

Valentín FERNÁNDEZ POLANCO

Universidad Complutense de Madrid

vjfernán@ucm.es

N.º ORCID: 0000-0003-1097-2244

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399134

Article rebut: 09/11/2021

Article aprovat: 07/02/2022

## Resumen

---

A mediados del siglo XIX tuvo lugar en el pensamiento europeo lo que podríamos llamar el *giro materialista*. Si hasta entonces la historia de la filosofía se había desarrollado bajo el predominio de una actitud formalista, a partir de entonces se adentrará en la dirección del materialismo metafísico más estricto. Siguiendo las investigaciones de André de Muralt, este artículo rastrea la vinculación de ese *giro materialista* con la revolución doctrinal operada en la escolástica tardía con la obra de Duns Escoto.

**Palabras clave:** materialismo, distinción formal *ex natura rei*, filosofía contemporánea, subjetividad.

## The medieval roots of the contemporary subjectivity (a Muraltian study)

### Abstract

---

In the middle of 19th century took place in the European thought what we could name the *materialistic turn*. If until then the history of philosophy had developed itself under the predominance of a formalist attitude, since then it will go deep into the strictest metaphysical materialism. Following André de Muralt's investigations, this paper tracks the link between this *materialistic turn* and the doctrinal revolution occurred in the late scholastic thought with Duns Scotus' work.

**Key words:** materialism, formal distinction *ex natura rei*, contemporary philosophy, subjectivity.

## 1. El naturalismo antiguo y medieval<sup>1</sup>

Una de las principales contribuciones de André de Muralt a nuestra comprensión de la evolución del pensamiento occidental la constituye el haber señalado el papel determinante jugado por la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto en el desarrollo posterior de dicho pensamiento.<sup>1</sup> Tan grande es la importancia que Muralt le concede a esta herramienta analítica que, de aceptarse su diagnóstico, cabría discernir en la evolución histórica de la filosofía un antes y un después de tal distinción.<sup>2</sup> El pensamiento anterior a Duns Escoto se presentaría, desde esa perspectiva, como compartiendo, no obstante las enormes diferencias entre las doctrinas que lo integran, al menos un rasgo común: la presencia constante de un irreductible *naturalismo* en el seno de sus explicaciones teóricas. Por *naturalismo* debe entenderse aquí no solo el recurso al concepto de «naturaleza» como el principio metafísico que explica el dinamismo de lo real, sino también el empleo de un peculiar modo de pensar o de una lógica característica que permite a la inteligencia humana dar razón de ese dinamismo. Las doctrinas antiguas y sus continuadoras medievales contemplan todas ellas el mundo físico como dotado de una actividad viva que se deja aprehender racionalmente según una lógica peculiar. Ciertamente, fue Aristóteles quien asentó los cimientos del análisis metafísico de ese dinamismo y del análisis crítico de las herramientas discursivas capaces de expresarlo en el lenguaje humano.<sup>3</sup> Posteriormente, tanto el neoplatonismo pagano antiguo como su cristianización medieval iban a perpetuar esa visión de la naturaleza y la integrarían sin dificultad en su espiritualismo metafísico, pues incluso el mecanicismo griego se presenta, a diferencia del moderno, atemperado por ese cierto hillozoísmo que nunca dejó de acompañar a las doctrinas de los antiguos.

De este modo, la reflexión medieval cristiana desarrolló una notable variedad de concepciones teológicas caracterizadas todas ellas por articular diversamente, en distintas variantes de una misma matriz conceptual neoplatónica, la herencia recibida de la tradición antigua, integrada, como sabemos, por una combinación de elementos principalmente platónicos, aristotélicos y cínico-estoicos. La evolución del pensamiento

---

<sup>1</sup> A. DE MURALT, «La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I-II», *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 112, n.º 2-3, 1980, pp. 113-132 y 217-240.

<sup>2</sup> «L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale». A. DE MURALT, «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines», *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, 2.ª parte, 2.ª sección. París: PUF, 1998, p. 1399.

<sup>3</sup> A esta visión de la naturaleza como principio del dinamismo de lo real le corresponde, en las elaboraciones críticas antiguas y medievales que dan razón de su apropiación por parte de la inteligencia humana, el empleo de herramientas discursivo-analíticas proporcionadas, de tal modo que las diversas doctrinas que componen el conjunto del saber antiguo y medieval desarrollarán visiones conceptuales y del análisis causal muy distintas entre sí, pero que comparten todas ellas el denominador común de considerar los instrumentos lógicos y analíticos en relación con el objeto al que tratan de aprehender y analizar, lo que tiene como consecuencia que la realidad aprehendida o conocida se constituya en medida de la aprehensión o el conocimiento que la inteligencia humana tiene de ella.

cristiano en los siglos XI, XII y XIII permite apreciar el esfuerzo por integrar en construcciones teóricas coherentes el bagaje recibido de la antigüedad. Todas estas construcciones presentan por ello el inevitable sincretismo a que les aboca su respeto a las fuentes antiguas en su conjunto, dando lugar a síntesis conceptuales como las que concibieron Buenaventura, Alberto Magno o Tomás de Aquino. En estas grandes síntesis, y singularmente en la de Tomás de Aquino, es perceptible la pervivencia del naturalismo antiguo, integrado en la fe cristiana merced al concepto de *participación* como relación que vincula el mundo creado con su creador sobrenatural.<sup>4</sup> La articulación del binomio conceptual «natural-sobrenatural»<sup>5</sup> permitirá así a la teología medieval concebir la trascendencia de un modo que no violenta el dinamismo interno propio de la naturaleza, estableciendo un vínculo de continuidad entre ambas esferas mediante la noción de participación. El término «sobrenatural», en efecto, supone que se mantiene una relación de afinidad entre la naturaleza finita y su fuente infinita, por más que la distancia entre ellas sea efectivamente infinita. Desde esta perspectiva, la trascendencia, sin dejar de situarse absolutamente más allá de la naturaleza, no se piensa sin embargo como absolutamente exterior a ella —no se piensa como absolutamente ajena a la naturaleza—, sino más bien como la naturaleza misma *elevada al infinito*.

El hecho de que Tomás de Aquino haya recurrido a una prueba de tipo cosmológico para fundamentar el acceso racional a la divinidad es particularmente indicativo de este modo de pensar,<sup>6</sup> pues lo que la razón humana puede atisbar de la trascendencia son, desde esta perspectiva, únicamente aquellos rasgos susceptibles de ser determinados a partir de su obra creadora. La imagen que la inteligencia humana puede hacerse de Dios es, pues, únicamente una visión en filigrana obtenida a partir de la consideración del dinamismo del mundo. Y esa visión ofrecerá la imagen de una realidad trascendente a la naturaleza que la propia naturaleza nos invita a ver como motor, eficiente, necesaria, perfectísima y providente, en función de la perspectiva causal desde la que la consideremos. El análisis causal se nos presenta, pues, bajo esta luz, como el modo en

---

<sup>4</sup> André DE MURALT se ha ocupado de este concepto clave en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. París: Vrin, 1995. Sobre la importantísima noción de concurso, vinculada a la de participación, cfr. «Providence et liberté», *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 25, n.º 2, 1975, pp. 129-168.

<sup>5</sup> En TOMÁS DE AQUINO, el mundo creado se integra armónicamente en la visión de un Creador trascendente merced a ese binomio conceptual, de tal modo que el mundo creado, el mundo natural, posee un dinamismo propio conferido por su Creador y cuya descripción y funcionamiento ya llevaron a cabo los griegos, singularmente Aristóteles, con la sola ayuda de la razón natural. Lo cual no menoscaba su dependencia total respecto de su Creador sobrenatural, el cual, por su parte, se concibe como aquel primero del que la naturaleza misma participa, lo que exige pensarlo precisamente como «sobrenatural». Sobre la relación natural-sobrenatural, cfr. el estudio ya clásico de H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París: Aubier, 1946. Nosotros hemos abordado esta cuestión en «La elaboración de la noción de "estado de naturaleza pura" en el *Tractatus de gratia* de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 53, 2020, pp. 209-224.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Parte I, Cuestión 2, Art. 3. Madrid: BAC, 1988, pp. 110-113.

que la inteligencia filosófica escolástica inspirada en Aristóteles se representa el dinamismo vivo de la naturaleza como la unidad integral de las cinco perspectivas posibles bajo las que la inteligencia humana puede concebirlo.

Es, en efecto, sumamente significativo de la pervivencia del naturalismo antiguo –y del sincretismo característico de lo acompaña– el modo en que Tomás de Aquino elabora el acceso cosmológico a la divinidad conjugando simultáneamente las diversas modalidades de causalidad que ha recibido de la tradición: las cuatro causas naturales definidas por Aristóteles<sup>7</sup> y la causalidad ejemplar de origen platónico pero que Aristóteles no deja de integrar en su metafísica.<sup>8</sup> Así, la causalidad formal, que es la causalidad propia de los motores, le servirá al aquinatense para fundar en ella la primera de las vías, la que conduce a Dios como principio formal de toda actividad posible en tanto que motor absolutamente primero. La causalidad eficiente funda, por su parte, la segunda vía, que conduce a Dios como agente primero, esto es, como primer principio de toda acción. La causalidad material le sirve para edificar sobre ella la tercera vía, en la que la contingencia consustancial a la materia reclama como principio una sustancia necesaria. En la cuarta vía, la causalidad ejemplar propia de toda relación de participación reclama a Dios como modelo o arquetipo absolutamente primero. Y la causalidad final, por último, conduce a Dios en la quinta vía como principio racional del orden del mundo.

En la prueba cosmológica de Tomás de Aquino hay además un aspecto sumamente relevante que puede no apreciarse a primera vista, y es el modo en que las cinco modalidades de causalidad natural en ella distinguidas se articulan entre sí, de tal manera que la acción causal en el seno de la naturaleza es concebida allí como el efecto común de cinco causas totales que concurren recíprocamente en la producción de la actividad viva propia de la naturaleza.<sup>9</sup> Materia, forma, potencia, acto y modelo ejemplar son, cada uno de ellos, causa total de su efecto común, la vida natural, que es, por su parte, expresión y resultado del concurso recíproco e inseparable de todos ellos en su ejercicio conjunto. Esta concepción de la causalidad permite entonces representarse la actividad de la naturaleza como una acción total que es una por sí desde el punto de vista del ejercicio, por más que la inteligencia abstractiva humana pueda distinguir analíticamente la quiddidad propia de cada una de las modalidades causales implicadas en ese

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Física*, Libro II, cap. 3, 194 b 16-195 a 3. Madrid: Gredos, 1995, pp. 140-142.

<sup>8</sup> El origen platónico de la causalidad ejemplar no excluye que este tipo específico de causa, y con ella toda una metafísica de la participación, estén presentes en la concepción aristotélica de la causalidad, como atestigua el libro I de la *Metafísica*, aun cuando dicha concepción difiera sustancialmente de la platónica. Cfr. ARISTOTE, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*. Paris: Les Belles Lettres, 2020, Introduction, p. 61, n. 74, pp. 48 y ss. Cfr., asimismo, la obra ya citada de A. DE MURALT *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, especialmente pp. 103 y ss.

<sup>9</sup> Cfr. A. DE MURALT, «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste». *Dialectica*, n. 47, 1993, n. 2-3, pp. 123-124, así como ARISTOTE, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*, p. 48.

ejercicio conjunto.<sup>10</sup> Lo propio de este modo de considerar la acción causal es, por tanto, que permite concebir el dinamismo de la naturaleza como una actividad que tiene su principio y su fin en sí misma –sin perjuicio de su completa dependencia del concurso causal que como tal mantiene con su causa primera–.<sup>11</sup>

Puede comprenderse sin dificultad, tras cuanto acaba de exponerse, que la categoría metafísica fundamental capaz de dar razón del dinamismo vivo de la naturaleza sea la categoría de *relación*. Pues, en el seno de la naturaleza, aquellas formalidades metafísicas que la razón considera realmente distintas, aunque solo analíticamente separables, según la quiddidad, son, sin embargo, actualmente relativas y, por tanto, constitutivamente unas, según el ejercicio.<sup>12</sup> De hecho, la actividad viva de la naturaleza o, si se prefiere, la naturaleza misma entendida en términos aristotélicos como «principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente»,<sup>13</sup> muy bien podría definirse como *relación trascendental* –esto es, como relación recíprocamente constitutiva– de la materia y la forma desde el punto de vista de la realidad sustancial, de la potencia y el acto desde el punto de vista de la existencia actual, y de la quiddidad y el ejercicio desde el punto de vista de la unidad absoluta del ser. Lo propio del tipo de relación que la tradición escolástica denominará *trascendental*, y que hunde sus raíces en el naturalismo aristotélico, es, en efecto, la constitución recíproca de los relativos en el ejercicio común de la relación misma, de tal modo que no se trata en este caso de dos absolutos que de manera accidental mantengan una relación, sino de un tipo de relación en el que es la relación misma la que constituye a los relativos en el ejercicio recíproco de la participación de uno de ellos en el otro.<sup>14</sup>

La explicación racional de una situación semejante requiere, obviamente, el empleo de instrumentos analíticos capaces de producir una comprensión adecuada del objeto

---

<sup>10</sup> La clave de bóveda del pensamiento naturalista aristotélico es, en efecto, según André DE MURALT, la distinción entre la quiddidad y el ejercicio; cfr. *ibíd.*, p. 74.

<sup>11</sup> Como cabe suponer, para el pensamiento medieval tuvo extraordinaria importancia el esclarecimiento de la relación causal que la naturaleza mantiene con su creador sobrenatural, lo que llevó a la determinación de las diversas modalidades de concurso entre ambas; cfr. F. LEÓN FLORIDO y V. FERNÁNDEZ POLANCO, *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*. Madrid: Escolar y Mayo, 2017, pp. 26-27.

<sup>12</sup> Tal es el modo que tiene la metafísica aristotélica de explicar el dinamismo de la naturaleza, o, lo que es lo mismo, de evitar una explicación de la naturaleza que la condene al estatismo y a la pasividad. La teoría de las Ideas de Platón intentará lo mismo mediante el recurso a la dialéctica de los cinco géneros del *Sofista*, mientras Plotino, por su parte, no podrá evitar condenar la naturaleza a la pasividad ontológica al residenciar toda fuente de actividad en el Uno. Cfr. A. DE MURALT, «De la participation dans le *Sophiste* de Platon», *Studia philosophica*, 1957, pp. 101-120, así como *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, cap. II, pp. 57-76.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Física*, Libro II, cap. 1, 192 b 21-24, p. 129.

<sup>14</sup> Cfr. A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, pp. 110-119.

analizado –en este caso, la naturaleza– sin echar a perder, en su aprehensión intelectual por parte de la inteligencia, su virtualidad más genuina –en este caso su actividad viva–. Así, la tradición medieval cristiana iba a servirse del acervo de distinciones clásicas, fundamentalmente las aristotélicas, a la hora de fundamentar críticamente su análisis metafísico del mundo natural, y ello no solo considerando ese mundo en sí mismo, sino también considerándolo en su relación con su creador sobrenatural. La escolástica del siglo XIII retomará así las distinciones aristotélicas a fin de explicar la relación entre el mundo natural y su principio sobrenatural sin comprometer, por ello, ni la autonomía propia del dinamismo vivo de la naturaleza ni la entera dependencia de esta última respecto de su principio sobrenatural.

Explicar metafísicamente el dinamismo interno de la naturaleza tal como lo concibió la filosofía griega clásica y tal como lo explicitaría la filosofía medieval cristiana hasta el siglo XIV no es, pues, tarea sencilla. Requiere, en efecto, el empleo de herramientas lógicas y críticas de una cierta complejidad y una importante finura: una concepción de la causalidad que entienda que esta se dice *de muchas maneras* –material, formal, eficiente, final y ejemplar– y que entienda que todas ellas concurren de manera recíproca y total en la producción del efecto; una concepción de las categorías que subraye la importancia de la categoría de relación como elemento metafísico real, y que sea capaz de concebir, singularmente, el tipo de relación llamado *trascendental* como relación recíprocamente constitutiva según el ejercicio entre dos principios metafísicos quiditativamente diferentes; una concepción del análisis intelectual que permita articular, entre otras, la distinción real sin separación posible entre dos constitutivos metafísicos como la materia y la forma en el seno de la unidad sustancial o la distinción de razón racionante entre el alma y cada una de sus potencias en el seno de la unidad del viviente; una concepción de la abstracción, por último, que sea capaz de desarrollar una forma de universalidad lógica característica de los conceptos metafísicos que permita elaborar una metafísica diferenciada del conocimiento científico, aun cuando sea al precio de reconocer el carácter inevitablemente confuso del saber metafísico como frontera irrebasable del conocimiento humano.

Las grandes síntesis filosófico-teológicas del siglo XIII, y singularmente la de Tomás de Aquino, integran de este modo los distintos aspectos recién descritos en visiones de la realidad que concilian la plena autonomía del dinamismo vivo de la naturaleza, tal como la concibió la antigüedad clásica, con su total dependencia respecto del principio creador propio de la fe cristiana. Pero todas estas síntesis, y con ellas la visión clásica de la naturaleza que las animaba, iban a desaparecer –según André de Muralt– como consecuencia de la entrada en escena, a principios del siglo XIV, de las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*.

Tales distinciones imponen una estricta univocidad lógica en el análisis metafísico, cuyos conceptos adquieren entonces la precisión formal propia de su definición unívoca, pero pierden a cambio aquella relativa confusión propia de la universalidad analó-

gica que, en el caso de la noción de *causalidad*, como en el de cualquier otro concepto metafísico, permitía concebir al mismo tiempo la unidad en ejercicio de sus diversas modalidades y la irreductible especificidad de cada una de ellas. Al concebir las nociones metafísicas de manera unívoca, se vuelve, en efecto, imposible universalizar cualquier concepto desde la confusión de sus diversas perspectivas. Y ello, en lo que afecta a la noción metafísica más universal, el concepto de ser, impide su consideración desde la doble perspectiva de lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, obligando a pensar el ejercicio –cosa que hará toda la filosofía posterior a Duns Escoto– como un accidente de la quiddidad. A partir de este momento ya no será posible definir la naturaleza como relación recíprocamente constitutiva entre los diversos principios que la integran, pues, no pudiendo distinguir en el seno de la noción de «ser» la doble perspectiva de lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, ya no es posible conciliar la alteridad quidditativa de tales principios con su identidad en ejercicio.

Es, pues, toda una manera de pensar la realidad la que se modifica con la entrada en escena de las distinciones escotistas y de su raíz crítica, la univocidad lógica. La concepción metafísica de la realidad nunca volverá a ser la misma. La lógica de la universalidad analógica de los conceptos, la crítica de la inevitable confusión del conocimiento metafísico, la analítica de la relación recíprocamente constitutiva de los principios metafísicos, la cosmología de la naturaleza como principio dinámico de su propia actividad, la psicología de la unidad en ejercicio de las potencias vivas y de sus objetos respectivos, en una palabra, la cosmovisión entera del naturalismo antiguo se viene abajo bajo el efecto desintegrador de las distinciones escotistas. A partir de este momento será la lógica de la univocidad la que se imponga, dando lugar a una crítica de la idea clara y distinta, a una metafísica de la independencia absoluta de cada sustancia, a una cosmología de la naturaleza inerte, a una psicología mecanicista; en una palabra, a la concepción moderna –y su prolongación contemporánea– de la realidad.

En palabras de Muralt, es toda una *estructura de pensamiento* la que cambia y, con ella, la concepción entera de la realidad. Por un lado, tenemos la estructura de pensamiento aristotélica, esto es, la estructura de pensamiento propia del naturalismo antiguo; por otro, la estructura de pensamiento escotista, que es la estructura de pensamiento dominante desde el siglo XIV: la que rige la filosofía moderna, la filosofía contemporánea y la filosofía actual. Si la primera se caracteriza por emplear una inteligibilidad analógica y por lo que aquí hemos llamado su *naturalismo*, esto es, por una concepción del ser como realidad común según la cual todo tiene que ver con todo, la segunda se caracteriza por emplear una lógica de la univocidad en la que nada tiene que ver con nada y donde la diversidad real se explica de maneras tan variadas como las que atestiguan el desarrollo histórico de la filosofía moderna y contemporánea.

## 2. Las distinciones escotistas

Las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*, son las responsables de los análisis de la realidad que se llevarán a cabo en la Edad Moderna y Contemporánea, configurando así el panorama intelectual posterior a Duns Escoto con arreglo a una misma estructura de pensamiento.<sup>15</sup> Son ellas las que dan pie a una concepción de la realidad en la que nada tiene que ver con nada, en la que cada entidad, cada ser, cada sustancia, cada accidente, cada formalidad específica o genérica es absolutamente independiente de cualquier otra. En consecuencia, cualquier relación que se pueda establecer entre ellas será puramente extrínseca y accidental, y exigirá, en primer lugar, la mediación de una formalidad tercera que posibilite el contacto entre las que vayan a relacionarse, y, en segundo lugar, la intervención de una potencia extrínseca que actúe la relación entre instancias que, de suyo, carecen de intencionalidad alguna que las mueva a relacionarse.

La univocidad lógica que pone en práctica Duns Escoto le impide distinguir, en el seno de la noción del ser, como hemos dicho, lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio. Solo hay, pues, un único modo de ser, el ser formal o quiditativo, es decir, la esencia, en la cual pueden identificarse pensamiento y realidad, y a la cual deberán reducirse todas las determinaciones existenciales. *Cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*: a toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real; así reza la definición escotista de la distinción formal *ex natura rei*. Las formalidades específicas y genéricas que la razón distingue en el seno de la sustancia individual son por tanto ya distintas por sí, por su propia naturaleza, *ex natura rei*, anteriormente a cualquier actualización analítica que la razón pueda llevar a cabo.<sup>16</sup> No es, pues, que el análisis actualice una diferencia que, en la unidad eminente de la sustancia, sea meramente virtual antes de su abstracción por la inteligencia, como hace la distinción de razón racionada de la tradición aristotélica,<sup>17</sup> sino que la razón aprehende una diferencia dotada ya de una realidad objetiva en la cosa conocida, siendo precisamente este tipo de realidad lo que permite su conocimiento racional. La distinción formal de Duns Escoto se presenta así como una distinción intermedia entre la distinción real (distinción de existencias diversas) y la distinción de razón (distinción operada por la inteligencia), inaugurando con ello

<sup>15</sup> Tal es la tesis que defiende MURALT en varios de sus estudios, singularmente en *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill, 1991 (2.<sup>a</sup> ed. 1993) y en *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. París: Vrin, 2002. De hecho, este último estudio está enfocado en su totalidad a demostrar la verdad de esa afirmación.

<sup>16</sup> Cabría decir: las formalidades específicas y genéricas son ya distintas *actualmente, absolutamente*.

<sup>17</sup> Por ello, la distinción *τόν λόγον ο τῶ λόγω* de origen aristotélico expresa una distinción que, sin ser real, sí tiene, en cambio, fundamento en la realidad; cfr. A. DE MURALT, «La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I», pp. 118 y ss.



una dimensión ontológica igualmente intermedia entre la esencia y la existencia: la dimensión de la realidad objetiva, dimensión que definirá la realidad propia del objeto conocido desde el *esse obiectivum* de la escuela escotista hasta el *Drittes Reich der Gedanken* de Frege, pasando por la *realitas obiectiva* de la idea cartesiana o la *objetividad* del fenómeno kantiano.<sup>18</sup>

Sobre estas premisas, puede comprenderse fácilmente que numerosos autores bajo influencia escotista sostengan que cada una de esas formalidades objetivamente distintas *ex natura rei* es susceptible de separación, al menos *de potentia absoluta dei*, respecto de la esencia en la que se integra,<sup>19</sup> la cual ya no se considera una por sí, al modo aristotélico, sino como constituida por una serie de formalidades superpuestas (denominadas *grados metafísicos*) unificadas por una forma unitiva.<sup>20</sup> Ahora bien, si la separación de estas formalidades quiditativas que constituyen la esencia de la cosa se concibe como posible, al menos *de potentia absoluta dei*, es evidente que con mucho más motivo se considerará posible desde esta perspectiva la separación de los elementos que sean, no solo formal, sino realmente distintos, como es el caso de los constitutivos metafísicos de la sustancia individual, la materia y la forma, que la tradición aristotélica había considerado distintos realmente, aunque no separables. La distinción real, al modo escotista, interpreta por tanto que las cosas afectadas por este tipo de distinción son actual y absolutamente distintas la una de la otra, y eso incluye entidades como la materia y la forma, que según Duns Escoto son actual y absolutamente distintas la una de la otra y, por tanto, separables si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta*. Lo cual significa que la materia, que Dios habría creado separadamente, es ya por sí, en acto, materia, antes de ser acto formal o informado.<sup>21</sup>

Así es como las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*, expresión analítica de la más estricta univocidad lógica, operan la desintegración metafísica de las realidades que analizan. Tal es el caso del dinamismo causal de la naturaleza, que pierde a partir de ese momento la unidad viva con que lo había concebido el pensamiento

---

<sup>18</sup> Así es como la distinción formal *ex natura rei* de DUNS ESCOTO inaugura la extensa problemática típicamente moderna y contemporánea de la objetividad del conocimiento. La tradición empirista anglosajona no dejará de combatir, desde el siglo XIV hasta nuestros días, la innecesaria postulación de esa realidad intermedia entre el sujeto y el objeto en la explicación del acto de conocimiento, en lo que coincide con la tradición aristotélica, para la que la realidad del sujeto y del objeto es suficiente para dar razón de ese acto.

<sup>19</sup> Así, DESCARTES: «parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m'obliger à les juger différentes»; *Sixième méditation*. Ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1904, IX, p. 62.

<sup>20</sup> Cfr. A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, p. 15.

<sup>21</sup> *Ibid.*

griego para pasar a concebirse como la mera yuxtaposición de una serie de causas parciales, distintas e independientes, cuya unidad se reduce a la mera adición de todas ellas. Otro tanto cabe decir de la unidad de la sustancia, que deja de ser relación trascendental de la materia y la forma para pasar a concebirse como la simple yuxtaposición de dos realidades metafísicas absolutas cada una de las cuales es una por sí antes de su relación con la otra. Este último aspecto es de una importancia crucial, pues abre un nuevo horizonte a la reflexión metafísica posterior al permitir elaborar una metafísica basada en la materia del mismo modo que anteriormente se había elaborado una metafísica basada en la forma.<sup>22</sup>

De hecho, según André de Muralt, este será el hito que marcará temáticamente la evolución histórica de la filosofía posterior, estructuralmente determinada por la afirmación metafísica de la actualidad por sí de la materia.<sup>23</sup> Esto significa que la filosofía moderna y contemporánea se verá abocada a pensar la relación entre la materia y la forma sobre unas bases diametralmente opuestas a aquellas sobre las que lo había hecho el pensamiento anterior. Al poder pensarse como actual por sí, es decir, como siendo en acto materia antes de su información por la forma, la materia ya no depende en absoluto de esta última y puede servir de principio explicativo único del devenir de la realidad al mismo título y con la misma legitimidad con que lo había sido la forma en la tradición platónica y neoplatónica anterior. En este sentido, Muralt subraya cómo la filosofía inmediatamente posterior a Duns Escoto y la filosofía de la Edad Moderna intentarán conjurar el riesgo de irracionalidad implícito en la autonomía ontológica de la materia sometiénola, en un primer momento, a un *a priori* trascendente impuesto

<sup>22</sup> No olvidemos, en efecto, que la idea de una causalidad no recíproca de causas parciales en la producción de un mismo efecto permite, si es que no conduce necesariamente a ello, considerar como prescindible cualquiera de las causas que concurren en beneficio de una sola de ellas: «Car deux causes non réciproques concourant partiellement au même effet tiers et commun ne peuvent être que de même ordre, et leur concours ne peut être qu'accidental, l'une des deux étant donc superflue par soi, comme encore une fois l'exemple des deux chevaux le manifeste bien.» A. DE MURALT, «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste», p. 125. «Car, si l'ordre essentiel des causes se définit comme le concours de causes partielles s'exerçant par soi, et non par l'effet de la causalité de leur réciproque, il semble bien que l'une ou l'autre apparaisse à l'occasion comme inutile. [...] Deux causes partielles non réciproques ni subordonnées sont évidemment de même ordre causal, en l'occurrence de même ordre causal efficient. Ce qui implique que l'une d'entre elles est inutile, ou du moins son concours accidentel [...]» A. DE MURALT, «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines», pp. 1403, 1409.

<sup>23</sup> «Ainsi, il suffit de constater *in esse objectivo* que la représentation de la matière est distincte de celle de la forme, [...] c'est-à-dire que l'une est pensée absolument de l'autre, "qu'elle est abstraite de tout ce qui est hors de sa notion formelle", pour être certain de la distinction, sinon de la séparation de ce qu'elle représente hors de l'intellect, *in esse subjectivo*, c'est-à-dire *in esse reali*. C'est ainsi que Duns Scot peut conclure que la matière est par soi un acte entitatif, avant même d'être déterminée par une forme substantielle, parce que la puissance, en tant qu'elle est pensée dans sa représentation objective, *in esse objectivo*, "en dehors de tout ce qui est hors de sa notion formelle", est, en acte, puissance, étant "précisément ce qu'elle est elle-même", et qu'à ce titre elle peut être créée comme telle *de potentia absoluta dei*. Elle est ainsi douée d'un *esse essentiae* qui, pour être un *esse*, n'a pas besoin d'être un *esse existentiae*, mais peut se contenter d'être un *esse possibile*». A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, p. 73. Los textos entrecomillados por MURALT pertenecen a DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., iv, pp. 22-23 y 18-19.

por la voluntad omnipotente de Dios (Ockham), posteriormente a un *a priori* inmanente concebido como una legislación natural que Dios habría impreso en la materia al crearla (Descartes), y por último a un *a priori* suscitado por su dinamismo interno, al que se considerará dotado de la capacidad de suscitar, por sí mismo, los *a priori* con que autorregularse (Kant).<sup>24</sup>

En otras palabras, la filosofía moderna se presenta como una filosofía del *a priori* en la medida en que, sobre la base de la afirmación de la actualidad por sí de la materia, los filósofos de esa época no vieron otro modo de conjurar el riesgo de escepticismo gnoseológico, de desorden moral y de anarquía política implícito en ese presupuesto que imponerle a la materia una norma que garantizara la verdad filosófica, la rectitud moral y la legitimidad política.<sup>25</sup> La filosofía de la época contemporánea, sin embargo, liberará a la materia de la imposición de cualesquiera *a priori*, trascendentes, inmanentes o autoconstituidos, y abrirá así un horizonte doctrinal en el que el materialismo filosófico más radical acabará por hacer valer sus pretensiones.

### 3. El camino hacia la emancipación de la materia

La primera etapa en ese proceso la constituye la dialéctica hegeliana, que concibe la realidad como una teleología autoconstituyente mediante la cual el espíritu absoluto se despliega en la historia. Desde esta perspectiva, la materia actual por sí es solamente un momento dialéctico de esa teleología, aquel en el que el espíritu se exterioriza alienándose respecto de sí mismo y que como tal está destinado a ser superado en un movimiento de reidentificación definitivo. La dialéctica hegeliana incorpora de ese modo a la materia actual por sí en el proceso de autocreación del espíritu absoluto, lo que no deja de suponer su subsunción en un marco metafísico de tipo idealista. De hecho, la dialéctica hegeliana concibe la historia como un devenir que suscita por sí mismo la sucesión de aquella jerarquía de formas distintas *ex natura rei* que Duns Escoto había

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 83-87.

<sup>25</sup> A decir verdad, esta afirmación muraltiana solo cabe referirla a aquella rama de la filosofía moderna que se propuso hallar un fundamento metafísico para la verdad científica, para el bien moral y para la soberanía política, esto es, a aquella rama de la filosofía moderna que, tratando de edificar una metafísica sobre bases escotistas, se desarrolló en el continente europeo en una línea de carácter idealista que conduce de Suárez a Kant. Paralela a esta corriente discurre a todo lo largo de la Edad Moderna –y de la Edad Contemporánea hasta nuestros días– una línea de pensamiento que renuncia abiertamente a la búsqueda de cualquier explicación metafísica y se contenta con aceptar los hechos como algo dado. Se trata de la línea positivista que tiene su inicio en la interpretación ockhamista de las enseñanzas de Escoto y que alimenta la tradición filosófica anglosajona desde entonces hasta hoy. Esta tradición netamente ockhamista se caracteriza, según MURALT, por yuxtaponer un nominalismo, un psicologismo y un empirismo estrictos, sin sentir de la necesidad de unificar estos enfoques en unidad doctrinal articulada. Cfr. «La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*, le "psychologisme" et le "nominalisme" occamiens». «Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Mural», *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n.º 20, 1999, pp. 113-148. Nos referiremos brevemente a esta línea de pensamiento en la parte final de este estudio.

considerado como configurando la unidad de orden por sí que caracterizaba el ser de toda sustancia.<sup>26</sup> Lo que en Escoto era, en efecto, una jerarquía ontológica de grados formales metafísicos que iba desde la máxima generalidad formal hasta la concreción última de la *haecceitas* individualizante, en Hegel se convierte en un movimiento que conduce desde la vacuidad máxima del concepto hasta la realización plena de la idea, en un proceso histórico de emanación cuasiplotiniana cuyas hipóstasis son ahora las formalidades escotistas.<sup>27</sup>

No obstante el idealismo del modelo hegeliano, el hecho de considerar cualquier realidad como el resultado de su propia autocreación hará que Hegel le proporcione a la filosofía contemporánea la que estaba llamada a ser su herramienta teórica fundamental: la dialéctica, entendida como un modelo explicativo que permite concebir cualquier proceso histórico o cualquier prestación humana como una teleología autoconstituyente que se pre-escribe a sí misma de manera ejemplar. Esto se puede apreciar singularmente en la obra de Marx, quien concibe la historia como el proceso mediante el cual el hombre alcanza su humanidad en su interacción con la naturaleza, y también en la de Husserl, quien se sirve universalmente de este modelo para explicar las operaciones de la conciencia —desde la percepción sensible de un objeto concreto hasta el desarrollo histórico del saber científico—, e igualmente en los desarrollos llevados a cabo en distintos contextos temáticos bajo el influjo de la fenomenología husserliana, como es el caso de la antropología de Sartre, de la ética de Merleau-Ponty, de la estética de Dufrenne, de la escatología de Teilhard de Chardin, e incluso, con importantes diferencias, de la ontología de Heidegger.<sup>28</sup> La dialéctica le proporciona de este modo a la filosofía contemporánea la herramienta conceptual que le permite pensar la unidad de lo real no en términos de causalidad formal, como lo había pretendido la filosofía an-

<sup>26</sup> «Scot [...] anticipe sur la dialectique hégélienne, qui est elle aussi une gnôse univoque, à cette différence près qu'il n'y a pas en elle trois moments (absolu de l'intellection de Dieu par lui-même, production des idées *in esse intelligibili*, création des choses *in esse reali*), mais deux seulement (conscience abstraite du sujet en soi, objectivation du sujet pour soi, c'est-à-dire conscience du sujet dans la réalité), l'*esse intelligibile* (ou *intellectum*) et l'*esse reale*, bien distingué dans le modèle scotiste, s'identifiant finalement, téléologiquement, dans la manifestation historique du sujet.» A. DE MURALT, «La métaphysique occamienne de l'idée. La critique terministe d'une question disputée», en: O. HÖFFE y R. IMBACH (eds.), *Paradigmes de théologie philosophique*. Friburgo: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983, p. 226, n. 283.

<sup>27</sup> «[La] procession [scotiste] des idées divines, objectivation actuelle distincte formellement *ex natura rei* de la représentation intelligible qu'est l'essence divine, est le modèle structurel de la dialectique hégélienne, qui elle aussi objective le contenu abstrait du concept en soi en le constituant autre que lui-même et tout à la fois conforme à lui-même, c'est-à-dire vrai, dans l'unité de son devenir substantiel subjectif.» *Ibid.*, p. 208, n. 199.

<sup>28</sup> MURALT se da cuenta de esa comunidad de modelo explicativo desde su primer estudio sobre la fenomenología, donde utilizará precisamente la noción de *estructura de pensamiento* por primera vez para caracterizar el empleo sistemático del modelo dialéctico por parte de Husserl y de aquellos filósofos a los que cabe inscribir en su estela, como Merleau-Ponty, Dufrenne y Sartre. Cfr. *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. París: PUF, 1958, § 60. Más adelante, MURALT ampliará su análisis del papel central que juega la estructura dialéctica de pensamiento en la filosofía contemporánea en su estudio titulado *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966.

terior, sino en términos de causalidad final. Ello significa que un *telos* inmanente preside la sucesión de formas que se generan unas a partir de otras en un orden preescrito ejemplarmente en la aparición originaria de lo real. La desintegración de los componentes metafísicos de la realidad a que conducía la distinción formal escotista se resuelve así con el recurso a un designio finalizante que le confiere unidad y sentido al devenir universal.

La nueva herramienta conceptual será inmediatamente puesta por Marx al servicio del presupuesto metafísico escotista de la actualidad por sí de la materia, y Marx renunciará al idealismo hegeliano para reivindicar la capacidad de la materia de ser ella misma quien suscite las distintas configuraciones formales que le permitan autorregularse, dando lugar a una concepción de la historia como el proceso mediante el cual la materia actual por sí va generando a partir de sí misma una sucesión de formas autorreguladoras destinadas todas ellas a ser reabsorbidas, una tras otra, en el seno del mismo dinamismo que las suscitó. El materialismo contemporáneo se abrirá camino así en filosofía a partir del marxismo, pero no descansará hasta haber explicitado plenamente todas y cada una de las consecuencias contenidas en el presupuesto metafísico de la autosuficiencia ontológica de la materia, y no tardará en renunciar al idealismo implícito en la sujeción del dinamismo interno de la materia a la causalidad final de una forma ejemplar que se le impone como un fin necesario.<sup>29</sup> Considerar, en efecto, a la manera hegeliana, que el devenir de cualquier realidad consiste en la materialización en el tiempo de una forma germinal que pre-escribe ejemplarmente su despliegue histórico no deja de ser otra manera de someter a la materia al designio de una causa ejemplar que, si bien ya no se le impone *a priori*, no por ello deja de violentar la autonomía absoluta implícita en el planteamiento escotista.<sup>30</sup>

El pensamiento filosófico posterior se desarrollará en consecuencia como una profundización en las implicaciones teóricas del materialismo sobre el supuesto de que la materia es el único principio constitutivo de la realidad, con exclusión de cualquier formalidad, impuesta o autogenerada, y de cualquier finalidad que la determine. Así, el marxismo del siglo XX tenderá a abandonar la pretensión de presentarse como una teoría sobre el sentido de la historia y preferirá hacerlo como una teoría sobre el origen material de las estructuras que rigen la vida social y política, enfatizando la dependencia de tales estructuras, y de las producciones humanas que de ellas dependen, de las condiciones materiales en que se desenvuelve la existencia humana. El psicoanálisis emprenderá una tarea análoga en lo referente a la vida psíquica, cuya energía afirma

---

<sup>29</sup> Cfr. el alegato antihistoricista de F. NIETZSCHE en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

<sup>30</sup> La evolución del pensamiento fenomenológico es ilustrativa de este desarrollo, pues si bien la fenomenología husserliana responde a esta concepción dialéctica que hace intervenir la causalidad final, pronto los herederos de Husserl antes mencionados (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne) abandonarán esos planteamientos.

proceder de las más oscuras profundidades de la materia. Marxismo contemporáneo y psicoanálisis responden así a un mismo intento de explicar la vida humana, social y psíquica, al margen de cualquier origen formal y de cualquier determinación final. En consecuencia, el estudio de la realidad humana ya no compete a la antropología filosófica, pues ya no hay nada parecido a una formalidad humana, sino que le corresponderá a la sociología y la psicología, disciplinas que van a revestir el carácter de praxis científicas que las sitúa a medio camino entre la reflexión teórica y la acción técnica, y que les permite reivindicar para sí, al mismo tiempo, la validez fáctica de las ciencias empíricas y la dimensión transformadora del pensamiento crítico.<sup>31</sup>

A la luz de la evolución del pensamiento contemporáneo es preciso reconocer, pues, que quien sin duda ha llevado hasta sus últimas consecuencias los presupuestos implícitos en la afirmación de la autosuficiencia ontológica de la materia es Friedrich Nietzsche, cuya obra estaba llamada a ser la principal referencia del pensamiento filosófico del siglo XX en la Europa continental. Y es que si la materia es actual por sí, si es, por sí misma, materia, sin necesidad de forma alguna que la determine, entonces hay que admitir que la materia, como tal, solo puede consistir en pura potencia actual por sí, en pura indeterminación, esto es, en pura energía caótica sin ley que la rija, sin forma que la regule ni fin que la oriente, esto es, en puro poder, o, más aún, en pura voluntad de poder inevitablemente condenada a un devenir eterno y sin sentido. La obra entera de Nietzsche puede interpretarse por tanto como el despliegue pormenorizado de las consecuencias teóricas de la asunción de esta visión radical de la realidad. Pues si el único fundamento metafísico de lo real es la materia, entonces la racionalidad queda abolida, el conocimiento reducido a instinto de dominación, el lenguaje, privado de logos, reducido a mera fuente de metáforas sin más validez que la puramente expresiva, todo bien y todo valor, y en general todo límite al poder absoluto de la voluntad se verán denunciados como debilidad de esa misma voluntad. Si Nietzsche tiene razón, en efecto, nada tiene sentido y hay que reinterpretar la historia entera del pensamiento occidental en una clave completamente distinta de la clave racional que supuestamente lo ha venido alimentando desde sus mismos orígenes. Cuanto se creía haber alcanzado mediante la razón hay que darlo por definitivamente engañoso y destruir toda una tradición basada en presupuestos, no solo erróneos, sino falaces.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Desde la perspectiva materialista que adoptan el marxismo y el psicoanálisis, la filosofía tradicional, y en particular la metafísica, en la medida en que ponen en juego, entre otras, una causalidad de tipo formal, se verán expuestas a la acusación de ofrecer una visión idealizante de la realidad, visión que, en la medida que tiene ella misma un origen material, solo puede responder a un interés socioeconómico espurio o a una energía psíquica escindida, lo cual obliga a considerarla como síntoma de una patología social o un conflicto psicológico. Por lo que, en consecuencia, no solo quedará inmediatamente deslegitimada como modo racional de explicación de la realidad, sino que cualquier discurso pretendidamente filosófico será acusado de obedecer a un impulso, tácito o explícito, consciente o inconsciente, contrario al libre desenvolvimiento de las potencialidades propias de la materia.

<sup>32</sup> De este modo, el «nihilismo» nietzscheano se muestra como la consecuencia más radical, pero también la más

La vehemente llamada de Nietzsche a la destrucción de la tradición será escuchada principalmente en Alemania y a partir de allí también en Francia, donde la influencia del pensamiento alemán sería creciente en los años de la posguerra, debido, sobre todo, a la recepción de la fenomenología husserliana a través de autores como Sartre o Ricoeur. En Alemania, Heidegger romperá con la línea de su maestro Husserl precisamente en la medida en que asume el presupuesto de Nietzsche sobre el agotamiento de la tradición occidental y la consiguiente necesidad de abrirle un camino radicalmente nuevo al pensamiento desde una nueva actitud existencial. Su filosofía se adentra así en una dirección inexplorada que marcará con su sello la reflexión continental de la segunda mitad del siglo XX. Sobre la base del rechazo a toda la filosofía posterior a los presocráticos, y construida, como quería Nietzsche, a partir de una forma metafórica de expresión, la *ontología* heideggeriana defenderá la necesidad de que el pensador posibilite la revelación del ser cediéndole la palabra y convirtiéndose en el lugar de su manifestación. El hombre debe, pues, olvidar su lenguaje conceptual analítico y abrirse al ser en el silencio de un recogimiento que permita a la palabra del ser resonar en su interior, asumiendo así la responsabilidad de su cuidado. Esta nueva ontología de inspiración cuasimística dará lugar a una línea de pensamiento cuyos principales intérpretes desarrollarán las intuiciones heideggerianas en distintas direcciones, desde el existencialismo de Sartre a la hermenéutica de Gadamer y las filosofías posmodernas, de tal modo que la influencia de Nietzsche a través de Heidegger será perceptible en las principales corrientes del siglo XX y aún perdura en el continente bien entrado el siglo XXI. Por otro lado, también en Alemania la influencia de Nietzsche afectará al pensamiento de inspiración marxista de la Escuela de Frankfurt, que se caracteriza por renunciar a la ortodoxia auspiciada desde los partidos marxistas oficiales para incorporar en su crítica al capitalismo algunos de los elementos de irracionalidad presentes tanto en el nihilismo de Nietzsche como en el psicoanálisis de Freud. De este modo, muchos de los elementos del marxismo original serán objeto de una relectura en clave nietzscheana o psicoanalítica, lo que acentuará la propensión de esa doctrina a interpretar el pensamiento en clave materialista, como ocurre en la fundacional *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, donde la incorporación de elementos nietzscheanos y freudianos es más patente.

En Francia, la llamada de Nietzsche (y de Heidegger) a la destrucción de la filosofía occidental será escuchada especialmente por el grupo de filósofos conocidos como postestructuralistas, quienes comparten el presupuesto metodológico común de reducir toda realidad a texto, y de analizarla, en consecuencia, con los mismos métodos que la nueva ciencia conocida como lingüística aplicaba al análisis del lenguaje. Ello les

---

coherente, de la afirmación metafísica de la actualidad por sí de la materia, que ya había venido siendo considerada por la tradición platónica y neoplatónica anterior como «casi nada» (*pæne nihil*, cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, libro XII, 8, 8, p. 421).

lleva a considerar –de acuerdo con el principio estructuralista según el cual el sentido de un signo es un efecto de su articulación codificada según su contexto lingüístico, cultural, social e histórico, y carece de toda autonomía respecto al significante que lo vehicula– que tampoco la realidad, entendida como texto, posee sentido alguno por sí misma, lo que explica la necesidad de desenmascarar las falacias que subyacen a toda donación de sentido, ya se trate de falacias vinculadas con el ejercicio del poder (Foucault) o de falacias debidas al carácter inevitablemente equívoco del lenguaje humano (Derrida). No hay para estos pensadores, en consecuencia, fundamento posible para la subjetividad, ya sea porque esta es una construcción que obedece a mecanismos sociales de dominación, ya sea porque es el lenguaje el que, por su propia articulación interna, constituye sus propios significados.

En todos estos casos, tanto en la tradición heideggeriana alemana y las distintas derivaciones que se nutren de ella como también en el postestructuralismo francés, es patente la presencia de un mismo presupuesto metafísico, a saber, el de un materialismo estricto heredero de Nietzsche que no puede evitar hacer aflorar el que cabe considerar como problema fundamental de la filosofía contemporánea, el problema del sentido, y que tampoco puede evitar desembocar en una completa negación de la subjetividad. En efecto, si el principio metafísico de lo real es una materia que, siendo actual por sí, no requiere de forma alguna que la especifique, entonces es evidente que la realidad solo puede considerarse como un magma inestable en el que nada tiene fundamento. Si, además, tenemos en cuenta la analogía que compara la relación entre la materia y la forma con la relación entre la potencia y el acto, entonces es forzoso concluir que, del mismo modo que la materia es, en acto, materia, antes de su información por la forma, también la potencia es, en acto, potencia, sin determinación final alguna, lo que supone que el dinamismo de la realidad es el dinamismo propio de un poder absoluto carente de fin que lo oriente y, por tanto, carente en sí mismo de sentido. El pensamiento contemporáneo se afanará entonces en mostrar, o bien la génesis del sentido como resultado de la actividad interpretadora del hombre, como hace la hermenéutica, o bien su vacuidad semántica, como hace la deconstrucción. En ambos casos el problema fundamental es el mismo, el problema del sentido, que las distintas modalidades de la filosofía contemporánea abordarán de maneras específicamente distintas en función del particular método de análisis del lenguaje que cada una de ellas emplee. Pues un rasgo común a todas las modalidades de la filosofía contemporánea, sea cual sea su orientación, es hacer del lenguaje el objeto propio de la reflexión filosófica y del análisis del lenguaje el método adecuado de esa reflexión.

De ahí que las distintas modalidades de la filosofía contemporánea se distingan unas de otras principalmente por el método de análisis del lenguaje que emplean, ya se trate del análisis formal propio del atomismo lógico (centrado en el aspecto sintáctico del lenguaje), del análisis de los actos de habla propio de la filosofía del lenguaje ordinario (centrado en su aspecto pragmático), del análisis de los significados propio de la her-



menéutica (centrado en el aspecto semántico) o del análisis sociolingüístico y psicoanalítico propio del postestructuralismo (centrado en los dispositivos ocultos que actúan bajo el lenguaje). Todas estas modalidades de la filosofía contemporánea manifiestan por tanto la misma dependencia respecto de una ciencia nacida a principios del siglo XX como resultado de la consideración del lenguaje como una realidad separada del pensamiento, la lingüística (es decir, como una realidad distinta *ex natura rei* respecto del pensamiento), y el mismo presupuesto teórico que les lleva a vincular la reflexión filosófica sobre el problema del sentido con la esfera en la que este problema se plantea paradigmáticamente, esto es, con el lenguaje, que pasará a ser considerado como la manifestación específica, objetiva, propia y observable de la condición humana. El lenguaje es también el terreno en el que se libra la lucha por controlar el pensamiento, como lo muestra la vigente vigilancia política que sobre él se pretende ejercer.

En paralelo a la evolución doctrinal del pensamiento en el continente europeo que acaba de ser sucintamente bosquejada, y de forma relativamente autónoma con respecto a él, el pensamiento filosófico de habla inglesa ha seguido una senda propia y nítidamente diferenciada desde finales de la Edad Media hasta la actualidad, cuyo rasgo diferencial ha sido y sigue siendo la negativa más rotunda a adentrarse en la vía de la metafísica para contentarse con la descripción del estado de cosas tal como es de hecho. Esta actitud positivista y antimetafísica privilegia evidentemente el conocimiento científico por encima del filosófico, al que asigna únicamente la función de proveer a la ciencia –a la que tampoco concede una validez definitiva– del sustento lógico sobre el que mantenerse. El origen de esta actitud se remonta a la interpretación que Guillermo de Ockham hace de los presupuestos metafísicos de su maestro Duns Escoto. Pues el que una doctrina se declare abiertamente antimetafísica no significa que ella misma esté exenta de presupuestos metafísicos o que no esté asentada sobre ellos, aun cuando no los reconozca o los ignore.<sup>33</sup> En este caso se trata de los mismos presupuestos escotistas que han sido expuestos al principio de este estudio, interpretados, eso sí, del modo en que lo hizo el pensamiento ockhamista, esto es, asumiendo desde un punto de vista crítico que la univocidad lógica postulada por Duns Escoto impone una limitación insuperable al conocimiento humano, y asumiendo desde un punto de vista metafísico que el postulado de la actualidad por sí de la materia, sostenido por Escoto y admitido por Ockham, implica su heterogeneidad con respecto a la forma que la determina.

Desde el primer punto de vista, la interpretación ockhamista de la univocidad lógica escotista supone que el conocimiento humano se ve abocado a un minimalismo conceptual consistente en la postulación de la mera coexistencia de una concepción termi-

---

<sup>33</sup> La participación de todos los productos del pensamiento humano en la metafísica es una de las conclusiones fundamentales del análisis muraltiano de las estructuras de pensamiento; cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, pp. 44-56.

nista del lenguaje y de un psicologismo gnoseológico. El primero de estos aspectos defiende que los términos abstractos consisten en designaciones confusas de seres individuales, y los términos relativos son meros nombres connotativos que no designan ninguna realidad existente, lo cual configura un universo metafísico de individuos independientes sin relación entre sí, esto es, un atomismo metafísico. Y afirma además que la función del lenguaje no es significar el pensamiento, al que se le niega su carácter abstracto, sino sustituir operativamente las cosas por los nombres (*suppositio*) de tal manera que la mente pueda procesar la realidad mediante su actividad calculadora. El segundo aspecto, por su parte, pretende que la actividad racional del hombre se reduce a su actividad psicológica, de tal modo que el pensamiento carece de autonomía con respecto a la mente que lo produce.

Desde el punto de vista metafísico, la asunción ockhamista de la actualidad por sí de la materia se ve acentuada por el uso metodológico que Guillermo de Ockham hace de la hipótesis teológica del poder absoluto de Dios (*potentia absoluta dei*), en virtud de la cual Dios podría haber hecho todo aquello que no encerrase contradicción. Ockham acentúa la heterogeneidad de la materia con respecto a la forma, pues no solo concibe, como Duns Escoto, que la materia es, por sí, materia, previamente a su información por la forma, sino que sostiene que la forma le es impuesta a la materia en virtud del poder absoluto de Dios, sin que haya razón metafísica alguna que oriente la acción divina. En consecuencia, la relación de la materia con la forma es una relación *de facto*, pues no hay ningún fundamento para ella fuera del libre arbitrio de la voluntad divina, y por tanto la única manera de conocerla es tener noticia de ella a través de la experiencia, esto es, adoptando una actitud intelectual estrictamente positivista. Al mismo tiempo y por el mismo motivo, la preponderancia de la causalidad eficiente en detrimento de la causalidad formal se acentúa en el pensamiento ockhamista, como se acentúa, análogamente, la preponderancia de la potencia y de la voluntad en detrimento del acto y de la finalidad.

Los mismos presupuestos metafísicos escotistas operan de este modo bajo el escepticismo ockhamista, configurando una tradición centenaria que se ha mantenido fiel a sus principios desde el siglo XIV a través de figuras como Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Smith, Bentham, Stuart Mill, Russell, Wittgenstein, etc., hasta llegar a la moderna filosofía del lenguaje ordinario. Positivismo, individualismo, escepticismo, nominalismo, psicologismo, son rasgos compartidos por esa tradición que tienen su fundamento en unos presupuestos metafísicos escotistas y ockhamistas que, sin embargo, ninguno de sus representantes admitiría con facilidad.

#### 4. Conclusión

Los elementos doctrinales que acaban de ser sumariamente descritos, y singularmente el hecho de que en la consideración filosófica del ser humano el lenguaje haya susti-

tuido al pensamiento, dibujan un panorama conceptual del que la subjetividad –y con ella la espiritualidad– ha desaparecido completamente, o al menos ha dejado de ser reconocible. Ya sea porque, como pretende la hermenéutica, no es el sujeto quien habla sino lo dicho en el lenguaje, porque, como sostiene el postestructuralismo, la semántica se disuelve en la sintaxis, o porque, como defiende la tradición ockhamista, pensar consiste en operar con palabras en lugar de las cosas, el caso es que la postulación de la subjetividad humana ha dejado de ser teóricamente necesaria y el sujeto se ha visto disuelto en el lenguaje, al que se le reconoce la capacidad de generar de manera autónoma si no automática los sentidos que se articulan en la comunicación.<sup>34</sup> La filosofía contemporánea presenta de ese modo las diferentes prestaciones humanas, cognoscitivas, volitivas, etc., como el epifenómeno inevitable de la naturaleza sociolingüística del animal humano, esto es, como un resultado de la actividad comunicativa sin más valor que el de la comunicación misma. La subjetividad se considera, desde ese punto de vista, como un subproducto de la comunicación, pero nunca como su fundamento. La única realidad que subyace a la comunicación y que la acompaña es el carácter reticular de la interacción humana, en una conjunción que explica y alimenta su naturaleza comunicativa. De ahí que el pensamiento, la voluntad y el sentimiento dejen de referirse a una supuesta interioridad y se vean como manifestaciones de la exterioridad misma de la red que los genera. En estas circunstancias no es de extrañar que la obra de uno de los pensadores que probablemente mejor condensa el sentir actual de la filosofía contemporánea haya adoptado como punto de partida precisamente la comunicación en el sentido de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas, y que haya construido sobre ella todo un sistema de justificación formal del conocimiento, de la acción moral, técnica y jurídica, e incluso del hecho religioso.

## Bibliografía

- ARISTOTE, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*. París: Les Belles Lettres, 2020.
- ARISTÓTELES, *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- V. FERNÁNDEZ POLANCO, «La elaboración de la noción de “estado de naturaleza pura” en el *Tractatus de gratia* de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* [Madrid], 53, 2020, pp. 209-224.
- F. LEÓN FLORIDO y V. FERNÁNDEZ POLANCO, *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*. Madrid: Escolar y Mayo, 2017.
- H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*. París: Aubier, 1946.
- A. MURALT, «De la participation dans le *Sophiste* de Platon». *Studia philosophica* [Basilea], 1957, pp. 101-120.

---

<sup>34</sup> Y si tenemos en cuenta la creciente exigencia social de utilizar un lenguaje estrictamente depurado de toda connotación valorativa, no solo habría que decir que el sujeto se ha visto disuelto en el lenguaje, sino que nuestro tiempo impone un uso puramente formal del lenguaje del que se haya excluido cualquier rastro de subjetividad, un uso del lenguaje del que haya desaparecido el sujeto como su emisor.

- , *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. París: PUF, 1958.
- , *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966.
- , «Providence et liberté». *Revue de Théologie et de Philosophie* [Lausana], 25/2, 1975, pp. 129-168.
- , «La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I-II». *Revue de Théologie et de Philosophie* [Lausana], 112/2-3, 1980, pp. 113-132 y 217-240.
- , «La métaphysique occamiene de l'idée. La critique terministe d'une question disputée», en: O. HÖFFE y R. IMBACH (eds.), *Paradigmes de théologie philosophique*, Friburgo: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983.
- , *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill, 1991 (2.<sup>a</sup> ed. 1993).
- , «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste». *Dialectica* [Neuchâtel], 47/2-3, 1993, pp. 123-124.
- , *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. París: Vrin, 1995.
- , «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines», en: *Encyclopédie philosophique universelle*, IV, 2.<sup>a</sup> parte, 2.<sup>a</sup> sección, París: PUF, 1998.
- , «Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt». *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* [Ginebra], 20, 1999, pp. 113-148.
- , *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. París: Vrin, 2002.
- F. NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología. Parte I*, Madrid: BAC, 1988.

Valentín FERNÁNDEZ POLANCO