

# *Una estructura filosófica en* Historia de la Filosofía

Francisco LEÓN FLORIDO  
(Universidad Complutense)

**RESUMEN:** Un método de investigación en *historia de la filosofía* basado en las estructuras conceptuales parte del supuesto de que las doctrinas filosóficas, en autores y épocas diversas, se relacionan en función de semejanzas y diferencias, no tanto por motivos puramente históricos (sucesión de sistemas) o textuales (declaraciones expresas de los autores), cuanto por las relaciones que guardan entre sí las estructuras en que se organizan los conceptos que las constituyen. Las estructuras conceptuales de las filosofías se articulan en torno a dos principios básicos, provenientes ambos del aristotelismo: la unión preconstitutiva de materia y forma y el uso de una doble lógica analógica de proporcionalidad propia y de atribución.

La historia de la filosofía, desde el método de investigación de las estructuras analógicas de los conceptos, trata de establecer un diálogo más fecundo entre el pasado del pensamiento occidental y la actualidad de las nuevas producciones del intelecto humano

**PALABRAS CLAVE:** Estructura, analogía, análisis, aristotelismo, distinción formal, método.

## I. Las estructuras conceptuales y su aplicación filosófica

Son muchos los interrogantes que se abren cuando se intenta dilucidar el significado y alcance de las múltiples formas de investigación que se engloban bajo el epígrafe: "historia de la filosofía". Problemas que, quizá, hoy se hacen más agudos debido a la crisis general de lo histórico que caracteriza a la época postmetafísica. Sería preciso, ente todo, determinar la proporción que deben guardar en la investigación el aspecto histórico en relación con el puramente filosófico, pues de la posible inclinación excesiva hacia uno u otro lado se deducen implicaciones muy diversas respecto de la historia de la filosofía, pero también del sentido de la actividad filosófica en general. De ello se han derivado ciertas posiciones extremas, que oscilan entre la interpretación sociológica o política de la historia del pensamiento (inclinación histórica), y la reducción de su evolución a simples formas distintas de una común *philosophia perennis* (inclinación filosófica)<sup>1</sup>.

La historia de la filosofía tiene por objeto el estudio de las diversas filosofías que —al menos en occidente— se han sucedido a partir de sus orígenes griegos. En cada doctrina hay que distinguir sus temas o contenidos y la estructuración de esos contenidos conceptuales. Evidentemente, esta distinción remite a la que originariamente definió Aristóteles entre materia y forma. Podría decirse que el contenido material de las doctrinas filosóficas está en los textos, el objeto de estudio de la hermenéutica filosófica. Desde los textos puede recorrerse la evolución de los sistemas, a partir del análisis de los términos utilizados, sus semejanzas y diferencias con otros sistemas, o las declaraciones de los propios filósofos sobre sus vinculaciones doctrinales. Mediante este programa hermenéutico, se da cumplimiento al proyecto heideggeriano de la destrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología, a fin de recuperar las formas originarias de pensamiento ocultas bajo sedimentos de interpretaciones inadecuadas. Parece, sin embargo, que un sentido negativo de la destrucción (*Zerstörung*)<sup>2</sup> puede llevar a un análisis superficial del

<sup>1</sup> Véase la polémica entre Aubenque y Brunschwig: *La historia de la filosofía ¿es o no filosófica?*, en *Nuestros griegos y sus modernos*; ed. Manantial, B. Aires 1994; pp. 19-71. Ricoeur, por su parte, sitúa la actividad interpretativa entre la hermenéutica psicologizante y la hermenéutica puramente estructural (*Teoría de la interpretación*; Siglo XXI, Madrid 1995). Se trataría, en definitiva, no de comprender (*verstehen*) el genio del autor, ni de determinar los lineamientos objetivos ocultos a su psicología, sino de reescribir el texto en un nuevo contexto.

<sup>2</sup> Cfr.: H.G. Gadamer: *Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo*, en: *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid 1998; pp. 66 y ss.

texto filosófico, que se considera idéntico a cualquier otro tipo de texto. De ahí que una hermenéutica deconstructivista puede relacionar superficialmente doctrinas basándose en criterios puramente filológicos o “históricos”.

Una interpretación superficial, podría encontrar, por ejemplo, una mayor relación entre las doctrinas de la verdad de Scoto y Santo Tomás, por el hecho de que comparten un espacio terminológico común al pensamiento escolástico, y no comprendería, en cambio, la íntima conexión entre Scoto y Descartes, porque este último emplea nuevos términos para las viejas ideas. Un análisis filosófico profundo de las estructuras conceptuales en que se inscriben estas filosofías revela una íntima conexión entre las filosofías de Scoto, Descartes o Hume, por mucho que el “empirismo” parezca aproximar más a Hume y Santo Tomás, que encontrarían una raíz común en el “realismo empirista” aristotélico. Insistiremos más adelante en la distinción entre estas dos grandes líneas de pensamiento en el tránsito al pensamiento moderno.

El análisis filosófico superficial considera una filosofía como un espacio estático y vacío en el que se organizan los textos que nos ha legado la historia. En cambio, un análisis profundo considera las diferentes doctrinas como formas orgánicas del pensamiento, que resultan de la actividad del intelecto humano que explora todas sus posibilidades. Como cualquier otra estructura orgánica, las doctrinas filosóficas se organizan según un doble esquema:

- (1) relación preconstitutiva de materia y forma: íntima conexión entre los contenidos y la estructura conceptual en cada doctrina
- (2) organización según dos órdenes de analogía: de proporcionalidad propia y de proporción o atribución. Relaciones entre las doctrinas filosóficas basadas en su estructura conceptual, y referencia común de cualquier sistema al espacio conceptual inaugurado por la filosofía de Aristóteles.

### **La relación preconstitutiva de materia y forma<sup>3</sup>**

El modo peculiar en que explica la unión de la materia y la forma permite comprender la complejidad del aristotelismo, donde siempre está presente

---

<sup>3</sup> La unidad preconstitutiva está implícita en toda la obra aristotélica, aunque raramente formulada: la materia es algo relativo a la forma, pues para cada forma se requiere una materia diferente: *eti ton pros ti he hyle. allo gar eidei alle hyle* (Física; II, 194 b 8-9)

el principio según el cual la materia es inseparable de la forma. La dificultad no reside tanto en una falta de comprensión de lo que esta unidad significa, sino en que suele ser entendida desde un método analítico de resolución y composición, que primero separa los dos elementos para luego reunirlos. Es éste el procedimiento natural de nuestro entendimiento formalizador moderno, que analiza para después sintetizar. El propio Aristóteles no deja de considerar el ente, en cierto modo, como un todo compuesto de dos partes sustanciales: la materia y la forma, pero manteniendo siempre el carácter intrínseco de su unión, muy alejado del sentido de la totalidad mecánica compuesta de partes unidas extrínsecamente. La unidad de materia y forma en el ente es de tal naturaleza que sólo en el lenguaje puede mostrarse como el resultado de una conexión de elementos, pues en la misma cosa la materia atraviesa la forma y la forma se embebe en la materia. No cabría hablar, incluso, de un tercer término sobre el que se produce la unión, a no ser que se considere tal la naturaleza misma, que es la unidad *per se* de materia y forma. Razón por la cual la naturaleza aristotélica es principio y no puede ser explicada.

Una primera aproximación a esta unidad de materia y forma tiene lugar en la Física<sup>4</sup>. En ella la naturaleza se presenta como principio interno del movimiento, que se manifiesta fenoménicamente sobre tres principios: los dos contrarios y el *hypokheimenon*. En los contrarios aparece la forma, en el sustrato la materia. En la Lógica<sup>5</sup>, la separación metodológica de materia y forma está en el horizonte de la distinción entre lo que es primero en sí mismo y lo que es primero para nosotros, siendo aquello el conocimiento universal y esto el conocimiento de lo concreto. Pero, hay que suponer un momento anterior en que se dan juntos lo primero en sí y lo primero para nosotros, de lo que resultaría el conocimiento de la naturaleza en sí. Este conocimiento no es, sin embargo, una intuición platónica, sino un preconocimiento confuso, que no puede ser definido, como no puede serlo ningún principio, si no es por sus consecuencias. Este preconocimiento confuso es el único conocimiento del ser accesible al hombre, un conocimiento de la identidad absoluta materia-formal. En él no es aplicable el principio de no contradicción: a mayor extensión menor comprensión y a mayor comprensión menor extensión. El preconocimiento del ser posee la máxima extensión, pues su objeto es la totalidad de lo existente, y también la máxima comprensión, pues en él se conoce inmediatamente el principio explicativo de toda existencia.

---

<sup>4</sup> libro I; caps. 2-7 (184 b 15-191 a 22)

<sup>5</sup> *Segundos analíticos*; I, 71 b 33 y ss. a 15, *Física* I 1, 184 a

El aspecto material de una doctrina filosófica es el conjunto de temas que desarrolla, los problemas que se plantea y las soluciones que propone. A través de ellos se hacen explícitas la idiosincrasia del autor y la influencia del contexto histórico en que se formula cada filosofía concreta, en el seno de las corrientes de pensamiento y las polémicas en las que se inserta.

El lado formal es la estructura en que se organizan los conceptos, temas y declaraciones de cada doctrina. Esta estructura no se impone extrínsecamente a los contenidos conceptuales, pues se determina en el propio proceso histórico de la formación de cada filosofía. Sin embargo, la estructura tampoco se manifiesta en la superficie textual, sino que hay que buscarla en profundidad, en el tejido doctrinal característico de cada época, que depende de las formas posibles de pensamiento que construye el intelecto humano en general, y de las formas concretas de pensamiento que se escogen en una situación histórica.

Como la unión de contenidos y estructura es preconstitutiva, hay que entender que el método de investigación debe tratar de situarse en un nivel que haga justicia tanto a las circunstancias históricas materiales como a las estructuras universales ahistóricas. En cualquier caso, el método debe respetar la complejidad orgánica de las filosofías en que se entreteje lo histórico con lo filosófico.

### **Las dos lógicas analógicas: el análisis estructural analógico**

Aunque notablemente desarrollado durante el medievo, el uso técnico de la analogía se lo debemos a Aristóteles<sup>6</sup>, quien define ya los dos tipos de analogía que serán tematizados por la escolástica medieval: la analogía de proporcionalidad, que se refiere a la unidad presente en lo múltiple en sí mismo, y la analogía de atribución que establece un primer analogado al que se refiere la multiplicidad<sup>7</sup>.

Para Aristóteles, los diversos usos lingüísticos remiten siempre a diferentes modalidades del ser, las más amplias de las cuales son las categorías.

---

<sup>6</sup> Aristóteles es el precursor de las dos formas de analogía reconocidas por el medievo: de proporcionalidad y de proporción o atribución (*Metafísica*; IV 2, 1003 a 33 y ss., *Metafísica*; XII 4 y ss., 170 a 31 y ss., *Ética a Nicómaco*; I 4, 1096 b 28; V 6, 1131 a 31-32; *Ética a Eudemo*; I 8; 1217 b 25-33; *Poética*; XXI, 1457 b 17 y ss.).

<sup>7</sup> Remitimos, para la analogía de atribución en relación a un primero (*pros hen*) a: *Metafísica*; VII 2, 1028 a 30 y ss., VII 4, 1030 a 22-3, IX 1, 1045 b 27.

Junto a su papel como diferenciadores lingüísticos, las categorías tienen una función metafísica, pues permiten el acceso más inmediato posible al ser, fundamentalmente por medio de la noción de substancia. Cuando la metafísica se hace humana, el lenguaje muestra sus diferentes facetas sobre el fondo de la comunicación ciudadana en la *polis*, siendo posible distinguir entonces sus diversos usos: científico, retórico, poético, etc., cada uno de los cuales sirven a una necesidad humana peculiar, tematizando y efectuando divisiones entre términos que, no obstante, siguen poseyendo un fondo común, puesto que Aristóteles siempre parte en su investigación de los términos del lenguaje natural tal como es efectivamente usado por el hombre. La lógica es un instrumento común a todo uso lingüístico, pero su utilización concreta por el hombre es diversa y depende del fin peculiar de cada caso, por lo que se divide en formas técnicas en función de la diversa referencia al ser común bajo diferentes modalidades: mostrar la forma de la necesidad de lo que es en la demostración científica, construir con lo necesario una palabra persuasiva en la dialéctica, o a partir de lo persuasivo elaborar un argumento necesario en la retórica. Por estar el ser siempre presente como referencia común de todos los usos lingüísticos, la verdad se halla tanto en la unidad del concepto o del término como en la composición predicativa, en la proposición.

La misma estructura analógica del lenguaje en referencia común a un *tertium quid* natural que proporciona unidad, persiste aun cuando la naturaleza en el medioevo deviene una noción secundaria respecto a Dios que la ha creado. La aparición del Dios creador en filosofía no significa, por tanto, una inflexión de primer orden en su transcurso, pues el máximo representante de la escolástica, Santo Tomás, se encuentra dentro de la misma estructura aristotélica que hemos definido por su búsqueda de la referencia al ser común en cada manifestación lingüística. El ser común es la naturaleza, pero también Dios actuando según las reglas "naturales" del bien, del amor y la verdad, al producirse la sustitución conceptual del ser natural por los trascendentales.

Esta continuidad doctrinal se rompe en el tránsito entre el tomismo y Duns Scoto, en lo que constituye una auténtica revolución filosófica que dividirá en lo sucesivo a los sistemas en líneas estructurales divergentes. La concepción escotista de la lógica pasa a ser unívoca porque prescinde de la referencia a un tercero, el ser o la naturaleza, que actúa como referente común analógico. Entonces, la relación judicativa tiene lugar únicamente entre dos términos, sin que cada uno de ellos tenga al ser como referente singular, por lo que el ser aparece únicamente como el resultado de la comunicación entre los términos en la composición predicativa, en la proposición. Esta pérdida

de referencia inmediata de la proposición al ser puede manifestarse en diferentes formas doctrinales y diversas épocas. Todas ellas tienen en común la precisión de reencontrar el ser en la composición proposicional bajo la forma de una igualdad arbitraria establecida por imputación entre dos términos: el sujeto y el predicado.

En un análisis que utiliza como instrumento metodológico la lógica analógica, cada sistema puede ser concebido como una posible respuesta a la pregunta por el ser, sin que necesariamente las filosofías se opongan contradictoriamente, como sucedería en un análisis unívoco. Se pueden hacer entonces compatibles conceptos doctrinalmente diversos siempre que se estructuren sobre un fondo conceptual común. La función que cumple la analogía en el análisis conceptual es determinar los núcleos doctrinales comunes que permiten agrupar en su entorno una gran variedad de problemas planteados y resueltos por diferentes sistemas y distintas épocas, abriendo un campo de posibles relaciones entre conceptos. Por ello, esta lógica no propone un reduccionismo que fuerce los contenidos doctrinales en marcos formalmente establecidos a priori, sin tener en cuenta las diferencias de facto entre ellos. Muy al contrario, un *análisis estructural analógico* propone seguir las cuestiones en su evolución concreta a través de los textos de las grandes escuelas, teniendo en cuenta las influencias culturales e históricas que las configuran, sin forzar su inclusión en un determinado espacio conceptual apriorístico, pues la variedad doctrinal no puede ser deducida a partir de un sistema formal determinado, aunque siempre se busque la estructura que la dote de sentido<sup>8</sup>.

Por otro lado, las dos formas de analogía pueden aplicarse metodológicamente al estudio de las doctrinas filosóficas. Desde la analogía de proporcionalidad, se trataría de establecer las semejanzas y diferencias estructurales entre los sistemas y las épocas. El supuesto es que todas ellas comparten un tejido de referencias conceptuales y de temas que se han ido fraguando en el tiempo histórico. Conceptos y temas determinados, que no pueden dejar de aparecer, manifiesta u ocultamente, en los problemas y las soluciones que plantea cada filosofía. La analogía de atribución sitúa como primer término

---

<sup>8</sup> A. de Muralt practica el método de las "estructuras de pensamiento", al que dedica reflexiones dispersas en gran parte de su obra. Cfr.: *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*; Vrin, Paris 1985; pp. 179-182, 197-207. *L'enjeu de la philosophie médiévale*; E.J. Brill, Leiden 1991; pp. 1-46. *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*; Vrin, Paris 1985; pp. 65-9, 133-148.

de referencia la doctrina de Aristóteles, que fue la que resumió toda la tradición del pensamiento griego, después formuló las preguntas básicas de la filosofía –las que puede plantearse el intelecto humano– y, por último, suministró los instrumentos conceptuales para responder esas mismas preguntas. Por ello, puede decirse que no hay doctrina filosófica en la historia de la filosofía en occidente que no se remita, de una u otra forma, a alguna de las líneas doctrinales que tienen su origen en el aristotelismo.

## II. Las principales estructuras analógicas en el tránsito a la filosofía moderna

Hemos basado el método de explicación de las relaciones históricas entre los sistemas filosóficos en: la *unidad de sus estructuras y sus contenidos*, y sus *relaciones analógicas* según su *estructuración* conceptual y su vinculación con el aristotelismo. Como ilustración del uso de este método, esbozaremos el análisis de un periodo especialmente significativo de la historia de la filosofía: el tránsito desde la escolástica hasta el pensamiento moderno cartesiano. En él se encuentran implicados un buen número de problemas y soluciones que aún continúan vigentes en nuestros días.

Según una extendida opinión, Descartes es el fundador del pensamiento moderno, caracterizado, ante todo, por su ruptura con el saber tradicional, representado eminentemente por las estereotipadas reflexiones medievales. En realidad, lo que Descartes conoce como “filosofía antigua” es un conjunto de recetas retóricas de uso común en las escuelas, apenas el espectro anquilosado de lo que había sido un pensamiento de una extraordinaria vitalidad. Descartes niega todo valor a la enseñanza de las escuelas, y propone un programa que ha de iniciarse en un comienzo desde los orígenes más absolutos: la duda respecto al saber tradicional y al conocimiento individual. Aquí, pues, se encontraría el origen de la filosofía moderna, entendida como el pleno ejercicio de la libertad de pensamiento. Sin embargo, el historiador de la filosofía ha de preguntarse por los supuestos no expresados que corren bajo doctrinas cartesianas tan características como la del “buen sentido” (*bon sens*), la idea como objeto de la mente, o el genio maligno. Ha de indagar en las estructuras conceptuales que encuentran su continuidad en el pensamiento cartesiano, y que, provenientes del criticismo escolástico, hallan en Descartes su expresión más aguda y brillante, y luego se transmiten a la filosofía posterior.

Son tres las estructuras de pensamiento en torno a las que se organizan los conceptos y doctrinas que explican la evolución desde la escolástica clásica hasta el racionalismo cartesiano: (1) la distinción formal *ex natura rei*, (2) la doctrina del ser objetivo (*esse objectivum*), (3) la hipótesis del poder absoluto de Dios (*de potentia absoluta Dei*).

### **Primera estructura: la distinción formal *ex natura rei***

La escolástica crítica del siglo XIV busca la respuesta a la pregunta por el ser en el discurso que lo dice, por medio de la formalización radical del lenguaje a partir de Duns Scoto, quien tiende a separar lógica y física, ciencia de la naturaleza y ciencia del ser, que se unifican únicamente en Dios. Nace, de este modo, una nueva metafísica, que tiene su punto focal en la noción de *distinctio formalis ex natura rei*, según la cual lo que puede pensarse como separado también puede existir realmente separado, al menos *de potentia absoluta Dei*, esto es, en cuanto Dios puede usar el poder absoluto que posee como uno de sus atributos.

Así pues, para comprender el cambio conceptual que se inicia en Scoto y se agudiza con la obra de Ockham, pasando después al pensamiento moderno, es preciso detenerse en la evolución desde la doctrina aristotélico-escolástica de las distinciones<sup>9</sup>: real, virtual, de razón razonante (*ratiocinantis*) y de razón razonada (*ratiocinata*) hasta la univocidad scotista representada por la distinción formal *ex natura rei*. No limitaremos nuestra investigación a la pura perspectiva del historiador que estudia una etapa del pasado filosófico, sino que tendremos que seguir el desarrollo posterior de la estructura conceptual organizada en torno al problema de la distinción formal, que servirá explicar en una gran medida el origen del pensamiento lógico-matemático que caracteriza a la reflexión moderna occidental.

La doctrina de las distinciones a menudo se considera un simple vestigio del pensamiento medieval, ya definitivamente superado. Sin embargo, a través de ella se explicitan la diversidad de maneras con que el intelecto humano puede afrontar la tarea de analizar y comprender la realidad que se le presenta objetivamente. En efecto, extraer las diferencias que separan a las

---

<sup>9</sup>Algunos de los lugares en que puede hablarse ya de una doctrina aristotélica de las distinciones son: *Física*; III 3, 202 b 13, VIII 8, 263 a 23, *De Anima*; III 10, 433 b 23; *Ética a Nicómaco*; I 13, 1102 a 31.

cosas es lo que permite el conocimiento del ser, ya que, si tal operación no fuera posible, el pensamiento hubiera continuado indefinidamente atrapado por las paradojas parmenídeas, que abrían un abismo infranqueable entre la unidad del ser y la multiplicidad del no-ser. No es extraño, por ello, que la doctrina de las distinciones se convierta en el nudo de la polémica que enfrenta a la filosofía tradicional con las nuevas corrientes de las que nacerá el pensamiento moderno, cuando Duns Scoto introduce la distinción formal *ex natura rei*.

La línea doctrinal aristotélico-tomista había definido dos clases de distinción, paralelas a la división del ser en real y de razón. La distinción real constata la no identidad real entre dos cosas o componentes substanciales de una cosa; la distinción de razón se limita a la operación de distinguir en el intelecto, sin relación con algo correspondiente en la realidad. La distinción real se divide en absoluta y modal, correspondiendo en la distinción de razón la división entre distinción de razón razonada y de razón razonante. Scoto abre una nueva división, al añadir a las distinciones real y de razón una intermedia distinción formal<sup>10</sup>, que asegura al intelecto humano un conocimiento más perfecto de las cosas, que el aristotelismo había limitado ante la complejidad absoluta de la substancia. Nace así la distinción formal según la propia naturaleza (*distinctio actualiter formaliter ex natura rei*), que engloba cualquier distinción en acto en la cosa misma (*distinctio actu a parte rei*). Esta distinción permite establecer una perfecta correspondencia entre las formas que el intelecto aprehende conceptualmente y las formas reales en las cosas. De ahí el fundamental dictum escotista: *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens* (a cada noción formalmente considerada le corresponde adecuadamente un cierto ser)<sup>11</sup>. Es éste el mismo principio que enuncia Descartes al comienzo de la sexta Meditación, en combinación con la hipótesis *de potentia absoluta Dei*. “Pues no cabe duda –afirma Descartes–

---

<sup>10</sup> Ejemplos de estos tipos de distinción, tal como los entienden los escotistas serían: distinción real: Dios/ángel; Dios/Personas de la Trinidad. Distinción de razón ratiocinante (sin fundamento *in re*): Pedro=Pedro; Pedro (sujeto) es Pedro (predicado. Distinción de razón razonada (con fundamento *in re*): Dios/atributos divinos; alma/potencias anímicas. Distinción formal *ex natura rei* : entre la esencia divina y las propiedades de las personas y atributos divinos; entre los grados metafísicos en las criaturas; entre el ente y sus propiedades.(J. Gredt: *Elementa philosophiae aristotelico-tomisticae* (Vol. I); Herder, Barcelona 1961; pp. 114 y ss. J. Donat: *Ontologia*. Editio nona recognita; Herder, Barcelona 1939; pp. 100 y ss.).

<sup>11</sup> *Ordinatio*; 1 S, dist. 4, p. 1, q. un.,IV.

que Dios tenga el poder de producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir con distinción”<sup>12</sup>.

Hay que entender el valor de esta aportación de Scoto en contraste con la doctrina tradicional. Para el aristotelismo, las nociones aprehendidas intelectualmente en la operación abstractiva eran distinguibles también en la cosa, pero en ella sólo eran distintas virtualmente, y no actualmente. Por ello, la substancia aristotélica es un complejo indefinido, en el cual el intelecto no puede abrirse paso sino considerándolo como un todo del que puede separar las partes, que completamente enumeradas –lo cual sólo sería factible lingüísticamente– lo agotarían. En cambio, para Scoto, esas nociones que el intelecto aprehende formalmente, también están formalmente actualizadas en la cosa (*a parte rei*) anteriormente, incluso, a la operación del intelecto. Las consecuencias de esta aparentemente anodina doctrina son decisivas. Pues la unidad preconstitutiva de la materia y la forma en el ente, que caracteriza la unidad del ser aristotélico, se deshace, al ser materia y forma ahora nociones intelectualmente distintas que, por el principio antes mencionado de la correspondencia, también están actual y no sólo virtualmente separadas en la cosa real.

La filosofía natural no podrá eludir en el futuro las consecuencias de este hecho teórico que deja libre el camino a la matematización de lo real. Pero, no menor es su efecto sobre la teoría del conocimiento. Pues, la operación abstractiva, mediante la cual el intelecto podía penetrar en la complejidad de la cosa, distinguiendo las formas como partes en el todo que virtualmente es la cosa, es sustituida por la aprehensión intuitiva, que puede conocer directamente la forma en la cosa, toda vez que esta forma está ya actualmente separada en ella. La intuición ha de captar inmediatamente la unidad, pero ya no se trata de la unidad indiferenciada de la cosa concreta tal como existe en la naturaleza, sino de la unidad de cada forma distinta en grado que la cosa contiene actualmente. Así pues, el principio de correspondencia entre las formas intelectivas y alguna entidad exterior se refiere a que a toda entidad que pueda distinguirse objetivamente corresponde necesariamente una formalidad realmente existente, aunque en la cosa misma no sea necesariamente separable, pues la existencia de las formas no es la misma que la existencia del uno que es el compuesto de aquellas. Hay, pues, una cuasi-existencia de las formas distintas *a parte rei* y una existencia de lo uno proporcionada también formalmente por la forma última que individualiza. Esta forma indivi-

---

<sup>12</sup> *Méditations. Objections et réponses*; ed. André Bridoux, Gallimard, Paris 1953; p. 318.

dualizante viene a ocupar el lugar conceptual que la tradición aristotélica reservaba a la unidad preconstitutiva de materia y forma, anterior comprensivamente a cualquier acto de existencia, en cada ente concreto.

Tras estos cambios estructurales, ya no hay contradicción en que la cosa individual sea en sí misma un complejo no necesariamente discernible, y que, al mismo tiempo, pueda ser discernida hasta sus más íntimos componentes formales, teniendo en cierto modo la voluntad que intervenir para efectuar la operación intelectual distintiva. La distinción formal escotista inaugura, por tanto, un campo intermedio entre la distinción real y la distinción de razón. De la segunda toma su carácter meramente objetivo, resultado de una operación meramente intelectual, de la primera el hecho de que esta distinción precede al intelecto de alguna manera, si bien no absolutamente (*absolute*), sino sólo en un cierto respecto (*secundum quid*), cuando precisamente la voluntad interviene para imponer la formalización. Este camino abierto por Scoto se radicalizará con Ockham, quien se empeñará en aplicar su navaja metodológica a las dos existencias escotistas (formal y singular) reduciendo la existencia a la unidad del acto, aunque no ya de la naturaleza, como en Aristóteles, sino de la voluntad.

Desde una perspectiva estructural, puede decirse que es éste el punto justo en que comienza la filosofía moderna. Como consecuencia de los cambios estructurales promovidos por la última escolástica, la realidad física tiende a ser considerada como algo, una cosa-en-sí que permanece desconocida, sobre la que no es preciso “fingir hipótesis”, sin que ello sea contradictorio con la fe en que la formalización matemática se corresponde exactamente con la constitución íntima de la realidad. La distinción formal es el fundamento ontológico que explica que se acepte la posibilidad de que las fórmulas matemáticas que expresan las leyes de la ciencia física puedan “representar” perfectamente el mundo, simplemente porque la voluntad formalizadora así lo ha querido. Una imposición formalizadora que no es arbitraria, puesto que bajo la formalización matemática subyace una metafísica de la correspondencia de formas intelectuales y reales, definida a partir de la distinción *ex natura rei*, que encuentran su unidad última en la propia unidad de la esencia divina. Pues es teológica la razón última de la posibilidad de compaginar sin contradicción la unidad material de la cosa concreta, tal como exige la distinción virtual aristotélica, con la pluralidad formal actual de la distinción de razón. La unidad se recompone en la absoluta trascendencia divina, ya que en Dios las razones son unas en la esencia divina, antes de cualquier acto de inteligencia, pero son también formalmente distintas, pues

si no, Dios se identificaría con el Uno plotiniano, encerrado en la autocontemplación de su unidad, sin posibilidad de participación creadora.

En realidad, la distinción formal no sólo supone la aparición de un método filosófico nuevo, sino que se podría decir que crea un universo mental enteramente diferente al naturalismo imperante, tanto en su versión aristotélica, como en su versión escolástica. La novedad que representa la distinción formal no depende de las declaraciones expresas del *Doctor Subtilis*, la mayor parte de las veces reconociendo el valor de las afirmaciones de las autoridades comunes, justamente lo contrario que sucede con Descartes, que declara continuamente su intención de abrir un abismo con el pasado<sup>13</sup>. El influjo de esta doctrina no se debe tampoco a lecturas expresas de los textos scotistas por parte de los autores modernos, que casi no tuvieron lugar, aunque la síntesis suareciana tanto hiciera por su extensión. De ahí que las diversas soluciones al problema de las distinciones se presente como un caso paradigmático en que debe intervenir el estudioso de la historia de la filosofía a fin de poner de manifiesto las estructuras profundas que dominan en una época, extendiendo su influencia a sistemas muy alejados históricamente.

### **Segunda estructura: la doctrina del *esse objectivum***

Derivada de la distinción formal, la noción del ser objetivo parte del presupuesto de que el intelecto no se dirige naturalmente, intencionalmente, hacia la cosa que ha de ser conocida, pues crea su propio objeto de conocimiento que ya no representa la realidad en sí de la cosa tal como es en el mundo, sino la modificación que sufre el intelecto mismo en su actividad. El contenido del intelecto tiene, entonces, un ser objetivo que representa más la actividad subjetiva que el ser de la cosa. Cada elemento del todo que el análisis lógico puede seleccionar en la cosa adquiere su propio ser, que ya no puede ser substancial en el sentido de la unidad de la existencia material-formal, sino únicamente objetivo, formal, puesto que su ser lo recibe de la actividad formalizadora del intelecto analítico. Correlativamente, la cosa deseada se concibe como ya contenida en la voluntad que aspira a ella, de modo que, finalmente, la voluntad acaba por poder quererse sólo a sí misma. En definitiva, una vez que se efectúa la distinción formal, el intelecto ya no tien-

---

<sup>13</sup> Cfr.: *Meditaciones metafísicas*; I ed. cit., p. 267; *Discurso del método*; I; p. 127; *Tratado de las pasiones*; art. 1; p. 695; *Recherche de la vérité*; p. 880.

de naturalmente hacia la verdad como a su materia propia que lo llena de ser, sino que transforma en verdadero su objeto por el solo hecho de entenderlo, y la voluntad no desea el bien donde su ser pueda encontrar el reposo, sino que convierte en bueno aquello que desea. Concepto e idea, bien y ley son las nociones básicas que se estructuran de modos muy diversos bajo la superficie de la terminología característica de cada escuela en el tránsito a la filosofía moderna.

La aparición de la estructura del *esse objectivum* en la historia de la filosofía<sup>14</sup> significa, ante todo, la apertura de la tendencia a autonomizar la gnoseología respecto del campo ontológico general, pero no tiene sólo consecuencias gnoseológicas, sino que es síntoma de un importante cambio metafísico en la noción de ser, que de su consideración como (1) acto pasa a ser tomado como (2) esencia.

(1) En la estructura ontológica tradicional, el *ser es actividad (energeia)*, lo que implica que es la lógica la que debe adaptarse a la naturaleza, y no la naturaleza a las formas lógico-matemáticas. Así, hay tantas formas de saber como campos naturales de objetos susceptibles de ser conocidos, y la lógica de la ciencia de lo común, de la metafísica, no puede ser meramente formal unívoca, sino analógica, atendiendo a la diversidad categorial. Si los intentos por sintetizar las dos especies de lógica, analógica y unívoca, como los llevados a cabo por el idealismo hegeliano o la fenomenología husserliana, pueden considerarse en gran medida frustrados se debe precisamente a que su distinción no es superficial, sino el resultado de la aplicación de dos estructuras conceptuales opuestas, cuya posible combinación ha de privilegiar necesariamente una de ellas, tomándola como principio.

(2) La consideración del *ser como esencia* supone la negación del movimiento natural por parte de la lógica estática característica del pensamiento moderno, que hallará en la matematización el recurso para identificar arte y método, física y lógica. El ser es entonces concebido como esencia cuando se define como atributo, poseedor de una cualidad que lo diferencia del no-ser, al igual que la luz se distingue de las tinieblas. El ser es una suma de formas cualitativas, que puede transmitir sus atributos a todo lo que ha de poseer el ser, de modo que los entes reciben, en el mismo instante, todo lo que caracteriza su substancialidad, antes proporcionada por la naturaleza misma: la existencia, la unidad, la verdad y el bien, las cualidades de todo lo que es por el hecho de ser. Al lenguaje le es posible definir unívocamente a este ente que

---

<sup>14</sup> Duns Scoto: *Ordinatio*, I, dist. III, p. 3, q. 1.

posee el ser efectuando un análisis de sus cualidades, por cuanto éstas son participaciones de los atributos del ser, y existen independientemente como puras ideas. De ahí que la consideración esencial del ser permita la utilización de un lenguaje unívoco científicamente perfecto, a partir del que puede derivarse una metodología deductiva.

Esta misma estructura conceptual, originariamente platónica, se encuentra bajo la superficie de muchas doctrinas de la filosofía escolástica: Dios pasa ocupar el lugar del ser, las ideas contenidas en su Intelecto serían los atributos trascendentales convertibles con el ser mismo, y su poder creador abriría la posibilidad de una participación de los entes en las cualidades divinas, especialmente por parte de un hombre creado “a imagen” de Dios<sup>15</sup>. Así como las ideas del Intelecto divino tienden a substancializarse, en el intelecto humano, el ser objetivo de las ideas se independiza de su ser formal, tal y como recogen distintas doctrinas modernas como las de Spinoza: los atributos y los modos se autonomizan respecto de Dios (paralelismo de los atributos del pensamiento y la extensión), o Kant: Dios mismo se convierte en una idea entre otras en el sujeto (trascendentalidad del sujeto). Estas doctrinas, aparentemente tan diversas, comparten una *trama conceptual común* consistente en la consideración del ser como esencia, esto es, el establecimiento de un principio que define a priori lo que es como lo que debe ser.

En los comienzos de la filosofía moderna la distinción entre un ser objetivo y un ser formal es tomada tal cual por Descartes de Scoto. Descartes emplea estas dos nociones como fundamento para la demostración de la existencia de Dios: la luz natural me enseña que debe haber tanta realidad formal en la causa de una idea como realidad objetiva hay en esa idea<sup>16</sup>. La realidad objetiva es la que corresponde a la cosa conocida en la inteligencia; la realidad formal a la cosa en su existencia fuera de la mente. El principio de su correspondencia (*correspondet adaequate*) permanece inexplicado en las pruebas cartesianas, sencillamente porque está presupuesto por la adscripción a la metafísica escotista de la distinción formal, que enuncia tal correspondencia. El ser objetivo, la realidad objetiva o la esencia objetiva, denominaciones que puede presentar el mismo concepto en la terminología medieval, cartesiana o spinozista, adquiere el rango que anteriormente le estaba reservado a la realidad natural. Pues, desde Aristóteles, el decir sigue al ser, y no

---

<sup>15</sup> Cfr. la discusión sobre si el hombre ha sido hecho como “imagen” o “a imagen” de Dios en Sto. Tomás: *Summa theologica*; I, q. 93 art. 1-6.

<sup>16</sup> *Meditaciones metafísicas*; III; ed. cit., p. 289.

viceversa. Si para el griego, el ser se dice de muchas maneras, para los modernos a partir de Scoto, el ser es de las mismas maneras que dice el decir.

### Tercera estructura: la hipótesis de *potentia absoluta Dei*

En la formación de la tercera estructura que explica al tránsito al pensamiento moderno, la hipótesis del poder absoluto de Dios, interviene Ockham de un modo decisivo. La distinción entre la potencia absoluta (*absoluta*) de Dios y la potencia ordenada (*ordinata*) es un lugar común en la filosofía medieval, desarrollada al hilo de los comentarios a las *Sententiae* de Pedro Lombardo<sup>17</sup>. La polémica que adopta el tono de una *disputatio* se centra en torno a la relación de preminencia entre la Voluntad de Dios y el Intelecto divino<sup>18</sup>. Según la potencia ordenada, Dios podría producir todo aquello que es compatible con las leyes de la justicia y de la sabiduría divinas. Según la potencia absoluta, Dios puede producir todo aquello que no incluye en sí mismo contradicción. La primera línea de pensamiento tiende a subrayar la necesidad del acto creador, siguiendo el necessitarismo plotiniano que se traslada al pensamiento árabe a través de Avicena. La segunda, en cambio, pone en primer plano el poder ilimitado de Dios sobre toda otra consideración.

Santo Tomás interviene en la polémica de un modo sintético, distinguiendo entre la noción (*notio*) y el ejercicio (*in actu exercito*)<sup>19</sup> de la potencia divina. Desde el punto de vista de la noción, Dios sólo puede hacer todo aquello que es posible, pero por ser omnipotente Dios puede hacerlo todo, incluso lo imposible, al menos como objeto de su acto ejercido, lo cual no es contradictorio con que lo imposible en sí mismo, en su ser, no pueda ser hecho. Hay que recordar que el ser, para Santo Tomás, es Dios, y la imposibilidad de un ser sería una contradicción con Dios mismo (*secundum seipsum*). Lo que Dios puede producir no es nada distinto de lo que puede ser, pues, para Tomás –que no aún no efectúa la distinción formal– las causas

<sup>17</sup> Cfr. W. Courtenay: *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*; Bergame 1990. T. Rudavsky (ed.): *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy*; Dordrecht-Boston-Lancaster, 1985. J.F. Genest: *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle*; Paris 1992.

<sup>18</sup> Cfr.: *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther* (d'Olivier Boulnois, dir.). Aubier, Paris 1944

<sup>19</sup> El ser como ejercicio hace referencia a la noción aristotélica de acto como *energeia*, mientras que el ser quidditativo se correspondería con la de acto como *entelekheia*.

segundas o próximas no tienen una realidad por sí mismas, sino que son analógicamente derivadas del ser de la causa primera. La inteligencia humana, por tanto, consideraría contradictorias nociones que no pudieran participar del ser, esto es de Dios, ya que el propio intelecto participa también de El. Desde el punto de vista del ejercicio, Dios hace aquello que está ordenado por el bien que dirige su providencia, pues el ser y el bien se identifican en Dios. Es la teología del amor, en que Dios tiene el poder de hacer todo aquello que ama de sí mismo como participación posible de su ser. Así pues, en Dios puede hablarse de un poder absoluto e ilimitado, pero también de un Amor perfecto hacia sí mismo en cuanto Bondad y, por tanto, de un deseo hacia lo bueno. El acto de creación es un “desbordamiento” amoroso hacia lo bueno, por lo que la naturaleza creada no puede sino ser buena en sí misma, ya que Dios no podría haberlo querido de otro modo, dado que, en realidad, al querer la creación se quiere a sí mismo. No hay tampoco contradicción entre la omnipotencia divina y el acto de la criatura, pues ésta no posee entidad autónoma, distinta *a parte rei*, necesaria desde el punto de vista metafísico, sino que la necesidad del ente creado ha de concebirse desde el punto de vista de la *sapientia* divina, que, para el hombre se manifiesta como el misterio del amor. La infabilidad del ente aristotélico por su complejidad natural es sustituida, con mínimos cambios estructurales, por lo inaccesible del misterio del amor.

Estas tesis tomistas solucionaban aparentemente todas las posibles contradicciones entre los planteamientos teológicos, metafísicos y gnoseológicos de la filosofía cristiana y de la tradición griega, sin romper con la estructura conceptual tradicional. Sin embargo, persisten múltiples dificultades en relación a la teología de la omnipotencia divina y el espacio posible de libertad que acuerda al alma humana en su libre arbitrio. Si Dios tiene todo el poder es una causa primera absoluta, que puede sustituir eficazmente a las causas segundas naturales, en su acción física y en cuanto objeto del conocimiento. Doctrina que se reconoce bajo otras modernas: (1) la causalidad final es sustituida por la causalidad eficiente (*ordinata*), permitiendo que las leyes científicas matematizadas expliquen el estado de la naturaleza (matematización de la naturaleza), (2) las cosas ya no poseen una potencia natural para producir efectos (problema empirista de la relación causa-efecto), (3) la cosa conocida no es ya producto intencional, sino mero objeto en la mente, conocido por pura intuición, sin preguntarse por la causa que lo ha producido (problema crítico de la realidad objetiva y de la existencia del mundo físico). La consecuencia será el escepticismo gnoseológico moderno por el reconoci-

miento de la realidad objetiva de las ideas independientemente de la realidad exterior de la que pudieran provenir, pues siempre pueden ser puestas directamente por Dios (o el genio maligno, o como consecuencia de una impresión sin origen) en la mente *de potentia absoluta*. En el campo moral, la concepción de que es bueno lo dispuesto por la ilimitada Voluntad divina, se traduce en la doctrina de que el bien ordenado naturalmente es sustituido por el poder absoluto de la ley, cuya fuerza reside en el mero hecho del mandato.

En el marco de este debate medieval, son dos las estructuras que nacen para el pensamiento moderno a partir de la teorización teológica surgida del criticismo nominalista de Guillermo de Ockham<sup>20</sup>: (1) la posibilidad de la existencia de un concepto objetivo al que no corresponde objeto real alguno, y (2) la hipótesis del poder absoluto de Dios como fuente de la arbitrariedad en el origen del ser y en el proceso del conocer. Las implicaciones de estos dos principios sobre la filosofía no teológica moderna son considerables, siendo quizá el vasto campo de la filosofía del sentido, que tiene su punto de arranque en la filosofía crítica kantiana, su influencia más decisiva. En todo el desarrollo de esta forma de pensamiento puede rastrearse el influjo de los dos principios ockhamistas.

(1) El primero de ellos enuncia la posibilidad de que *el concepto objetivo de algo pueda existir sin un objeto real correspondiente*. Este supuesto es común en la filosofía moderna a partir de Descartes, que admite la independencia más completa del objeto respecto tanto del sujeto como de la cosa extramental correspondiente. En efecto, para Descartes, la idea innata es ese objeto que puede aparecer ante la mente sin haber sido producido ni por el sujeto mismo, como sucede con la idea de un ser infinito de la que no está en mi poder ser su causa, ni en correspondencia con una cosa extramental, como es el caso de las ideas matemáticas<sup>21</sup>. Y también en el pensamiento postcartesiano se definen las ideas por su objetividad inmanente, lo que explica que, para Kant, lo conocido de una supuesta cosa-en-sí trascendente sea un fenómeno inmanente, es decir, un conocimiento objetivo sin objeto.

(2) El segundo principio ockhamista es la hipótesis *de potentia absoluta Dei*, esto es, el postulado del *poder arbitrario de Dios* que no ha de someter-

<sup>20</sup> Cfr. P. Vignaux: *Nominalisme au XIVe siècle*; Vrin, Paris 1948.

<sup>21</sup> Descartes llega incluso a proclamar que la objetividad de las ideas innatas pudiera triunfar sobre la hipótesis del poder absoluto de Dios, pues “engáñeme quien pueda, lo que nunca podría hacer es que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos más tres sean ni más ni menos que cinco (*Meditaciones metafísicas*; III; ed. cit. p. 285).

se a un orden causal natural, siendo El creador por un acto impositivo de dicho orden. Esta doctrina ockhamista es fuente de nuevas subestructuras conceptuales, que se encuentran tras los fundamentos ontológicos de las principales filosofías modernas desde el cartesianismo hasta la crítica kantiana:

- la aparición del objeto en el intelecto sin conexión con un sujeto productor o una cosa causadora
- la referencia a un poder absoluto que garantiza el orden de las apariciones conectando sujeto y mundo
- la refundación de la ciencia sobre estas bases una vez que el poder arbitrario deja de ser entidad real para transformarse en hipótesis metodológica.

La hipótesis del poder absoluto está bajo la suposición cartesiana de que las ideas, incluso las innatas, pudieran ser el resultado de un acto absoluto de Dios, que, siendo arbitrario, pudiera provocar el engaño (hipótesis del genio maligno). El único medio de liberarnos de este último motivo de escepticismo y fundar, al mismo tiempo, un sistema de relaciones entre las ideas y los objetos correspondientes es negar el Dios ockhamista y retornar a la imagen de la divinidad más clásica: un Dios cuyos atributos son la bondad, el amor y la perfección, y que, por tanto, nunca trataría de engañarnos. De aquí puede concluir Descartes, en el ámbito gnoseológico, que las cosas son tal y como las ideas obtenidas de acuerdo al método nos las muestran.

De Descartes a Kant, la filosofía moderna contempla el desarrollo de las estructuras provenientes del criticismo nominalista. Y si Descartes aún le concede un importante papel en su ontología al Dios de la teología escolástica, Hume logra hacer desaparecer a Dios del sistema, al suponer que la aparición de las representaciones en la mente es enteramente arbitraria, al ser únicamente motivada por la existencia de un mundo exterior del que nada podemos saber<sup>22</sup>. De este modo, la constitución de objetos conocidos se debe a una especie de reacción del sujeto ante las simples apariciones hasta formar un hábito imaginativo. Dios ya no es la causa de las ideas –causa que por lo demás ya no se busca–, pero con ello se pierde también la confianza en la verdad, por lo que el escepticismo se adueña de la teoría gnoseológica empirista. El escepticismo situado metodológicamente al principio del proceder

---

<sup>22</sup> *Tratado de la naturaleza humana*; III, 5, 89.

racionalista, llega al final en el empirismo, que limita las pretensiones del conocimiento a la mera probabilidad.

Con Kant llegaríamos al cumplimiento moderno de esas estructuras subyacentes. La filosofía crítica kantiana trata de renovar la fe en la ciencia negando, por un lado, la presencia de un Dios (al menos teológico) intermediario entre el sujeto y la cosa, y manteniéndose, por otro lado, en el campo de la distinción formal que había roto cualquier vínculo relacional natural entre el objeto y sus principios. Es entonces cuando la revolución copernicana de Kant muestra su verdadero alcance, pues Kant consigue ciertamente, refundar la verdad sobre el sujeto, haciendo que el objeto gire a su alrededor, pero, sobre todo, hace que el objeto sea constituido en su ser por el yo trascendental, que se convierte así en el nuevo ser creador, haciéndose cargo del poder absoluto del que había gozado Dios desde la filosofía nominalista hasta el racionalismo. La trascendentalidad del sujeto consiste en su poder productor de objetos de conocimiento, tan arbitrario como el del Dios *de potentia absoluta*, puesto que en nada depende de la presencia de un *cosa-en-sí* exterior. Aunque el mundo externo sigue siendo supuesto como elemento necesario para la síntesis, la necesidad científica se preserva por medio de las formas a priori del intelecto que actúan trascendentalmente, esto es, universal y necesariamente en todo ser racional.

### **Conclusión:**

#### **Una metodología para el diálogo con la tradición filosófica**

El momento histórico en que tiene lugar el tránsito desde la filosofía tradicional a la filosofía moderna, con la obra de Descartes, nos ha servido como ejemplo para ilustrar un método de investigación en *historia de la filosofía*, basado en las estructuras conceptuales. Hemos partido del supuesto de que las doctrinas filosóficas, en autores y épocas diversos, se relacionan en función de semejanzas y diferencias, no tanto por motivos puramente históricos (sucesión de sistemas) o textuales (declaraciones expresas de los autores), cuanto por las relaciones que guardan entre sí las estructuras en que se organizan los conceptos que las constituyen.

Las estructuras conceptuales de las filosofías se articulan en torno a dos principios básicos, provenientes ambos del aristotelismo: la unión preconstitutiva de materia y forma y el uso de una doble lógica analógica de proporcionalidad propia y de atribución.

La unión preconstitutiva de materia y forma es el carácter peculiar de una ontología de lo orgánico, naturalista, en la cual los entes son sustancias absolutamente individualizadas, por un lado, pero que comparten una naturaleza común, por otro. Si en ellos distinguimos una materia y una forma, lo hacemos sabiendo que esta distinción es posterior a la unidad previa a cualquier acto de conocimiento en que se constituye la cosa como un todo compuesto por dos partes, una material y otra formal. Aplicando lo que significa este tipo de unión a la investigación en *historia de la filosofía*, debemos hablar en ella de una relación profunda entre los temas y doctrinas que se suceden históricamente en cada sistema y autor (materia), y la estructura en que se organizan los contenidos, dando como resultado un número limitado de doctrinas, en coincidencia con los límites del intelecto humano (forma).

La lógica analógica se presenta como un medio formal en que es posible la comprensión de una realidad cambiante que caracteriza al mundo natural por oposición al mundo mecánico, en que es posible la utilización de una lógica unívoca. Ya en el propio Aristóteles se encuentran las dos clases de analogía que distinguirá la tradición aristotélica medieval. La analogía de proporcionalidad establece un espacio lógico común a los entes individuales, en cada uno de los cuales hay una referencia a un modo de ser característico, *lo que hace posible que lo uno y lo multiple convivan sin contradicción*. La analogía de atribución ordena los entes individuales en una cadena, relacionándolos por grados respecto a un primer término que da sentido a los términos subordinados. Paradigmáticamente, la posición de principio en la cadena del ser fue ocupada por Dios en el pensamiento medieval.

La lógica analógica debe aplicarse metodológicamente al estudio de la historia de la filosofía. Desde el punto de vista de la *analogía de proporcionalidad*, las diferentes doctrinas filosóficas se consideran productos concretos del intelecto de su autor y del contexto histórico determinado en que aparece. Sin embargo todas las doctrinas se refieren a su propia estructura conceptual, que a menudo se oculta tras declaraciones expresas o polémicas aparentes. Nos hemos referido a la reclamación cartesiana de "novedad", lo que no impide que su estructura conceptual sea esencialmente escotista (*esse objectivum*) y ockhamista (*hipótesis de potentia absoluta Dei*), e incluso tomista (imagen de un Dios perfecto que no puede engañarnos). Pensemos también en la aparente polémica de las ideas innatas que plantea Locke contra el cartesianismo<sup>23</sup>. Polémica superficial que oculta una estructura común

---

<sup>23</sup> J. Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*; libro I, caps. 1-3.

al racionalismo y al empirismo: la posibilidad de un conocimiento objetivo (idea) al que no le corresponda objeto alguno (mundo externo).

Desde el punto de vista de la *analogía de atribución*, el primer analogado en la historia de las doctrinas filosóficas es la filosofía de Aristóteles. Ella resume, tecnifica y sistematiza el pensamiento griego anterior, y proporciona los instrumentos conceptuales comunes a cualquiera de las formas de pensamiento que se han dado históricamente en occidente. Si esto es así, para comprender la estructura y la evolución de las doctrinas filosóficas, el *historiador de la filosofía* deberá buscar cómo cada una de ellas responde a las preguntas que formulara Aristóteles: ¿qué es el ser?, ¿qué la materia?, ¿qué la forma?, ¿cuáles son las causas?, etc. Al analizar las respuestas concretas que ofrecen las diversas filosofías, se hallarán las oposiciones y semejanzas profundas entre ellas.

Evidentemente, no es ésta una propuesta metodológica original, pues sus referencias no pueden ser más tradicionales. Pese a ello, probablemente, su formulación actual pueda insertarse en una constante de la reflexión filosófica, que tiende a buscar su renovación en la recuperación de ciertos elementos de su pasado. Se trata de hacer justicia a lo que, quizá, es más peculiar de la disciplina *historia de la filosofía*: cada filósofo, e incluso cada época histórica sólo pueden encontrar nuevas respuestas a los problemas filosóficos cuando se han hecho cargo de las respuestas que constituyen el acervo heredado de la tradición. Si se hace historia de la filosofía desde el *método de investigación de las estructuras analógicas de los conceptos*, quizá sea posible establecer un diálogo más fecundo entre el pasado del pensamiento occidental y la actualidad de las nuevas producciones del intelecto humano.