tanto tiempo desprestigiada en Occidente por proclamar la eternidad del mundo. Los más importantes artesanos de esta revalorización de la metafísica fueron al-Farabi (870-950), Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), sin olvidar al teólogo al-Gazzali (1058-1111), el crítico de Avicena que se opuso a los «errores de los filósofos» en nombre de una vuelta a la ortodoxia coránica. A pesar de sus importantes diferencias doctrinales, al-Farabi, Avicena y Averroes han reconocido espontáneamente en la metafísica, o en aquello que ellos llamaban la «ciencia divina», la ciencia más elevada de todas porque pretendía ofrecer una explicación, «principal» y universal del ser en su conjunto. Vieron con claridad que esta ciencia, pese a sus orígenes paganos, tenía que poder conciliarse con la enseñanza coránica, que sostenía también que el mundo había sido «causado» por un principio supremo. Devuelta así su dignidad a esta ciencia por los pensadores árabes, esta «ciencia divina» no pudo no interesar a los más ambiciosos pensadores del Occidente latino.

La traducción latina de las obras metafísicas de Aristóteles, hasta entonces desconocidas en Occidente, pasó por el cauce del canal extraordinariamente privilegiado que representaba España. Había por aquella época en Toledo una importante escuela de traductores que se ocupó de traducir al latín las obras capitales del mundo árabe, pero también la *Metafísica* de Aristóteles. Los mayores beneficiarios y mejores artesanos de esta introducción de la metafísica en Occidente fueron Alberto Magno (c. 1193-1280, autor de un importante comentario a la *Metafísica* de Aristóteles) y Tomás de Aquino (c. 1224-1274). A ellos se debe el intento de mediación entre el pensamiento metafísico de Aristóteles, transmitido por los árabes, y el cristianismo del Occidente latino, que ha dado lugar a lo que se ha llamado «un segundo comienzo de la metafísica en los siglos XII y XIII». Siguiendo el ejemplo de Tomás de Aquino, la Edad Media tardía hará referencia a menudo a Aristóteles llamándolo simplemente «el filósofo». Se ha concluido con frecuencia que toda la filosofía medieval no es otra cosa que aristotelismo. La verdad, Aristóteles no empieza a ser determinante hasta bastante tarde, en el siglo XIII, y la figura de Tomás de Aquino fue quizá más aislada, o menos dominante, de lo que se ha pensado durante mucho tiempo. Al respecto, Alain De Libera, uno de los grandes intérpretes de una lectura de la Edad Media menos centrada en la figura de Tomás, ha escrito:

Para la mayor parte de los historiadores de la filosofía, la Edad Media en general y el siglo XIII en particular corresponden a los años sombríos de una verdadera dictadura intelectual de Aristóteles. Nada más erróneo. El aristotelismo no conforma todo el pensamiento medieval.

Hasta cierto punto, podría igualmente decirse que la tendencia predominante en el Medioevo ha sido el antiaristotelismo.

Juicio sin duda algo excesivo, porque intenta sobre todo oponerse a la idea, no hace mucho canónica, de Etienne Gilson, sobre todo en *L'etre et l'essence* (1948), según la cual el tomismo venía a ser la cumbre de la metafísica medieval» (hemos visto que, propiamente, no hay nada semejante y luego veremos por qué es demasiado atrevido hablar de una «metafísica tomista»). De Libera recuerda provechosamente que la lectura de Aristóteles fue explícitamente censurada por la Iglesia en el siglo XIII, porque sus escritos metafísicos iban en contra de la doctrina oficial. Cuesta creerlo hoy día, pero en su época Tomás de Aquino fue considerado herético. Algunas de sus tesis fueron prohibidas oficialmente por las universidades de París y de Oxford en 1280, seis años después de su muerte.

Habría que convenir, pues, que es algo imprudente asociar todo el Medioevo con un apogeo de la metafísica aristotélica y más en particular tomista. Encontramos en la Edad Media concepciones filosóficas más diversas y más audaces de lo que pretendería el prejuicio monocromático de la Modernidad, aunque a menudo difíciles de descubrir. El Medioevo no valoraba tanto como nosotros la originalidad y la innovación, estimando que la verdad y la novedad no eran conceptos coextensivos. Ya no encontramos en la Edad Media la metafísica en primera persona de las Confesiones de Agustín; esa metafísica no reaparecerá hasta la época moderna, con Descartes, aunque bajo una forma bastante hiperbólica, y es la que desencadenará la metafísica moderna del ego.

## **Y EN SEGUNDO TÉRMINO, LA PISTIS**

Lo que distingue fundamentalmente la «metafísica» medieval del pensamiento antiguo del que depende es ciertamente la instancia y la evidencia de la fe, la cual, desde el nacimiento de aquella, forma parte en diferentes grados, y de un modo a menudo imperceptible, de la herencia de la filosofía (la idea de que la filosofía nace del compromiso o de la convicción personal es una de sus características apenas visibles). La Edad Media conocía bien, porque no ha parado de tematizarla, la oposición entre la fe y la razón. La fe (πίστις / pistis) reconocía que ella saca sus verdades esenciales de una revelación, depositada en un texto sagrado (el de la Biblia, el Nuevo Testamento o el Corán). En cuanto a la metafísica griega, hemos visto que aunque a veces hacía alusión a una «revelación», en Parménides o en Platón, basaba su autoridad más bien en una reflexión que procedía de la propia razón (nús, noesis). Sobre esto es importante recordar que, en la República VI, Platón oponía también el orden de la razón al de la πίστις, que nadie se atrevería a traducir en este autor por «fe», porque encarnaba en Platón un grado inferior y muy imperfecto de saber, correspondiente al saber de opinión o a la «certeza sensible» (Y. Lafrance) despertada en nosotros por la evidencia del mundo visible. Para Platón, la πίστις, traducida en latín por *fides* es naturalmente inferior al saber de la razón que trata de realidades eternas, las ideas. Ahora bien, el Medioevo invirtió en cierta manera la jerarquía oponiendo la «creencia» de la fe, fundada en una revelación, a las pretensiones de la razón meramente humana. A lo largo de todo el Medioevo la confrontación decisiva entre estas dos instancias, la fe y la razón.

También es posible remontarse en el conflicto entre fe y razón hasta el primer siglo de la era cristiana. San Pablo, el primer propagandista de la fe cristiana y sin duda autor de los más antiguos

textos del Nuevo Testamento, pronunció un discurso ante los filósofos reunidos en el Areópago de Atenas, donde quiso hablar de la resurrección de los cuerpos. Pero aquellos filósofos no se mostraron muy receptivos: «Te oiremos hablar de esto en otra ocasión» (Hechos de los Apóstoles 17, 32), le dijeron. La antipatía era, no obstante, recíproca. Desde el punto de vista de San Pablo, Dios habría «convertido en necedad la sabiduría de este mundo» (1 Corintios 1, 20), estigmatizando la vanidad de la *sapientia mundi*, que continuará atacando sin piedad Agustín, quien denunciará el voyerismo de la curiositas. La sabiduría verdadera es la que depende de la revelación divina y a la que sólo se accede por la fe, pensada como don de Dios (Efesios 2, 8).

Esta posición antiintelectualista de la fe cristiana frente a la sabiduría racional ha conducido al apologeta cristiano Tertuliano (c. 155-220) a su emblemática fórmula del *credo quia absurdum*, «creo porque es absurdo». Con la conversión del emperador Constantino en el año 312, el cristianismo comenzó a imponerse al mundo romano y a su posteridad intelectual. A partir de ahí, el esfuerzo filosófico del Occidente latino fue en buena medida teológico. Los pensadores de mayor relieve del inicio de la era cristiana fueron los Padres de la Iglesia (Orígenes, Jerónimo, etc.), que se inspiraban, como hemos visto en el caso de Agustín, en las doctrinas neoplatónicas del momento, pero cuyo esfuerzo esencial se orientaba a la consolidación de la doctrina cristiana, que importaba defender contra las herejías paganas. En muchas cuestiones, y sobre todo en la de la creación o la de la eternidad del mundo, el cristianismo y el saber filosófico pagano aparecían irreconciliables. Dos caminos contrarios hacia la verdad no podían coexistir. Algunos Padres, como Clemente de Alejandría (150-215), en sus *Stromata*, intentaron (a diferencia de Tertuliano) revalorizar la filosofía sosteniendo que la razón había sido creada y, por tanto, querida por Dios mismo. Posición irenista, sin duda compartida por numerosos filósofos, pero la intransigencia con la que san Pablo y Agustín habían criticado la vanidad de la *curiositas* humana pudo justificar y alentar, para un determinado Medioevo, una actitud bastante más intolerante frente a las filosofías ahora llamadas paganas. El emperador Justiniano mandó cerrar la última escuela de filosofía griega, la del neoplatonismo en Atenas, en el año 529.

Puede decirse que la herencia cultural de la metafísica occidental quedó interrumpida durante muchos siglos. Las obras clásicas de la filosofía griega, las de Platón, Aristóteles y Plotino, sólo se preservaron en la tradición bizantina y árabe. En 529, al ser cerrada la escuela platónica, Simplicio, el último filósofo pagano y el que nos ha transmitido el Poema de Parménides, huyó a Persia. En ese momento se puso en movimiento el desplazamiento de la ciencia, la *translatio studiorum*, que proseguirá hasta el final de la Edad Media.

Se comprende fácilmente que la preocupación «metafísica» de la Edad Media, encaramada sobre la fe, haya sido ampliamente teológica. Los griegos habían definido la sabiduría y la filosofía como una búsqueda de la verdad y de los primeros principios. Para el cristianismo, esta verdad había sido revelada de una vez para siempre en las Sagradas Escrituras y la tradición apostólica prolongada por la Iglesia y los concilios. Toda la sabiduría que cabía humanamente esperar debía encontrarse allí. De ahí la tentación, o hasta la necesidad, de condenar como herético todo cuanto parecía desviarse de esta autoridad divina, naturalmente superior a toda razón meramente humana. Esta reflexión, teológica en su perspectiva esencial, ha tomado a veces un carácter más filosófico, sobre todo cuando se ha utilizado para elaborar argumentos racionales a fin de probar la existencia de Dios. Uno de los primeros filósofos-teólogos de la Edad Media en desarrollar una prueba de este tipo fue Anselmo de Canterbury.

## ANSELMO Y LA PRUEBA ONTOLÓGICA

Por muchas razones, Anselmo de Canterbury (1033-1109) ocupa un lugar importante en la historia de la metafísica. Obispo y teólogo, su obra nos da una cierta idea del escenario en que se desarrollaba el pensamiento medieval antes de la reintroducción de las obras metafísicas de Aristóteles en Occidente. Además, Anselmo ha elaborado una prueba de la existencia de Dios que ha sido llamada, aunque bastante después, prueba ontológica. Verdadero hilo conductor de la historia de la metafísica, esta prueba será criticada por Tomás de Aquino, pero será recuperada por Descartes (en su Meditación quinta) y Spinoza y luego, de nuevo, rechazada por Kant, antes de ser rehabilitada por Schelling y Hegel. Puede decirse de Anselmo que hacía metafísica —u ontología, para hablar como Kant— sin saberlo, o a pesar suyo. La prueba de Anselmo, aparte de haber conocido una posteridad famosa, tiene la virtud de ser simple y clásica, sin estar, a menudo, no obstante, bien comprendida.

Encontramos esta prueba en un escrito de 1077, el *Proslogion* (dedicatoria, alocución), que forma parte de una obra que debía en principio enarbolar el título sumamente revelador de *Fides quaerens intellectum*, la fe en busca de la razón (según una fórmula que se remonta a Agustín). La fe está ahí desde el comienzo, pero intenta comprender aquello mismo en que cree. Pero la fe continúa siendo la condición de posibilidad de entender, y no a la inversa: no busco comprender para creer, dice Anselmo, sino que creo para poder comprender.

¿De qué manera, por tanto, es Dios comprendido por la fe? Nosotros creemos, dice Anselmo, que Tú eres —porque se trata en principio de una plegaria dirigida a Dios— un ser «por encima del cual no puede ser pensado nada mayor» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), o según la fórmula del capítulo XIV, «mejor [*melius*] que todo cuanto puede ser pensado». La existencia de Dios no pone problema alguno a la fe, porque es su *prius* absoluto. Sólo el insensato (el *insipiens*), uno que no está en sus cabales, dice en su corazón que «Dios no existe» (Salmos 13,1). Para este insensato Anselmo escribe su *Proslogion*, para mostrarle que, por el mismo hecho de que él piensa a Dios, no puede sino reconocer o que existe o que no sería Dios si en verdad no existiera.

Anselmo pide al insensato que parta de lo que quiere decir él cuando oye que Dios es algo de tal índole que no puede pensarse nada mayor. Por poco que el insensato comprenda lo que dice cuando habla de Dios en este sentido, aunque sea para negar su existencia, no puede no pensar que Dios existe. En efecto, y éste es el nervio del argumento de Anselmo, si Dios no existe más que en el pensamiento, y no en la realidad, no sería aquello que se puede pensar como lo más grande, porque lo que existe realmente es más grande que lo que existe solamente en el pensamiento:

Pero cuando (el insensato) me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar uno mayor, este mismo insensato comprende de lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera, y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho.

La analogía del pintor, dejada de lado a veces por los intérpretes, es crucial para entender la argumentación de Anselmo. Pueden distinguirse dos cosas: 1) el cuadro que todavía no existe y que sólo existe en el pensamiento del pintor, en estado de proyecto; 2) el cuadro que el pintor ha hecho y que existe. La distinción puede mantenerse incluso estando ya hecho el cuadro. Siempre se puede distinguir entre el cuadro pensado y el cuadro real. Manteniendo esta distinción, Anselmo sólo pregunta, y su pregunta es puramente cuantitativa: ¿qué es «más» (*maius*), más grande, el cuadro pensado o el cuadro real? Anselmo responde que el cuadro pintado es «más» que el cuadro real, porque comprende ambos, es decir, el cuadro que está en el pensamiento del

pintor y el que existe. Estas dos cosas son «más» que una cosa solamente pensada. Éste es el argumento que Anselmo traspone a aquello que es tal que nada mayor puede ser pensado, Dios:

El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia; y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal, que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.

El argumento de Anselmo consiste en aplicar la distinción de los cuadros, el pensado y el real, a Dios: si aquello que es mayor que todo lo sado sólo existe en el pensamiento, entonces eso no es lo que hay de más grande, puesto que se podría pensar en algo todavía más (grande), a saber, un ser tal que existe también en la realidad, lo cual es «más» (*quod majus est*), más en todo caso que un ser solamente pensado.

El Dios que no existe más que en nuestro entendimiento no es algo que pueda pensar como lo más grande, porque un Dios que existe también en la realidad es aún más grande. Gilson dice que la prueba «se cumple por una comparación entre el ser pensado y el ser real, que conduce a la inteligencia a poner el segundo como superior al primero». No es sólo que sea superior, ontológicamente, es también algo «que es más aún», es decir, más que un ser solamente pensado.

El argumento ha recibido posteriormente otras formulaciones, que a veces van más allá de lo que dice el texto de Anselmo. Una de las formulaciones más usuales apela al concepto de perfección, como es en el caso de Descartes: si Dios no existiera, le faltaría una perfección particular, la de la existencia, y ya no sería el ser más perfecto. El argumento de Anselmo no recurrió nunca a la idea de perfección o a esta idea de un Dios que debiera suponer todas las perfecciones.

Otro error corriente, y más persistente aún, consiste en decir que Anselmo parte de un concepto previo de Dios o de una cierta idea de Dios. Aquí todavía se lee a Anselmo a partir de Descartes. Porque, ¿qué dice Anselmo? Dice precisamente que Dios es más grande que todo cuanto pueda pensarse. Es otra forma de decir que yo no tengo una idea previa, o adecuada, de Dios y que si, por ventura, tuviera yo una, Dios es toda vía más grande que todo aquello que pudiera jamás pensar. Dios es tal que sobrepasa cualquier concepto. Anselmo parte, pues, de lo que Jean Luc Marion ha denominado acertadamente un «no-concepto» de Dios:

Lo que aquí ocupa el lugar de un no-concepto se enuncia en una primera fórmula: *id quod majus cogitari possit*, o *aliquid quo nihil majus cogitari possit*: un término tal que nada mayor pueda pensarse. Dios no admite más cuasi-concepto que su trascendencia frente a cualquier concepto pensable.<sup>1</sup>

Ya puedo desarrollar yo todos los conceptos de Dios que quiera, que Dios será aún mayor que todos mis pobres conceptos, porque los excede a todos. Como ese Dios que trasciende todos mis conceptos es más o mejor (*majus, melius*) si existe, entonces Dios existe, por más que yo carezca de todo concepto adecuado sobre él.

¿Por qué este argumento se ha llamado ontológico? Ese calificativo sólo se lo otorgó Kant, seiscientos años después de Anselmo. «Ontológico» quiere decir en Kant que esta prueba reposaba únicamente sobre el ser o la idea de Dios tal como puede ser analizada por la razón. La prueba ontológica (o *a priori*) se distingue en ese caso de la prueba *a posteriori*. Probar *a posteriori*

la existencia de Dios es mostrar que ha de existir un ser primero y necesario por razón de sus «efectos» observables en el mundo. Ahora bien, probar su existencia *a priori* supone quedarse en el «ser» de Dios mismo, tal como la razón se esfuerza en pensar. La existencia de Dios se podría deducir, pues, a partir de ese concepto del ser de Dios (o de su «esencia»), inferencia que Kant considera ilegítima. Pero, en Anselmo, no se plantea nunca la cuestión de ninguna esencia ele Dios, y aún menos la de su «ser», impenetrable a nuestro pensamiento. Es ese excedente *de Dios, y de un Dios realmente existente, en relación con todo pensamiento posible* de su ser lo que constituye el nervio del argumento de Anselmo.

Anselmo no conocía en absoluto la Metafísica de Aristóteles y su reflexión sobre el ser en cuanto ser. Nada sabía tampoco de Avicena y de la tradición árabe que, muchos antes que él, había renovado el pensamiento metafísico.

### **AVICENA: LA METAFÍSICA DEL SIFA**

De hecho, Avicena es el primer autor que presenta un verdadero sistema de metafísica.

Para la historia de la metafísica, Avicena (980-1037), autor persa, cuyos escritos fueron no obstante redactados en su mayoría en árabe, es una figura realmente gigantesca. En una serie de artículos de *Le Monde* sobre los grandes personajes históricos del año 1000 de nuestra era, se ha dicho recientemente de este autor que fue el mayor genio de su tiempo. Pero no fue probablemente ante todo filósofo o metafísico, sino más bien médico. Fue autor de un importante y monumental *Canon de la medicina*, traducido al latín en el siglo XII y que se convirtió en la obra de referencia de toda la medicina medieval y de bastante tiempo después (fue, por ejemplo, el primero en describir la meningitis). Incluso en su «metafísica» —el término que emplea es, en árabe, *ilm al-ilahiya*, que se traducirá en latín por *scientia divina*, mientras que el término de *metaphysica* no aparecerá hasta el siglo XII con Jacobo de Venecia— Avicena sigue siendo médico. La ciencia divina ofrece también, para Avicena, una terapéutica: mientras que la medicina busca curar el cuerpo, la *ilm al-ilahiya* se considera una medicina del espíritu. La metafísica de Avicena se encuentra, por lo demás, al final de una obra monumental titulada *Kitabh al-Sifa'* (1027), o «Libro de la curación». Especie de enciclopedia de unas cinco mil páginas, lo que la constituye probablemente en la obra más colosal de toda la historia de la filosofía, el libro se divide en cuatro grandes secciones subdivididas a su vez en varios libros:

Lógica (nueve libros);

Física (ocho libros),

Matemáticas (geometría, aritmética, música y astronomía);

«Metafísica» (diez libros).

Existen dos versiones de la metafísica de Avicena, una se encuentra en el *Kitáb al-Nayat*, o «Libro de la salud», que data de la misma época y es un resumen del *Kitabh al-Sifa'*, mientras que la otra forma parte del «Libro de la ciencia» o *Danés Nameb*, redactado en persa. Pero la metafísica de Avicena se dio a conocer en Occidente sobre todo a través del *Kitab al-Sifa'*. La obra fue traducida al latín en Toledo en el siglo XII por Domingo Gundisalvo (Gundissalinus), archidiacono de Segovia que ejerció en Toledo entre 1130 y 1180. En Occidente, la obra de Avicena si-conoció incluso antes que la Metafísica de Aristóteles, «porque las traducciones de Toledo se interesaron más por la filosofía árabe-musulmana y judía que por el *corpus aristotelicum*», de modo que la «entrada de Aristóteles estuvo [...] preparada y luego acompañada por la de los peripatéticos árabes», es decir,

por Avicena y Averroes.

En un relato autobiográfico que puede verse en la biografía escrita por su discípulo Zawajani, Avicena narra que él habría leído y releído hasta cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles, al punto de sabérsela de memoria, pero que no llegó a comprenderla... Sólo cuando se encontró por azar con el comentario de al-Farabi (870-950) —porque un comerciante del bazar había insistido en que se lo comprara en una rebaja—, comprendió Avicena de repente el significado de la metafísica de Aristóteles. Pero la anécdota no revela en todo caso en qué consistió esta iluminación que le habría clarificado toda la *Metafísica*; sólo dice que, acto seguido, Avicena comenzó a dar abundantes limosnas a los pobres (¡como si la metafísica fuera un modelo de caridad!). Zawajani relata, sin embargo, cómo Avicena se decidió a escribir su *Metafísica del Sifa'*. Presionado por su discípulo para que escribiera un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, al fin entendida, Avicena le habría respondido que se encontraba demasiado ocupado para hacerlo, pero que estaba sin embargo dispuesto a ofrecer una exposición personal en la que mantendría los aspectos de la doctrina de Aristóteles que él consideraba de valor.

Decisión feliz, porque nos deparó una metafísica profundamente original, que se inspira ciertamente en Aristóteles y al-Farabi, pero también en el neoplatonismo, lo cual no ha de sorprender demasiado, porque la obra de Aristóteles era por aquel entonces vista a través del prisma de un cierto neoplatonismo.

Aunque Avicena mismo se remite sobre todo al Estagirita, defiende, efectivamente, la idea de una emanación eterna de nuestro mundo a partir de un ser necesario, pero también la idea según la cual la primera emanación del primer principio es una Inteligencia que existe separada, ideas ambas que no son quizá muy aristotélicas, ni tampoco demasiado coránicas, como los críticos árabes de Avicena se encargarán de señalar le, comenzando por al-Gazzali. Averroes impugnará, por su parte, la lectura aviceniana de Aristóteles.

La metafísica, tal como la concibe Avicena, pretende ser ante todo una explicación racional del conjunto de lo real. Si, en su caso, lo que más ha suscitado las más vivas polémicas son sobre todo sus atrevidas reflexiones sobre la emanación de todas las cosas a partir del ser necesario, sobre la eternidad del mundo y la negación de un conocimiento de lo individual por parte de Dios, sus reflexiones sobre el objeto de la metafísica son, sobre todo, lo que ha hecho que su obra entre como capítulo aparte en la historia de la recepción de la metafísica de Aristóteles.

Es evidente, plantea Avicena, que toda ciencia posee su objeto propio. Una de dos: o este objeto proviene de nuestra acción o existe independientemente de nosotros. En el primer caso, estamos ante una ciencia práctica.; en el segundo, ante una ciencia teórica o especulativa. Avicena conocía tres ciencias prácticas (la ciencia de la administración de la ciudad, la de la economía y la del gobierno de sí mismo) y tres ciencias especulativas: la ciencia física, o inferior, la ciencia matemática, o intermedia, y, por último, la ciencia de lo que está más allá de la naturaleza, la ciencia «superior» (donde hay que reconocer las tres ciencias teoréticas del libro E de la *Metafísica*). Esta ciencia corresponde a la ciencia divina. Pero ¿en qué consiste exactamente su objeto propio?

Podríamos pensar con toda naturalidad que se trata de Dios, porque la noción misma de «ciencia divina» ya parece expresarlo. Pero no es así, responde Avicena, «porque el objeto de toda ciencia es algo cuya existencia ya es admitida en esa ciencia». Ahora bien, ¿puede presuponerse, sin más, la existencia de Dios en metafísica? Ciertamente no, porque una de las tareas de esta ciencia es demostrar dicha existencia. Podría pensarse que sería propio de otra ciencia demostrar esta existencia, que sería estudiada por la ciencia divina. Pero esto es imposible, y lo es por dos

razones. Por una parte, todas las demás ciencias o son prácticas o son la física o la matemática, las cuales no tienen por qué demostrar la existencia de Dios; por otra parte, si no se investiga esta existencia en metafísica, no puede hacerlo ninguna otra ciencia. Por consiguiente, aunque será necesario plantearse la cuestión de Dios en esta ciencia, no puede admitirse, por lo dicho, que Dios constituya su objeto propio y distintivo.

Avicena menciona otra posibilidad: su objeto podrían ser las causas primeras, según una concepción de la filosofía primera que depende de Aristóteles (Met., A). Ciertamente, también tendrá que tratarse de esas causas en la ciencia divina, pero tampoco ellas forman su objeto propio, por una razón análoga. Y es que la existencia de las causas primeras debe también ser demostrada en esta ciencia. Y no es menos evidente que no hay ninguna otra ciencia más indicada que la ciencia divina para tratar de esas causas supremas. Pero esas causas tampoco constituyen su objeto propio. La solución de Avicena consistirá en decir que el objeto propio de la Metafísica será el ser en cuanto ser, es decir, el ser que es común a todas las cosas que son. Avicena es también el primer pensador de la historia de la metafísica que impone esta solución. Llega a ella comparando el tema de la metafísica con el de las demás ciencias especulativas (1, 2). Cae de su peso que la física no estudia los objetos en cuanto son seres (o sustancias), sino en cuanto están sometidos al movimiento y al reposo, igualmente, las matemáticas se interesan por la medida y el número, por el ser, por tanto, cuyo accidente es «matemático». En esas dos ciencias, el ser se estudia en función de una cierta limitación, en cuanto depende de la materia (*materia*), del número (*numerus*) o de la medida (*mensura*). En ambos casos, el ser (*ens*) se presupone, pero no se lo estudia por sí mismo. Este ser será el objeto de la metafísica. Lo que ésta estudia es, pues, todo lo que tiene relación con este ser, sin ninguna especie de limitación o de condición. Lo que estudia es, por tanto, las categorías que son —dice Avicena— las especies del ser, es decir, la sustancia, la cantidad, la cualidad, que se afirman todas del ser en general, pero está claro que la categoría más universal debe ser la de «ser», que engloba todas las demás.

El tema por excelencia de la metafísica se puede establecer así, o si se prefiere seguir el latín, «estabilizar» (*stabilire*): el ser en cuanto ser, entendido como lo que es común a todas las cosas que son (1, 2, 12). En un pasaje también muy célebre, porque la idea la retomarán Tomás de Aquino, Duns Escoto y Heidegger, Avicena dirá que este ser es «lo primero que se imprime en el entendimiento». El ser designa aquí una intención o una disposición de nuestra mente que tiende a afirmar la existencia de alguna cosa: contempla la cosa no en cuanto es esto o aquello, sino en cuanto existente. Avicena distingue expresamente esta intención que concierne al ser o a la existencia (Avicena hablará también de la intención que apunta a la «cosa», *res*, en la terminología de al-Farábi) de la que remite a la *quididad* o la naturaleza de la cosa. Y esto no es banal, porque Avicena aparece de este modo como el gran responsable de la distinción entre la esencia y la existencia, o el ser, tal como se impondrá en el Occidente latino en el siglo XIII.

Avicena da un giro famoso a esta distinción sosteniendo que la existencia puede ser considerada como un accidente de la esencia, o algo que adviene a la esencia cuando es puesta como existente (o ser). Este es el concepto de ser que constituirá el objeto por excelencia de la metafísica.

¿Qué puede decirse de la existencia considerada desde tanta generalidad? De entrada, y por razones que luego veremos, Avicena privilegia la consideración de lo necesario. Según él, necesario significa una afirmación cierta de la existencia. Avicena sigue, una vez más, la enseñanza de los *Analíticos segundos* de Aristóteles: lo necesario es lo más digno de ser pensado. Ese privilegio de la existencia necesaria lo llevará a afirmar a Dios como *ens necessarium*. Esta noción será la piedra angular de la primera prueba, propiamente aviceniana, de la existencia de Dios.

Podemos distinguir, propone Avicena, entre ser necesario y ser posible. El ser necesario es aquel

que carece de causa, mientras que el ser posible tiene causa. Aquí, la distinción entre esencia y existencia desempeña un papel determinante: mientras que el ser necesario posee en sí mismo el principio de su existencia (es «por sí», *a se*), el ser posible no es él mismo causa de su existencia. Para el ser posible la existencia es un accidente que se «añade» a la esencia: el ser posible tiene efectivamente necesidad de algo que lo haga existir en acto, y este algo no puede ser sino el ser necesario. Todo lo que es posible tiene necesidad de un agente para pasar a acto, es decir, de una causa que lo haga existir y lo mantenga en la existencia. Este ser que es la causa será a su vez, necesario o posible. Si se trata de un ser posible, debe haber sido también posible por un ser necesario. Por tanto, ha de existir necesariamente un ser necesario, del cual reciben su ser todas las cosas que son. En el ser necesario, precisa Avicena, ser y esencia son lo mismo, puesto que la esencia de este ser existe necesariamente.

El argumento de Avicena obliga, no obstante, a admitir la eternidad del mundo. En una sucesión temporal, cada una de las cosas podría estar causada por una causa que no fuera más que posible. Cabría remontarse siempre a una causa anterior, luego a la causa de esta causa y así sucesivamente hasta el infinito. Para Avicena, si se quiere admitir una causalidad estrictamente necesaria, hay que admitir una causa que exista al mismo tiempo que aquello que ella causa y cuya causa necesaria es. La idea de «creación», explica Avicena, no quiere decir que la existencia procedería de una decisión anterior en el tiempo («decisión» divina que, por lo demás, tendría la desgracia de introducir un elemento de multiplicidad en Dios), sino sólo que una cosa recibe o tiene esta existencia de un ser necesario. La creación denota, por consiguiente, una dependencia ontológica y no una sucesión temporal (doctrina que sin duda se enfrenta a la ortodoxia musulmana, aunque Avicena no parece molestarse por ello). Avicena propone dos argumentos para mostrar que sería fatal pensar que el Primer principio pudo haber precedido al mundo con una anterioridad temporal: 1) si se admite que Dios tenía el poder de crear antes de crear a la criatura, se admite que hubo un tiempo «antes» de la creación del mundo, poniendo así en Dios, antes de la creación del mundo, momentos y tiempos determinados, lo cual es impensable; 2) si se afirma que el Creador no podía comenzar la creación más que en el momento en que comenzó, se supone que el Creador, en un determinado momento, pasó de la impotencia a la potencia. Pero ¿qué necesidad pudo empujarle a ello?

Avicena concluye que Dios no puede haber precedido al mundo con anterioridad temporal. La creación hay que entenderla, más bien, a la manera de una emanación (*sudur*) de los seres a partir de su inteligencia, dando por supuesto que Dios no puede ser sino una inteligencia pura. Esta inteligencia se piensa a sí misma, y a través de ella, pero en un mismo acto, piensa la esencia de todas las cosas existentes. Avicena insiste en decir que Dios no conoce las cosas más que de un modo universal, a partir de su esencia. Su conocimiento no puede, en efecto, depender de cosas particulares o individuales, porque Dios sería entonces afectado por lo existente fuera de él, lo cual introduciría elementos de pasividad en él. Como es principio del ser, Dios sólo piensa las esencias de las que es principio y que sólo conoce de un modo universal. Tesis importante que será objeto de ásperos debates durante la Edad Media.

Avicena quiere descartar del Primer principio necesario, que es Uno, toda idea de multiplicidad. Su conocimiento de las esencias se efectúa en un solo acto, insiste: «Entiende las cosas de una sola vez sin multiplicarse por ello en su sustancia o sin necesidad de que ellas se formen en la realidad de su esencia por sus formas, sino que las formas fluyen de él pensadas». Las esencias existen porque son pensadas. El mundo fluye, pues, de esta inteligencia de sí mismo que es el Primer principio necesario. A fin de pensar esta compleja procesión de seres a partir del Uno, Avicena apela a la doctrina neoplatónica de las hipóstasis. Porque es uno, el Primer principio necesario sólo puede engendrar lo uno, según un principio plotiniano (*ex uno nihil fit nisi unum*). La Primera

Inteligencia constituirá también en Avicena la primera emanación (o hipóstasis) del Uno, la cual engendra a su vez otra inteligencia y luego otra. En cada inteligencia se sostendrá una esfera celeste (Avicena admitirá en total una decena de inteligencias, existentes por separado). Estratificación extraordinariamente compleja que recupera la tesis neoplatónica según la cual el mundo se engendra a partir de una autoemanación de la Inteligencia divina.

La aportación de Avicena a la metafísica es múltiple y determinante. Reside: 1) en la «estabilización» del objeto de la metafísica (el ser en cuanto ser —determinación que se convertirá en canónica, pese a que será impugnada por Averroes, sobre todo); 2) en la tesis, recuperada por Tomás de Aquino y por Heidegger, según la cual el ser es la primera determinación que se impone a nuestra inteligencia; 3) en la distinción entre esencia y existencia (o ser), harto desconocida para los griegos, pero sobre la cual reposará toda la metafísica posterior, tanto del Medioevo como de la época moderna; 4) en la afirmación de Dios como ser necesario, en quien ser y esencia están necesariamente unidos; y, por último, 5) en la idea de que el mundo (de las esencias) procede de Dios, que se piensa a sí mismo, pero que no conoce a los seres particulares.

### LA CRÍTICA DE AVICENA POR AVERROES

Si Avicena fue ante todo médico, Averroes o Ibn Rusd (1126-1198), nacido en Córdoba, fue sobre todo un jurista, como lo atestigua su *Discurso decisivo*, sobre los conflictos y el acuerdo posible entre la religión y el saber filosófico (donde Averroes da casi siempre la razón a la filosofía). Averroes se opuso a diversas cuestiones de la metafísica de Avicena. En primer lugar, impugnó su concepción del objeto de la metafísica, que favorecía y era, de hecho, la primera en favorecer la lectura ontológica del «ser en cuanto ser». Averroes vuelve más bien a la interpretación de los comentaristas griegos de Aristóteles, que hacían de Dios o de las sustancias separadas (de la materia) el objeto por excelencia de la metafísica o de la *scientia divina*. Hemos mencionado que Avicena había recurrido a la autoridad de los *Analíticos segundos* para hacer valer que no incumbe a una ciencia demostrar la existencia de su propio objeto. Averroes se apoya igualmente en ese texto de Aristóteles, pero según él, si la metafísica no tiene que demostrar la existencia del primer motor, se debe a que esto toca hacerlo a la *física*. La existencia de Dios, por otra parte, no puede demostrarse más que por el movimiento que se observa en la naturaleza (lo que llevará a Averroes a criticar la prueba aviceniana del primer principio necesario). Tocia la metafísica daría así por supuesta la prueba física de la existencia del primer motor (o por el movimiento, la cual será, por lo demás, la primera vía de Tomás de Aquino), tal como lo atestigua ya la *Física* de Aristóteles, puesto que su último libro concluye con esa prueba de la existencia de Dios. Si también en la *Metafísica* encontramos pruebas de la existencia del primer motor, es porque el metafísico toma en este caso préstamos del trabajo propio del físico. Únicamente en la naturaleza, y más en particular en el movimiento eterno de traslación, se reconoce la huella de un ser superior, cuya consideración corresponde propiamente a una ciencia más noble, la *Metafísica*. Pero, igual que en Avicena, la creación del mundo se efectúa desde toda la eternidad, en caso contrario debería admitirse un tiempo en que Dios no habría sido creador, así como una causa que le hubiera obligado a actuar en un momento determinado.

Esta prueba física de la existencia de Dios —admitida como la única posible— tenía a su favor que se apoyaba en los textos de Aristóteles, del cual Averroes será reconocido como el más fiel *commentator* (tal será, además, el sobrenombre que le dará toda la Edad Media latina). Pero el pensamiento de Avicena, posiblemente más original y más sistemático en el plano metafísico, continuó ejerciendo una profunda fascinación porque se apoyaba en una consideración universal del ser y en la idea que era ésta la consideración del ser que debía conducir a la esencia del primer

principio, pensado como ser puro en el que ser y esencia son lo mismo. Puede observarse esto en Tomás de Aquino y, de una manera más particular, en su determinación del objeto propio de la metafísica.

### EL OBJETO DE LA METAFÍSICA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

A pesar de su intimidante reputación, no puede decirse de Tomás de Aquino que haya sido un gran aficionado a la metafísica o hasta a la filosofía. Él diría de sí mismo que ante todo fue un teólogo. Su obra capital es precisamente una *Summa theologiae* (1274, o más correctamente, *Summa de theologia*), donde están expuestas, dentro de lo que iba a convertirse en una de las principales obras doctrinales de la cristiandad, las verdades esenciales de la fe. Esas verdades constituyen lo que Tomás llama en la *Suma* la *sacra doctrina* (siempre identificada con la *theologia*). Ahora bien, esta doctrina sagrada, la distingue Tomás expresamente de las «ciencias filosóficas», que son, como en Avicena, tanto especulativas como prácticas. Según Tomás, la *sacra doctrina* es a la vez especulativa y práctica. Sin embargo, sus principios no le vienen de ninguna otra ciencia, sino inmediatamente de Dios, por revelación, siendo las demás ciencias como sus sirvientes, *ancillae*, en cuanto ayudan a conducir el entendimiento «el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña».

Otra gran obra doctrinal capital de santo Tomás es su *Suma contra los gentiles*. Se trata, evidentemente, también de una obra teológica, apologética incluso. Pero Tomás, atento al estado de la ciencia de su tiempo y, por lo mismo, atraído por la superioridad de la filosofía árabe, y por consiguiente también por la de Aristóteles, se afana por mostrar cómo las verdades de la fe pueden armonizar con lo que la razón natural puede conocer cuando reflexiona sobre el ser y sus principios. Llevado de este espíritu, se aficionó a las obras de Aristóteles, del *philosophus*, de quien fue, igual que su maestro Alberto Magno, un gran comentador. De entre los textos de Tomás sobre la metafísica, bastante escasos por lo demás, no resulta contraindicado partir del brevísimo prólogo que se encuentra al comienzo de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. No es quizás ese texto el más conocido del Doctor Angélico, por más que haya sido comentado a menudo unos decenios después, pero ocupa un lugar excelente en su *Corpus* porque introduce a la lectura que él hace de Aristóteles. Sobre todo tiene el gran mérito de distinguir los diferentes sentidos de lo que plantean los libros de la *Metafísica*.

Según Tomás, la ciencia que haga de ama y señora de las demás ciencias es la que merecerá el nombre de sabiduría (*sapientia*). Y, ¿cuál es esta ciencia? Se tratará, ciertamente, de la más intelectual de todas, si ha de ser verdad que todas las ciencias dependen de una actividad del entendimiento. La ciencia que gobernará todas las demás será, pues, aquella que tratará de los objetos más inteligibles (*maxime intelligibilia*), siguiendo lo que Aristóteles afirma en el capítulo II (982 b 1) de su *Metafísica*. ¿Cuáles son esos *maxime intelligibilia*? Tomás, como buen aristotélico, distingue tres sentidos de esta fórmula, a los que corresponderán tres significados de la ciencia reguladora:

1) Desde el punto de vista de nuestro conocimiento,

Las cosas a partir de las cuales el entendimiento adquiere la certeza son, al parecer, más inteligibles. Y como la certeza de la ciencia se adquiere por el entendimiento a partir de las causas, el conocimiento de las causas habrá de considerarse el más intelectual. Es, pues, la ciencia que estudia las primeras causas la que aparece en el punto más elevado como ciencia reguladora.

Para nosotros, el conocimiento de las causas es lo que asegura la más perfecta inteligibilidad de las

cosas. La primera acepción de lo máximamente inteligible, candidato al título de sabiduría, será, pues, el cono cimiento de las primeras causas (*quae primas causas considerat*), como dirá el primer libro de la *Metafísica*.

2) Pero lo inteligible puede concebirse comparando el entendimiento con los sentidos. Lo que distingue al entendimiento es precisamente su capacidad de aprehender el universal (*quod universalia comprehendit*), mientras que los sentidos se limitan siempre a lo particular. La ciencia más inteligible será entonces la que tratará de los principios más universales (*principia maxime universalia*). ¿Cuáles son esos principios más universales? Tomás responde, siguiendo a Avicena, pero sin nombrarlo en esta ocasión: el ser y todo cuanto le acompaña, la unidad y la pluralidad, la potencia y el acto (*quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*). Es interesante ver cómo Tomás funda la universalidad de esta investigación sobre el ser. Esos principios universales, observa, no pueden ser tratados por ninguna de las ciencias particulares, porque todas ellas se refieren a determinados géneros (como decía ya Avicena). Sólo la ciencia del ser permite dar cuenta de los principios universales que serán comunes a todas las demás ciencias y que, además, las precederán. Serán, pues, tratados por una ciencia propia, que, siendo universal, podrá ejercer de ama y señora de todas las otras.

3) La tercera forma de concebir lo que hay de más inteligible es separar este inteligible de todo lo que depende de la materia. Las cosas más inteligibles serán entonces las que están más separadas de la materia sensible (como lo estaban las ideas para Platón o el primer motor de Aristóteles). El objeto inteligible de esta ciencia será, en consecuencia, Dios y los inteligibles separados de lo sensible.

Tomás dará tres adecuados nombres a cada una de esas disciplinas que tratan de lo que hay de más inteligible:

1) la ciencia que se interesa por las primeras causas se llamará filosofía primera (*prima philosophia*);

2) la que trata del ser y de los atributos que lo acompañan será la metafísica (*metaphysica*), y en esto sigue Tomás a Avicena;

3) aquella, en fin, que estudia las sustancias separadas de la materia será la ciencia divina o teología (*scientia divina sive teologia*), lo cual corresponde a la lectura que hace de la *Metafísica* Averroes.

¿Nos encontramos entonces en presencia de una sabiduría que nos habla de tres objetos diferentes? No, responde diplomáticamente Tomás, que aquí se expresa como comentador de Aristóteles (es decir, que no tiene intención de imponer su concepción de la ciencia sagrada), se trata más bien de una triple consideración, hecha no obstante desde una ciencia única. Está claro que las sustancias separadas de la materia encierran también las causas primeras y más elevadas del ser. Hay, pues, unidad de fondo entre la filosofía primera (1) y la teología (3).

En un pasaje bastante más denso, Tomás intentará hacer depender esta investigación teológica de la metafísica, cuyo objeto más propio es el ser en cuanto ser: a una sola y misma ciencia, recuerda, incumbe estudiar las causas de un género y el género mismo. Como acabamos de ver, la teología y la filosofía primera se sitúan de alguna manera al nivel de la causa, sólo la metafísica comprende a la vez la causa y lo causado, el ser en su conjunto. El objeto propio y único de la metafísica es el ser en cuanto ser, pero éste remite de por sí a su causa divina. La ciencia rectora será, pues, la metafísica porque se presenta de esta forma como más comprensiva. Puede uno sorprenderse porque Tomás no reconozca ese título a la teología, pero aquí es el comentador de Aristóteles

quien habla y quien sabe perfectamente que Aristóteles no podía tener idea alguna de la teología revelada, la cual constituye el verdadero fundamento de la *sacra doctrina* y cuyos principios quedarán expuestos en las Sumas. Tomás nunca califica de metafísica esta doctrina sagrada. Hay para ello una razón de fondo. Aunque es verdad que la consideración del ser en su conjunto nos reconduce a una fuente primera del ser, esta fuente del ser es tal que no podemos comprenderla porque sobrepasa nuestras capacidades de intelección, dice Tomás. En ese sentido, no hay, para Tomás, conocimiento metafísico de la esencia de Dios, es decir, un conocimiento que pueda extraerse de la consideración del ser. Todo conocimiento de Dios ha de apoyarse únicamente en la revelación: en ella se funda la *teología* o la *sacra doctrina*. Como claramente demuestra Boulnois, la consideración (metafísica) del ser se detiene allí donde comienza la consideración de Dios, que incumbe propiamente a la *sacra doctrina*. Esto es, por otra parte, lo que lleva a Boulnois a sostener que no puede hablarse de una constitución onto-teológica, sino, a lo sumo, de una «yuxtaposición» de la ontología (= *metaphysica*) y de la teología en santo Tomás.

Ésta es también la razón por la que Tomás se muestra tan crítico frente a la prueba «ontológica» de Anselmo. La crítica severamente y justo antes de que él mismo presente las cinco vías que llevan a afirmar la existencia de Dios, objeto de la *sacra doctrina*. Según Anselmo, tal como lo lee Tomás, la existencia de Dios sería evidente por sí misma porque emanaría de la noción de un ser tal que no es posible pensar otro mayor (*significatur enim hoc nomine id quo majus cogitan non potest*). Tomás dirige dos objeciones a Anselmo: 1) Por un lado, hay evidencias y evidencias: podemos, en efecto, distinguir entre una cosa que es evidente en sí misma, sin que lo sea para nosotros y una cosa que es evidente en sí misma y que también lo es para nosotros, a) Una proposición es evidente explica Tomás, cuando el predicado está incluido en el sujeto; por ejemplo, cuando se dice que el hombre es un animal, b) Pero puede suceder que alguien ignore la naturaleza del predicado o del sujeto. Entonces, la proposición puede muy bien ser evidente en sí misma (ejemplo de Tomás: «Lo incorpóreo no ocupa lugar») pero no lo es para todos. ¿Quién, en efecto, puede pretender conocer el sujeto que es Dios? Así, la proposición «Dios existe», por más evidente que sea en sí misma, no lo es necesariamente para nosotros ni, *a fortiori* para aquellos que impugnan la existencia de Dios.

El segundo momento de la respuesta (ST, I, q. 2, art. 1) consiste en recordar, siguiendo a Gaunilón, que Anselmo partía quizá de una noción que únicamente está en nuestra mente. Incluso estando de acuerdo con Anselmo en que Dios es tal que no es posible concebir nada mayor, podría ser que no hablásemos entonces más que de una aprehensión de nuestra mente. Pero ¿quiénes somos nosotros para pretender conocer lo que Dios es? ¿Puede, entonces, proceder de nuestro concepto la existencia de Dios? Sólo podemos admitir la existencia de Dios si este ser existe también en la realidad, pero esto es precisamente lo que niegan aquellos que dicen que Dios no existe. Por tanto, concluye Tomás, la existencia de Dios no es evidente por sí misma, y no puede demostrarse más que por los efectos de Dios (lo cual coincide de algún modo con la tesis de Averroes).

### ¿EXISTE DIOS? CINCO VÍAS

La cuestión de la existencia de Dios será absolutamente la primera tratada por Tomás de Aquino en la Suma de teología, después de la pregunta obligada sobre el objeto de la *sacra doctrina* (diferenciada de las ciencias filosóficas y, por tanto, de la metafísica). Tomás de Aquino distingue entonces cinco vías capaces de establecer la existencia de Dios, potencialmente identificadas con la herencia del tomismo, pese a que son, en realidad, un condensado de pruebas anteriores a Tomás. Las encontramos en el artículo 3 de la cuestión 2: «Si Dios existe». Como hace siempre, Tomás utiliza también aquí el estilo didáctico de la *disputatio*: después de dejar constancia de las

«dificultades» que la cuestión suscita, contra las cuales (*sed contra*) invoca un testimonio de autoridad, propone en una *conclusio* su propia doctrina, tras la cual responde, punto por punto, a las objeciones suscitadas al comienzo de la discusión. Caricaturizado a menudo, este método escolástico de discutir, que prolonga la herencia dialéctica de Platón, no es posiblemente la manera más débil de desarrollar el espíritu crítico.

¿Cuáles son, pues, las dificultades que plantea la existencia de Dios? Tomás subraya dos, que continúan siendo del todo actuales. Primero está el problema del mal: y es que generalmente entendemos por Dios la bondad infinita. Si Dios existiera, no habría mal en el mundo. En segundo lugar, ¿tenemos verdaderamente necesidad de esta hipótesis? ¿No podemos explicar los fenómenos del mundo con ayuda de principios independientes de Dios?, pues «las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios».

*Sed contra*, Tomás evoca ese pasaje, tomado de Éxodo 3, 14: «Yo soy el que soy». Habría podido ciertamente escoger otros textos de la Escritura para afirmar la existencia de Dios, pero su elección no tiene nada de inocente. En efecto, la fórmula del Éxodo (un hápax en los textos bíblicos) no se contenta con decir que Dios existe, cosa que sería bastante trivial en un texto de la Sagrada Escritura, sino que afirma ¡que es el que es! A pesar de la distancia deferente que siempre ha adoptado, en las exposiciones de la *sacra doctrina*, respecto del conocimiento metafísico, que nada sabe de la revelación, Tomás habla conscientemente de Dios como del ser puro (*esse tantum*) o del *esse ipsum*, «el ser mismo». Lo que Tomás quiere decir con ello es que «todo otro ser que no sea Dios [...] se compone necesariamente de "lo que es" y de su acto de existir (*esse*)». Ahora bien, en Dios, ambas cosas se confunden (doctrina que era también la de Avicena): en Dios, y sólo en Dios, el ser y la esencia son idénticos. A veces se ha hablado de existencia para describir este acto de ser (*actus essendi*), pero Gilson tiene razón en recordar que el término *existentia* no pertenecía verdaderamente al lenguaje de santo Tomás. En el caso de Dios, incluso induciría un cierto contrasentido, porque *existere* quiere sobre todo decir en latín «estar (*sistere*) en el exterior (*ex*) de», en el sentido de «salir de». Aquello que «es» de esta manera «brota» (*ex*) de una causa. Podemos fácilmente representarnos el ser de todas las esencias o de todos los entes que son con esta existencia mencionada, que «ex-siste» a partir de Dios, el cual es, a su vez, el ser que subsiste por sí mismo (*ipsum esse subsistens*). De Dios no diremos, evidentemente, que «existe», es decir, que deriva de una causa. Dios no «existe» para santo Tomás, «sub-siste», sólo es ser, ser puro, nada más que ser, el ser puro que subsiste por sí, el *ipsum esse per se subsistens*. Cinco vías nos llevan hasta él en la *Summa de theologia*:

1) La prueba por el movimiento recupera, simplificándola un poco (la prueba de la *Suma contra los gentiles* será también más compleja) la prueba de la Física de Aristóteles a favor de un primer motor, prueba que Averroes había actualizado. El movimiento, para Tomás lo mismo que para Aristóteles, no designa solamente el movimiento espacial en el sentido en que nosotros lo entendemos, es decir, el movimiento que va del punto A al punto B. El crecimiento de una planta, la alteración cualitativa, el aumento, la generación o la destrucción son también «movimiento» para Aristóteles o Tomás. Pero lo que se mueve es siempre movido por otra cosa, recuerda Tomás. En la terminología de Aristóteles, lo que es movido está siempre en potencia en relación con lo que mueve en acto, en el sentido en que lo movido tiene o recibe su movimiento de un ser en acto (el ejemplo de Tomás es el siguiente: «El fuego calienta en acto la madera que antes estaba caliente en potencia»). Ahora bien, una cosa no puede ser a la vez moviente y movida, es decir, potencia y acto a un mismo tiempo. Si una cosa se mueve, es porque es movida por otra (*oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri*). No es posible proceder de este modo hasta el infinito (*non est procedere in infinitum*): de ahí la necesidad de admitir un primer motor que, a su vez, no

esté movido por ningún otro.

La prueba por la causa eficiente (que será la tercera en la *Suma contra los gentiles*) dice Tomás tomarla del libro II de la *Metafísica* de Aristóteles (994 a 1-19). Se parece bastante a la primera, que partía del movimiento, pero el acento recae aquí en la noción de efecto. Se comprueba, dice Tomás, que hay un cierto orden en el encadenamiento de las causas eficientes: A es causa de B, que es causa de C, etc. Pero en una serie así, hay dos cosas imposibles: 1) que una cosa sea causa de sí misma (aunque esto será bien pronto posible para Descartes, quien entenderá a Dios como causa sui); 2) también es imposible remontarse al infinito en la serie de causas eficientes. El argumento de Tomás consiste en decir que, si no hubiera una causa primera, tampoco habría causas intermedias ni causas últimas: la serie de causas B, C, D, etc. sólo tiene sentido si hay una primera causa que ponga toda la serie en movimiento; en caso contrario, no llegaríamos jamás a las intermedias. En efecto (y la expresión es la adecuada), si se suprime la causa, se suprime igualmente el efecto. Conclusión: si se remonta al infinito en el orden de causas, se suprime finalmente la serie en sí misma, porque sin causa primera no habrá tampoco causas intermedias ni causas últimas. Es, pues, necesario suponer alguna causa eficiente primera.

La tercera vía que procede de lo posible y de lo necesario reemprende las grandes líneas de la prueba de Avicena, prueba que ya no formará parte de las cinco vías de la *Suma contra los gentiles* (I, cap. 15, donde se convertirá más bien en una prueba de la eternidad de Dios). Hay en las cosas lo posible, es decir, hay cosas que pueden ser y no ser. Pero es imposible que todo sea de esta naturaleza, valora Tomás. El argumento de Avicena decía así: el ser posible o contingente debe estar causado por un ser que lo haya hecho pasar a la existencia. Ahora bien, si a causa puede ser, a su vez, o bien posible o bien necesaria. Si es posible, debe haber sido hecha posible por una causa necesaria, en caso contrario no podría haber sido.

En Tomás, la tercera vía toma una forma algo diferente: aquello que puede no ser, alguna vez no es (*quia quod possibile est non esse, quandoque non est*). Entonces, si todo puede no ser, quiere decir que en un determinado momento habrá habido el *nihil*, la nada. No obstante, si hubiera sido así, sostiene Tomás, entonces nada habría en la actualidad, porque de la nada no puede salir nunca nada. Ahora bien, es claro que esto es falso y que el ser debe surgir de alguna parte. Surge o bien de lo posible o bien de lo necesario. Si surge de lo posible, se sigue la misma aporía: no habría habido nada. Por tanto, el ser sólo puede brotar de un ser necesario, único. Hay que afirmar, pues, un ser necesario de por sí que no tenga causa alguna de su necesidad (*aliquid quod est per se necessarium, non habet causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis*).

La cuarta vía es la de los «grados» (de perfección) que hay en las cosas, en las que observamos que hay lo que es más o menos bueno, lo que es más o menos verdadero y lo que es más o menos noble. Ahora bien, si se dice que hay lo que es más y lo que es menos, es porque las cosas se ponen en relación con algo máximo. Tomás concluye: «Hay, pues, algo que es máximamente verdadero, máximamente bueno, máximamente noble, y, por consiguiente [!] máximamente ser» (*est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens*). Se dice a veces que se trata de la prueba más indefinida de Tomás. Es porque difícilmente reconocemos ahí una «prueba» de lo que sea (¿de que haya gente más o menos avara se sigue que existe el máximo de la avaricia?). Es también bastante difícil asignarla a algún autor en concreto. Tomás la atribuye, por su parte, a Aristóteles (*Met.*, 2, donde ya ha querido encontrar la idea de que los máxime *intelligibilia* debían formar el objeto de la metafísica). En realidad, la prueba se remonta a Platón, a la idea desarrollada en el Banquete y el Fedón, según la cual todas las cosas son lo que son porque participan de un cierto máximo, que es preciso admitir, si se puede hablar —y lo hacemos— de un más o un menos en las cosas. Si esta vía perturba un poco la

apologética cristiana se debe a que se trata menos de una prueba de la existencia de Dios que de una prueba de la existencia de un cierto máximo, de una cierta excelencia, que corresponde perfectamente a la idea platónica.

¡Podríamos, en efecto, ver en ella una prueba de la existencia de la Belleza en sí! Lejos de escandalizarnos, podemos ver ahí un testimonio del ascendiente que pudo ejercer el platonismo en el pensamiento de Tomás de Aquino.

5) La quinta prueba es la más clásica, la prueba por el gobierno de las cosas, *ex gubernatione rerum*. Se comprueba que las cosas privadas de inteligencia actúan sin embargo con miras a un fin. ¿Será por efecto del azar? No, dice Tomás, «lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha». «Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas a su fin, y a éste llamamos Dios.» Se trata de la prueba teleológica, que mantiene todavía hoy su fuerza de atracción para quien se esfuerce en contemplar la naturaleza, incluso desde la perspectiva del ateísmo.

### **LA IDEA DE UNA SCIENTIA TRANSCENDENS EN EL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO DE DUNS ESCOTO A SUÁREZ: EL ORIGEN DE LA ONTOLOGÍA**

En la tradición en la que el representante más ilustre es Etienne Gilson, se ha visto a menudo en el pensamiento de Tomás de Aquino la cumbre de la «metafísica» medieval. Aunque es cierto que Tomás afirma que Dios es acto puro (siguiendo Éxodo 3, 14), también es verdad que reconoce que sólo se puede hablar analógicamente de Dios, es decir, a partir del ser tal como lo conocemos, el de la criatura, que no es ciertamente el *ipsum esse subsistens*, sino que existe a partir de Dios. El ser de Dios permanece, sin embargo, totalmente desconocido para nosotros si no recurrimos a la ayuda de la Revelación. No se puede, por tanto, sostener —hablando con propiedad— que, en el Doctor Angélico, exista una auténtica metafísica, o un verdadero conocimiento metafísico del ser de Dios.

Las cosas van a cambiar en la generación siguiente, con Duns Escoto (c. 1265-1308), a quien el Medioevo dio el título de *doctor subtilis*.

En el prólogo a sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Duns Escoto reanuda la problemática, tan conocida ya, del objeto de la metafísica tal como la desarrollan Avicena y Averroes. Igual que Tomás de Aquino, el texto de referencia de Duns Escoto es el del capítulo II del primer libro de la Metafísica (982 b 1), donde Aristóteles habría sostenido que la ciencia primera trata de los primeros cognoscibles (*maxime scibilia*). La expresión «primeros cognoscibles» puede entenderse de dos maneras, razona el Doctor Sutil: 1) como si designara los primeros «en el sentido de que sin ellos o antes que ellos nada puede ser conocido»; lo que Escoto llama los *communissima*, las nociones más comunes, el ser en cuanto ser y todo lo que es secuela suya en cuanto tal (*ens inquantum ens, et quaecumque sequuntur ens inquantum ens*); 2) como si designara además los *certissima cognoscibilia*, los principios más ciertos, es decir (como en Tomás) los principios y las causas.

La originalidad de Escoto, aunque se inscribe ciertamente en la línea de Avicena, reside en su manera totalmente particular de entender los *communissima* y la ciencia universal a que remiten. El comentario de Juan-François Courtine subraya la razón:

En cuanto son comunes, los primeros cognoscibles son presupuestos para el conocimiento de cualquier otro objeto más «especial». Los *communissima* deben ser conocidos previamente, *a priori*. Por esta razón constituyen el tema expreso de una ciencia universal, cuya tarea es precisamente

conocer los «más comunes», aquellos que exceden la determinación de todas las ciencias particulares, las cuales a su vez los implican necesariamente. Esta ciencia universal investiga los trascendentales, y a esta ciencia llamamos metafísica.

Duns Escoto habla de una ciencia trascendente (*transcendens*), pero la posteridad tenderá a hablar más bien de una ciencia trascendental (*transcendentalis*). Esta ciencia se interesa por los «trascendentales», es decir, por las nociones más comunes (*communissima*) que «trascienden» todos los géneros y que son por ello comunes a todas las ciencias. La noción más universal es, claro está, la de ser, presupuesto en toda ciencia (de ahí sin duda el interés de Heidegger por el Doctor Sutil), pero estudiado —en su ausencia de determinación, que equivale a universalidad— por la primera de todas las ciencias, la *scientia transcendens*.

Esto lleva a Duns Escoto a sostener que habrá cuatro ciencias especulativas, no tres: además de la física, la matemática y la teología, que son ciencias especiales (*speciales*), habrá también, precediéndolas y fundándolas, otra *alia metaphysica*, «otra metafísica», una *scientia transcendens*, una ciencia de lo trascendente, es decir, del ser. Podríamos pensar que Duns Escoto toma aquí partido por Avicena y contra Averroes, pero las cosas son, en realidad, más complicadas, porque la intención de Escoto es reconciliar a los hermanos enemigos, afirmando que, aunque Dios no es el objeto o el tema principal de la metafísica, por lo menos es su perspectiva última, el fin, de modo que la ciencia «trascendente» tendrá como objeto el ser trascendente e infinito, que es Dios.

Pero, para que exista una ciencia —universal— del ser, es preciso disponer de un concepto unívoco de ser. ¿Ser o ente (*ens*) es un concepto unívoco? Sí, responde con fuerza Escoto, contradiciendo a Tomás de Aquino. Duns Escoto dice que, incluso cuando hablo de Dios, no me es posible no presuponer un concepto de ser unívoco, común a Dios y a la criatura:

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

El concepto de ser gozará a partir de ahí de una doble prioridad, «de comunidad y de virtualidad». Con ello quiere decir Escoto que el concepto de ser es no solamente común a todo lo que es, sino que además, encierra virtualmente a todos los demás que vienen a ser sus determinaciones (él dirá también *passiones*). Pero está claro que lo que Duns Escoto entiende por «ser» corresponde aquí a la esencia o a la quiddidad, sede del *ens*. El Doctor Sutil, a diferencia de Tomás, rechaza distinguir entre *esse* y esencia. Según Duns Escoto, «es simplemente falso decir que el ser sea otra cosa que la esencia» (*simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*). El Doctor Sutil se opone con ello a la idea de una distinción real entre la esencia y el ser (o la existencia). Una distinción real equivaldría a una distinción entre dos «cosas» diferentes, mientras que una distinción lógica (o nominal) depende únicamente del pensamiento. El ser para Duns Escoto no es más que la esencia, la esencia pensada como *natura communis*. Ahora bien, una naturaleza común existente no es sino una esencia actualmente realizada, que existe según el modo de una existencia efectiva, pero esta efectividad es en sí misma indiferente a la naturaleza común. La distinción entre esencia y existencia no es, pues, una diferencia real, sino una mera cuestión de «modo» (*modus*), con lo que la existencia deviene «una simple modalidad de la esencia» (de donde procede la expresión, usada en la actualidad, de «modo de ser»). Puede decirse que se restaura así con Duns Escoto el primado (aristotélico) de la esencia (o del *eidos*) sobre la existencia, primado escotista que se mantendrá, por lo demás, entre los grandes metafísicos de la

Edad Media tardía, Guillermo de Occam y Suárez. Resulta así que Duns Escoto es uno de los primeros pensadores del Occidente latino en haber sostenido que existe una ciencia, primera y universal, que trata del ser o de la entidad quiditativa, cuya univocidad afirma.

La idea escotista de una ciencia trascendente (*scientia transcendens*) del ser en cuanto ser definía el propósito universal de la metafísica, distinguiéndola de las *metaphysicae speciales*, y más particularmente de la teología, cuyo objeto es particular. Esto ha llevado a la distinción entre una *metaphysica generalis*, que trata del ser, y las metafísicas especiales que tratan, éstas, de objetos metafísicos, entendiendo por tales objetos separados de lo sensible. Iniciada por Duns Escoto, esta «división de trabajo» metafísico se impondrá cada vez más en la metafísica escolástica. El desenlace más evidente lo vemos en la obra del jesuita español Francisco Suárez (1548-1617). Aunque los términos, más bien canónicos, de *metaphysica generalis* y *specialis* no se encuentran tal cual en su obra, sorprende observar que Suárez, el *Doctor eximius* («eminente»), ha dispuesto su «sistema» de la metafísica, presentado en sus *Disputationes metaphysicae* (1597), en dos tomos: en el primero, se trata del ser en toda su amplitud (y del ser pensado según la esencia), pero en el segundo se trata de los objetos metafísicos particulares que pueden ser conocidos por nuestra razón, y en primer término figura Dios. La teología constituye así la primera parte de la metafísica especial. Pero hay otras, como la psicología, que trata también de un objeto metafísico bien distinto, el alma. Desde Suárez hasta el siglo XVIII, la división de las diferentes metafísicas especiales en lo que se ha llamado la escolástica tardía o la metafísica escolar (*Schulmetaphysik*), ha variado muchísimo según los autores. Para Goclenius, las tres partes especiales de la metafísica eran la teología, la angelografía y la psicología. Para otros, como Pererius (Benito Perer), la matemática debía ser considerada también una metafísica especial. Al final de la evolución iniciada por Suárez, encontramos en el pensador alemán Christian Wolff (1679-1754) el siguiente reparto entre las disciplinas de la metafísica escolar (división importante, que Kant que forma parte de la razón humana):

<i>Metaphysica. Generalis</i>	<i>Metaphysica specialis</i>
= <i>ontología o philosophia transcendentalis</i>	<i>Psychologia Cosmología Theologia</i>

En esta tradición, que se extiende de Duns Escoto a la escuela de Wolff, el objeto propio de la metafísica general es el ser (o el ente, *ens*) en cuanto ser (a veces, *res*). Esta metafísica general se entendió entonces siempre como una filosofía «trascendental», noción muy importante si se quiere entender el paso de la Edad Media a la Modernidad. La idea de una ciencia del ser y «de sus atributos esenciales» había sido evocada desde el libro IV de la Metafísica de Aristóteles, pero la Edad Media, y mucho antes que Suárez, había dado un contenido muy preciso a esta doctrina de los predicados esenciales del ser. Esos predicados del ser correspondían a lo que los medievales han llamado, con un término que había de tener un gran provenir, los «trascendentales» (a menudo llamados <-universales>), porque trascienden, igual que el ser, todos los géneros particulares. Por otro lado, todo el Medioevo tardío quedó traspasado por una disputa sobre los trascendentales. Trataba sobre todo de la cuestión de saber si esos trascendentales gozaban de una existencia real o sólo intelectual (nominal).

Los nominalistas, asociados al pensamiento de Guillermo de Occam (finales del siglo XIII-1350) y Juan Buridán (1300-c. 1358), sostenían que los trascendentales no eran más que abstracciones o nombres, y que sólo las cosas individuales existen realmente. Esta valoración de las existencias

individuales en detrimento de las esencias puede parecer nos muy moderna. Ahora bien, Occam la sostenía en nombre de la omnipotencia divina. La potencia absoluta de Dios parecía incompatible con un orden cosmológico de esencias que le fuera apremiante: Dios puede en todo momento cambiar el orden del ser y de las «naturalezas comunes» (Duns Escoto). Por esto sólo existen cosas individuales, siempre contingentes, que pueden ser conocidas gracias a la frágil ayuda de la experiencia. Se puede hablar, pues, en el caso del nominalismo, de un absolutismo teológico, al que la Modernidad quiso oponerse, aunque recuperando de otra manera su absolutismo, como sostiene un libro muy sugerente de Hans Blumenberg.

Los esencialistas (o «realistas», más o menos libremente identifica dos con Duns Escoto) sostenían que esos predicados procedían de alguna manera del ser mismo y que disfrutaban, en consecuencia, de una existencia más que nominal, o distinta de ella. Escoto hablaba aquí de las «naturalezas comunes». Como esos «realistas» afirmaban que los universales gozaban de una existencia independiente de los nombres, fácilmente se comprende que hayan sido a menudo llamados platónicos, mientras que los nominalistas, para quienes sólo existen los seres individuales, eran calificados de aristotélicos. Pero esto es simplificar demasiado: Alain De Libera ha distinguido no menos de ocho grandes opciones en el gran conflicto que opuso a nominalistas y realistas (según la realidad fuera la del ser mental, la de lo que está en la mente divina, o del ser sólo pensado por la inteligencia, etc.).

Importa mucho más ver que, al final de la Edad Media, y bajo la influencia de Duns Escoto y Suárez, la metafísica, entendida como filosofía trascendental, ha ido separándose poco a poco de la teología propiamente dicha, aunque el horizonte onto-teológico de la metafísica no haya sido puesto él mismo en cuestión. Pero la Modernidad radicalizará esta marginación de la teología iniciada en el Medioevo tardío. Importa también notar que en ese contexto escolástico es cuando aparece el neologismo ontología en el siglo XVII. Lo encontramos por vez primera en 1613, en Goclemus, donde funciona como un sinónimo natural de la *philosophia transcendentalis*, es decir, de la primera parte de la filosofía, aquella que considera el ser y sus propiedades universales.

Hoy día, la expresión «filosofía trascendental» se ha enriquecido con nuevas connotaciones, sobre todo en la estela del kantismo. Por filosofía trascendental se entiende, desde Kant, una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una cosa», condiciones que se encuentran generalmente en la constitución del sujeto que conoce (y, más recientemente, en su uso en el lenguaje, por el que se interesa la «pragmática trascendental»). En la medida en que el sujeto cognoscente, y hablante además, limita la condición de posibilidad del conocimiento de las cosas, toda filosofía que trate del sujeto como de la condición o del fundamento de la inteligibilidad de todas las cosas puede reivindicar el estatuto de una filosofía trascendental. Pero el sentido medieval de la filosofía trascendental continúa operando en secreto: la filosofía trascendental moderna tratará todavía de los predicados universales de lo que es, con la sola diferencia de que esos predicados dependerán menos del ser, o de Dios, que del sujeto que conoce y que piensa el ser. Una mutación de la filosofía trascendental o de la metafísica que se hará posible con René Descartes.