

Los precedentes medievales del criticismo kantiano

Valentín FERNÁNDEZ POLANCO

Resumen

El presente estudio trata de elucidar la naturaleza del vínculo que, siguiendo a André de Muralt, puede establecerse entre el criticismo kantiano y la escolástica crítica del siglo XIV. A tal fin, trata de ilustrar, en primer lugar, la comunidad estructural entre el formalismo kantiano y el formalismo escotista, comunidad derivada del empleo sistemático de la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto en la construcción del criticismo kantiano, y, en segundo lugar, la continuidad temática entre el giro copernicano operado por Kant y la reforma de la causalidad que se deriva de la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei* promovida por Guillermo de Ockham. Ello supone poner de manifiesto los aspectos de afinidad, más que de ruptura, presentes en los presupuestos teológicos de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, así como la dependencia teológica de la filosofía que se edificó sobre ellos.

Palabras clave: Formalismo, giro copernicano, criticismo, teologismo, estructura de pensamiento, a priori, metafísica, causalidad.

Abstract

This article aims to show the bond that, following André de Muralt, can be established between kantian criticism and critical late-scholastic thought of 14th century. In order to that, it shows firstly a structural community between both kantian and scottish formalism, which is due to the sistematic use of formal distinction *ex natura rei* in the construction of kantian criticism, and, secondly, a thematic conti-

nunity between the copernic turn operated by Kant and the reform of causality operated by the ockhamian hypothesis *de potentia absoluta dei*. It concludes to underline the affinities – more than the contrasts – in the Duns Scot’s and William of Ockham’s theological bases, as well as the theological dependence of philosophy built on that bases.

Keywords: Formalism, copernic turn, criticism, theologism, thinking-structure, a priori, metaphysics, causality.

En la estela de las investigaciones iniciadas por É. Gilson, numerosos medievalistas han puesto de manifiesto la debilidad del tópico según el cual el pensamiento moderno se caracterizaría por su absoluta originalidad frente a una escolástica medieval decadente. Los estudios de André de Muralt son actualmente una referencia en la materia, particularmente en lo que refiere a la dependencia escolástica del pensamiento de quien pasa por encarnar el paradigma de esa supuesta originalidad: Descartes¹. En su artículo “*Kant, le dernier occamien*”², Muralt aproxima la concepción kantiana de la metafísica a las posturas antimetafísicas sostenidas por la escolástica crítica del siglo XIV y representadas, fundamentalmente, por Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Las páginas que siguen pretenden mostrar en qué medida los argumentos en que aquéllos apoyaron su escepticismo metafísico están presentes, específicamente, en el pensamiento kantiano. Pretenden así indagar esa línea de continuidad entre el pensamiento medieval y la filosofía moderna sugerida por Muralt, quien, en el artículo citado, propone considerar la filosofía moderna en su conjunto como regida por una estructura de pensamiento de tipo escotista-ockhamista cuyo cierre definitivo vendría dado en la crítica kantiana. En su trasfondo último estaría, pues, la ausencia de una delimitación nítida entre metafísica y teología, lo que habría contribuido a oscurecer, ante los ojos de los filósofos modernos, los presupuestos teológicos estructuralmente operantes en su propio pensamiento³. De

¹ Cfr. MURALT, A. DE, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid, 2002; así como *L’enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1991.

² “Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne”, en *La métaphysique du phénomène*, Vrin, París, 1985.

³ Conviene, en efecto, recordar la dificultad de discernir entre filosofía y teología en el contexto medieval: “Si por “filosofía” se entiende la práctica de la argumentación, los teólogos medievales acabaron por filosofar tanto, incluso más, que los filósofos “de oficio”. (...) Los modelos históricos basados en una partición institucional estricta parecen aquí totalmente inadecuados. Si el esquema del progreso intelectual tiene un sentido, hay que buscar dónde está la avanzadilla: principalmente en el tratamiento racional de los campos de los objetos y de los problemas *paradójicos* propuestos a la razón por la Revelación.” A. DE LIBÉRA: *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona, 2000, p. 85.

ello se seguiría, por una parte, que el tipo de metafísica rechazado por el criticismo kantiano es, al menos parcialmente, teológico, pero, por otra parte, que el rechazo formulado en la *Crítica de la razón pura* es, a su vez, igualmente deudor de presupuestos teológicos. Por este motivo, la exposición comenzará por una aproximación genética al concepto griego de metafísica para, desde ahí, exponer sus transformaciones estructurales en el debate tardoescolástico y en la crítica kantiana.

1. La metafísica de lo posible

En la escuela de Atenas, Aristóteles había concebido la continuidad entre la razón y la naturaleza como reunidas en una unidad dinámica, finita y ordenada que se expresa en el lenguaje. En este sentido, puede decirse que el aristotelismo culmina la visión griega de los problemas filosóficos, por cuanto inventa un saber racional capaz de dar una respuesta unitaria a los problemas suscitados en la tradición anterior, problemas concernientes tanto al dinamismo de la naturaleza como al de la propia razón humana. Lo irreductible de tales problemas, vendrá a decir Aristóteles, es la realidad del ser, tan inmediata de captar como difícil de definir, algo que parece siempre querer escaparse a todo intento de delimitación y que, precisamente por ello, sólo podemos designar como lo común a todo, y, particularmente, como lo común a la realidad del mundo frente al hombre y a la realidad del pensamiento en el hombre, esto es, como lo común a la naturaleza y a la razón⁴. A causa de la imposibilidad de su delimitación, la realidad del ser no puede ser objeto de ninguna ciencia particular, sino acaso de una ciencia primera, pero no, obviamente, de una ciencia que en cuanto primera se convierta en una ciencia particular más, sino primera en cuanto inducida a partir de todas las demás, esto es, primera en cuanto común a todas las ciencias –accesible, por tanto, de un modo distinto a como lo son las otras– y cuyos conceptos estén presupuestos en todas ellas como fundamentos de su realidad como ciencias y de la realidad de sus objetos, que son las distintas determinaciones del ser en lo dado⁵. Y, ya que el presupuesto común y último, tan último que ha dejado de ser presupuesto para ser *lo dado*, es la realidad irreductible del ser, aquella ciencia primera –que por convención ulterior hemos aceptado llamar *metafísica*– habrá de definirse como la ciencia que trata del ser en cuanto ser, esto es, que trata de su realidad irreductible. De ahí que, al tematizar la continuidad griega

⁴ “‘Lo que es’ constituye lo común a todas las cosas” (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1004 b 20; trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 2000).

⁵ “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta” (Ibíd. 1003 a 20-25).

entre la razón y la naturaleza, unidad bifronte de un único dinamismo dado en su finitud, Aristóteles fundase la ciencia de la realidad del ser, esto es, inaugurase la metafísica de lo *real*.

El pensamiento medieval cristiano, al introducir la noción de un Dios infinito, iba a hallar serios problemas a la hora de confrontar el racionalismo natural de la metafísica aristotélica con la perspectiva teológica de la infinitud. En efecto, un Dios infinito es cualquier cosa menos *lo dado*, y si, además, se considera que ese Dios infinito es lo máximamente real o lo real por antonomasia, *lo real en sí*, es evidente que la realidad del binomio naturaleza-razón tiene que verse seriamente amenazada. Las síntesis teológicas medievales, y muy especialmente la de Tomás de Aquino, resolvieron esta dificultad recurriendo al escalonamiento de grados metafísicos de realidad, donde Dios poseería un grado máximo o infinito o absoluto mientras la realidad de las cosas creadas sería finita o relativa o dependiente. Ello suponía, en contrapartida, la apertura de un cierto aunque muy limitado acceso del hombre al conocimiento de la realidad de Dios, por lo que en principio sería posible hacerse una noción aproximada de ella mediante el procedimiento de elevar al infinito las perfecciones de la naturaleza (ideas) y los valores de la razón (fines), obteniendo así un vislumbre de cuáles pudieran ser los atributos de la divinidad. Esta solución, que implicaba atribuir a Dios caracteres propios del binomio naturaleza-razón, particularmente los arquetipos naturales (ideas divinas) y los valores racionales (fines divinos), le permitió a Tomás de Aquino salvar lo esencial de la metafísica aristotélica y, al mismo tiempo, concebir un Dios cuyos atributos fuesen parcialmente accesibles para aquella ciencia primera que es la metafísica del ser *real*.

Los teólogos críticos de la escolástica tardía, principalmente Duns Escoto y –de una manera más radical– Guillermo de Ockham, rechazaron abiertamente este procedimiento por considerar que, tratando de evitar el menoscabo que la realidad de Dios suponía para la del binomio naturaleza-razón, incurría en el defecto opuesto, es decir, menoscababa la infinitud propia de la divinidad atribuyéndole ideas (naturales) y fines (racionales) que sólo podían limitar su libertad infinita, esto es, su omnipotencia absoluta. Así, Duns Escoto iba a desvirtuar la doctrina de los grados metafísicos al interpretarla en un sentido formalista que excluía expresamente su aplicación a la existencia, con lo que cortaba todo acceso racional a la divinidad, ya que, desde esa consideración, dejaba de haber cualquier cosa en común entre Dios y unas criaturas caracterizadas ahora por su condición de objetos mentales del pensamiento divino, esto es, por su completa indiferencia tanto al ser como al no-ser. Posteriormente, Guillermo de Ockham iría aún más lejos al pretender para Dios una trascendencia tan absoluta que lo situaba más allá de cualquier exigencia racional y lo definía como pura omnipotencia infinita más allá de toda razón y toda naturaleza, consolidando de ese modo la fractura escotista entre Dios y el binomio razón-

naturaleza que abriría estructuralmente el campo entero de la filosofía moderna. En efecto, el pensamiento moderno se alza sobre el supuesto ockhamista según el cual nada hay imposible para la voluntad divina, situada más allá de todo atisbo de racionalidad y de toda sabiduría. De tal modo que, siendo la voluntad divina absolutamente libre, no hay nada en el orden actual de la creación que pueda hablar de un modo u otro de la esencia de su Creador. Al contrario, el orden creado –esto es, el orden de la naturaleza racional– no es más que un orden cualquiera entre los infinitos órdenes posibles ni tiene más en común con la esencia divina de lo que pudiera tener cualquier otro, imaginable o no para nosotros. Es más, como expresamente afirmara Guillermo de Ockham y expresamente refrendase Descartes, Dios hubiese podido, si esa hubiese sido su voluntad, crear un mundo donde el odio fuese un acto meritorio y la realidad de cosas inexistentes fuese un objeto apropiado del conocimiento⁶.

Por eso, si en el presente mundo el hombre ha sido creado a imagen de Dios, no será en la razón humana donde pueda hallarse el fundamento de esa semejanza, sino en lo más recóndito del alma interior, allí donde habita la voluntad libre del hombre, tan libre como la voluntad divina frente a cualquier constricción racional que pudiese empañar o limitar su opción fundamental entre el bien y el mal, entre la aceptación y la renuncia a Dios⁷. El acto de la voluntad humana por el que elige salvarse o condenarse, el más trascendente por tanto en la vida del hombre, se ejerce, pues, al margen de cualquier instancia racional o natural, y ya no tiene lugar en el proceso común del diálogo entre los hombres (Iglesia), sino en el aislamiento interior de la privacidad de cada uno (conciencia). En otros términos, esta elección no puede hallar apoyo en la razón, pues Dios es inaccesible para la racionalidad, y sólo podrá en adelante ser cuestión de fe, donde la fe –como la gracia– ya no implicará un reforzamiento salvífico de la naturaleza creada sino la abdicación expresa por parte del hombre de su propia razón y de su esencia humana. De este modo, tanto

⁶ Sobre el tema ockhamista de la *notitia intuitiva rei non existentis*, cfr. los abundantes textos y referencias recogidos en MURALT, 1991, pp. 352 y ss., y asimismo en MURALT, 2002. Particularmente: “Non potest probari quod omnis intellectio dependet a suo obiecto (...). Non est de ratione intellectio- nis vel causari vel dependere ab obiecto” (OCKHAM: *Sentencias*, 1, dist. 35, q. 2, en *Opera theologica*, S. Bonaventure, Nueva York, 1967-1984, vol. IV, p. 441). “¿Habría podido entonces Dios ordenar a la criatura que le odiase y haber instituido esto como bueno? –Ahora no puede. Pero ignoramos lo que habría podido instituir; ¿por qué no habría podido ordenar eso a la criatura?” (DESCARTES: “Conversación con Burman”, en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 148).

⁷ Quizá la fórmula más rotunda de la equiparación entre la voluntad humana y la voluntad divina sea la que el propio Descartes ofrece en la Cuarta Meditación: “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza.” *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Trad. de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 48.

Duns Escoto como, sobre todo, Guillermo de Ockham, instauran la concepción de un Dios infinitamente trascendente que se sitúa radicalmente más allá de un mundo creado con el que deja de tener nada en común, abriendo así un abismo insalvable entre ambos como si se tratase de conjuntos infinitamente disjuntos. Imposible, por tanto, cualquier conocimiento racional de ese Dios infinitamente no racional por parte de la razón humana. El único enlace entre el mundo y Dios se encuentra –fuera de la naturaleza y de la razón– en la recóndita conciencia espiritual del ser humano, bajo la forma de una voluntad absolutamente no constreñible por ningún valor racional en su acto de aceptación o renuncia a la salvación ofertada, y se denomina *fe*. La relación del hombre con Dios, en adelante, habrá de desarrollarse en ese ámbito irracional –y, por tanto, privado–, mientras la razón común humana habrá de renunciar a todo intento de aproximación a la esencia o al designio divinos y aplicarse a su objeto inmediato, esto es, al mundo creado que halla frente a sí y que carece de toda relación con su Creador.

La teología de la omnipotencia divina implica, como parece evidente, una revisión drástica de los presupuestos filosóficos precedentes, esto es, de la metafísica de lo real de carácter aristotélico, que se basaba, como hemos visto, en la continuidad del binomio razón-naturaleza (en el caso de Aristóteles), o del trinomio razón-naturaleza-Dios (en el caso de Tomás de Aquino). A partir de Ockham, Dios –ser realísimo– deja de formar parte de ese trinomio y escapa por entero al binomio restante, cuyo estatuto ontológico se reduce, entonces, al de mero caso fáctico entre una infinitud de mundos posibles, y cuya realidad se ve condenada a la precariedad irremisible de no tener más fundamento para su existencia que la pura arbitrariedad divina, que eligió crearlo sin mayor motivo ni restricción de los que hubiese tenido para crear otro cualquiera de entre los infinitamente imaginables. Así pues, al postular un Dios que es pura omnipotencia más allá de la razón y del mundo, lo máximamente real pasa a ser la soberana *potencia* divina más allá de toda razón y toda creación. En otras palabras, si Dios es lo máximamente real será porque su voluntad contiene en sí toda la realidad *posible*. De este modo, la hipótesis ockhamista, por cuanto implica identificar la omnipotencia divina con la realidad de Dios, acaba por identificar lo máximamente real con lo máximamente posible; dicho en otros términos, la mencionada hipótesis conduce a identificar lo real con lo posible por vía de absorción de lo primero por lo segundo, y a vaciar de sentido la noción de realidad en beneficio de la noción de posibilidad, de tal modo que esta última se hace coextensa con la de ser. La existencia queda entonces relegada a la condición o estatuto del mero caso fáctico, esto es, a no ser más que una determinación accidental del ser, quien, por su parte, se identifica sin más con ser-posible y se caracteriza por la posesión de una realidad puramente hipotética. Y, así como en el caso griego el ser tendrá que decirse *de muchas maneras* que recojan sus diferentes modos de ejercicio, así también, en el régimen definido por la reducción teológica

de lo real a lo posible sólo será concebible un único y exclusivo modo de ser, aquel que emana de la posibilidad, es decir, aquel cuya realidad está ya contenida de antemano en su posibilidad. En el caso griego nos hallaremos, por tanto, frente a la lógica de la analogía: diversos modos de ser, lenguaje esencialmente polisémico, siempre inexacto, en cierto sentido sometido y por encima del principio de no-contradicción. En la hipótesis teológica de la voluntad omnipotente, en cambio, frente a la lógica de la univocidad: un único modo de ser, lenguaje exacto y preciso, drásticamente sometido al principio de no-contradicción. La univocidad lógica se convierte, de este modo, en el reverso de la omnipotencia absoluta de Dios y expresa la naturaleza hipotética de todo ser, mientras su principio constitutivo, el de no-contradicción, alcanza, coherentemente, el rango de paradigma de toda verdad posible. La identificación del ser de Dios con su poder absoluto conduce, pues, a la identificación de la realidad con la posibilidad en el seno de una racionalidad unívoca. De ahí que aquella ciencia primera que se ocupe del ser en cuanto ser, aquella ciencia de la que decíamos que no puede estar al mismo nivel que las demás sino que debe inducir sus contenidos a partir de las otras ciencias, haya de adoptar necesariamente la forma –si pretende clausurar el panorama doctrinal inaugurado y presidido por la hipótesis de la omnipotencia absoluta de Dios– de una metafísica de lo *posible*.

2. La distinción formal de Duns Escoto

Es sabido que la principal herramienta en metafísica son las distinciones, pues todo aquello y sólo aquello que la razón pueda establecer como distinto será candidato a un estatuto ontológico particular y determinado. Los dos modos básicos de distinguir son los que ofrecen la distinción real y la distinción de razón, cuyo fundamento estriba en la separación de dos ámbitos de existencia diferentes, la realidad y el pensamiento, con lo que cualquier noción habrá de referirse a una existencia, o bien real, o bien meramente racional. A comienzos del siglo XIV, Duns Escoto introduciría una distinción que iba a alterar el panorama metafísico, una distinción intermedia entre la distinción real y la distinción de razón, que él denominó distinción *formal* y que estaba llamada a convertirse en la herramienta fundamental para la filosofía moderna, cuyos edificios conceptuales jamás hubiesen podido llegar a construirse sin ella⁸. En principio, que dos cosas sean distintas formalmente quiere decir que, sin ser en realidad distintas, su diferencia tampoco es sólo racional. Por

⁸ Sobre el estatuto de la distinción formal en el seno del pensamiento escotista y la controversia entre quienes, como Jacobo de Ascoli, la aproximaban a una *distinctio media* y quienes, como Guillermo de Alnwick y el propio Escoto, la consideraban como tal *ex natura rei*, cfr. el detallado estudio de T. B. NOONE: “La distinction formelle dans l’école scotiste”, en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, París, 1999.

lo que ha de haber, entonces, un tercer ámbito o tipo de realidad intermedio entre lo racional y lo real. Pues se nos dice que puede haber dos conceptos que sean distintos formalmente sin llegar a ser distintos en la realidad, es decir, dos conceptos que no se refieran a dos realidades distintas o separadas de hecho, pero tampoco a una única realidad sólo racionalmente distinta. Luego, si a esas dos nociones formalmente distintas han de corresponderles sendas existencias formalmente distintas, será que hay una existencia o un tipo de existencia que ni es la propia del pensamiento ni tampoco la existencia real. Qué tipo de existencia haya de ser ésa, que no es la existencia en el pensamiento ni la existencia en la realidad, es, sin duda, algo difícil de concebir. Parece como si Duns Escoto hubiese inventado, varios siglos antes de su vulgarización en nuestros días, la realidad *virtual*, una especie de tercer ámbito específico de realidad que no es la realidad física pero tampoco la realidad lógica.

Los antecedentes de la distinción formal se remontan a Avicena, para quien cuando la mente abstrae un concepto despojándolo de todo aquello que no entra a formar parte de su pura esencia, esto es, cuando la esencia ha sido depurada al máximo hasta no dejar de ella más que su noción puramente formal, lo único que de ella puede decirse entonces es que esa noción es idéntica a sí misma y que cualquier otra cosa que se le atribuyese ya no restituiría la perfecta identidad de la pura esencia consigo misma⁹. En este último nivel de abstracción, dice Avicena, las frases ya no pueden expresar sino la pura identidad de la esencia consigo misma: “la equinidad es sólo equinidad”¹⁰. En otros términos, la teoría aviceniana de la abstracción constata que todo concepto tomado unívocamente se ve aislado o desgajado del entramado real y de sus relaciones lógicas con otros conceptos, por lo que sólo puede tomarse como predicado de sí mismo. Con la distinción formal, sin embargo, Escoto da un paso más que Avicena para pasar a afirmar la existencia efectiva de ese concepto unívoco, pues, si la equinidad es equinidad, sostiene Escoto, será porque “la equinidad *es*”, donde *es* no puede significar, obviamente, la existencia real, aunque tampoco una existencia meramente lógica. En otros términos, si la equini-

⁹ “[Según Avicena] la abstracción presenta cuatro grados: sensible, imaginativa, estimativa e intelectual. La primera es efectuada por medio de los sentidos; la segunda abstrae la forma de la materia, pero no de los caracteres concomitantes; la tercera produce las imágenes intencionales; y la cuarta abstrae la forma pura libre de todas sus relaciones.” CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 1., *Desde los orígenes hasta el siglo XII en oriente*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 231.

¹⁰ “Unde ipsa equinitas non est aliud nisi equinitas tantum”, *Logica* III, f. 12 en *Avicennae... opera* (Venecia 1508), ref. tomada de GILSON, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 111. Según Escoto, cuando alguna cosa es abstraída según una *abstractio ultimata*, esto es, cuando la cosa es precisada en su entidad distinta formalmente *ex natura rei*, su razón debería ser precisa y formalmente idéntica a su predicado, pues “exterior a todo aquello que es distinto de ella, como dice Avicena, ‘la equinidad [es] solamente equinidad’ y nada más” (DUNS ESCOTO: *Sentencias*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, págs. 18-19). Cfr. referencias en MURALT, 2002, p. 118.

dad sólo puede ser equinidad y no otra cosa, piensa Escoto, será porque a la equinidad le corresponde algún ser, es decir, porque la equinidad es un *algo*, y aunque ese *algo* no se dé como sujeto de existencia real, tampoco es, desde luego, un mero ente de razón sin correlato en la realidad. “A toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real”¹¹. Así reza la definición escotista de la distinción formal. Es preciso postular, en consecuencia, un tercer ámbito de realidad distinto de la existencia real y la puramente verbal. Ese tercer ámbito de realidad a medio camino entre los otros dos es el ámbito de lo formal, no tan fáctico, tan groseramente cósmico como el de las existencias reales, ni tan peligrosamente inconsistente como el de las existencias de razón. Ese tercer ámbito o grado de realidad, intermedio entre la pesantez de lo real y la inconsistencia de lo imaginario es, precisamente, el ámbito neutro de lo *posible*.

La aparición de esta tercera esfera de realidad complica considerablemente, como no podía ser de otro modo, la explicación del acto de conocimiento. Pues mientras sólo se admitan dos ámbitos de existencia, lo racional y lo real, conocer consistirá siempre, de uno u otro modo, en la adecuación recíproca entre la razón y la realidad, bien sea que esa adecuación se produzca directamente y sin intermediario –como sostiene el psicologismo ockhamista, para quien la adecuación se explica en virtud de la sustitución operatoria de las cosas por los nombres (*suppositio*)–, o que esa adecuación se produzca por medio de un elemento común, el concepto, que expresaría la identidad de la mente y la cosa en el acto de conocer –como sostiene el aristotelismo–. En ambos casos, el conocimiento se resuelve, como no puede ser de otro modo, en la interacción de dos únicos polos, denominados sujeto y objeto, y la verdad no puede consistir sino en la adecuación entre ambos. La irrupción, de la mano de la distinción formal, de un tercer ámbito de existencia fuerza inmediatamente a redefinir los términos en que se produce el acto de conocer. Ahora ya no hay sólo dos ámbitos de existencia, sino tres, pues a lo verbal y a lo real hay que añadirles lo formal. De tal modo que tampoco intervendrán en el acto de conocimiento solamente dos polos, sino tres: al sujeto y al objeto habrá que añadirles aquello que corresponda al ámbito de lo formal, de lo cual únicamente sabemos que está dotado de un tipo de realidad –la realidad formal– que ni posee la existencia puramente racional propia del sujeto, ni tampoco la existencia cósmica propia del objeto, sino más bien la realidad indeterminada propia de lo posible. El término adecuado para designar este tercer elemento que interviene en el acto de conocer va a ser el de *representación*, vocablo que ofrece al menos tres de los vértices significativos relevantes en este caso: en primer lugar, ‘representación’ alude a algo que es

¹¹ *Omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens* (*Sentencias*, 1, dist. 4, pars 1, q. un., Vat., IV, *Appendix*, p. 381). Descartes la retomará casi literalmente: “me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden darse separadamente” (“Meditación sexta”, *o. c.*, pág. 65).

un objeto adecuado para la mente en el acto de conocer; en segundo lugar, en tanto que 're-presentación', significa algo así como la presencia vicaria de una cosa ante otra, en este caso, del objeto ante el sujeto; y, en tercer lugar, remite precisamente a un ámbito de existencia intermedio entre lo racional y lo real, porque la representación, según Escoto, posee una realidad intermedia entre la realidad sustantiva de la razón que se la representa y la realidad sustantiva de la cosa representada, una realidad específica y bifronte, susceptible de ser a la vez objeto de conocimiento para la razón y vehículo de manifestación para la cosa, a la que denomina *esse obiectivum* –ser o realidad objetiva–, y con la que inaugura la problemática moderna de la *objetividad* del conocimiento¹². Así pues, la distinción formal depura una realidad que no es universal y abstracta como lo son los conceptos racionales pero tampoco singular y concreta como lo son las cosas del mundo físico, sino una naturaleza común (*natura communis*) anterior a ambos estados y susceptible de adoptar cualquiera de los dos, una especie de estado neutro que tanto puede adaptarse a la universalidad abstracta de las realidades lógicas como a la singularidad concreta de las realidades físicas.

De este modo, el conocimiento, según Escoto, ya no es relación directa del sujeto con el objeto, sino relación mediada por la representación. La intervención de tres elementos en el acto de conocimiento (sujeto, representación y objeto) desvincula al sujeto del objeto y quiebra, así, la causalidad inmediata que el objeto ejercería sobre el sujeto si sólo interviniesen esos dos polos. De esta forma será posible concebir un acto de conocimiento cuya causa ya no sea el propio objeto, e incluso imaginar la posibilidad extrema de un acto de conocimiento cuya verdad sea por completo independiente de la realidad del objeto (ya que, *de potentia absoluta*, Dios podría producir la representación verdadera de una cosa no existente). Al mismo tiempo, es concebible que el alma conozca las representaciones directamente en Dios al margen de las cosas, lo que abrirá la puerta a diversas variantes de la teoría agustiniana de la iluminación. Así es como la introducción de un tercer elemento representacional en el acto de conocimiento, al convertirse en el objeto inmediato de la mente al conocer en sustitución de la cosa, compromete seriamente la causalidad de esta última en el acto de conocer y permite concebir diferentes hipótesis en las que las cosas dejan de ser necesarias para explicar el acto del sujeto.

Al mismo tiempo, al romperse la vinculación directa del sujeto con el objeto, desaparece la concepción de la verdad como adecuación. Pues al intervenir tres elementos en el acto de conocimiento, la verdad ya no puede consistir simplemente en

¹² La noción de *esse obiectivum* inaugura, en efecto, la gnoseología apoyada sobre la naturaleza ideal de los objetos de conocimiento. Se trata de una línea de continuidad que empieza con escotistas como Gregorio de Rímmini (*esse repraesentatum*) y Pedro Auriol (*esse apparens*), continúa con Descartes (*realitas obiectiva*) y llega hasta la tradición idealista alemana: Kant (fenómeno), Bolzano (*Gedanke*), Frege (*Sinn*), Husserl (*Idealobjektivität*) y el primer Wittgenstein (*Sachverhalt*).

la adecuación del sujeto al objeto, sino, o bien en la identidad entre el sujeto y su representación, en lo que consiste la evidencia del *cogito*, o bien en la identidad entre la representación, que es el objeto inmediato del conocimiento, y la cosa, que es su objeto remoto, es decir, en la correspondencia o paralelismo perfecto entre el orden objetivo de las representaciones y el orden real de las cosas. En otras palabras, la verdad del conocimiento del orden real escapa ahora por entero a la capacidad cognoscitiva del sujeto, que únicamente puede conocer representaciones y carece, por consiguiente, de medios propios para asegurarse del paralelismo ideascosas. “A toda entidad formalmente distinta le *corresponde* adecuadamente algún ser real”: la definición misma de la distinción formal ya exige, como puede verse, una concepción de la verdad como correspondencia, al tiempo que reclama un ámbito específico de realidad donde habiten las entidades formalmente distintas y en el que puedan desplegar sus propiedades específicas, un ámbito que no sea el de la existencia real o cósmica ni el de la existencia racional o lógica sino el de la existencia mental o posible, sobre el cual se va a centrar la mayor parte de la discusión filosófica moderna. Es, pues, en la metafísica formalista de Duns Escoto donde se encuentra el origen de gran parte de los temas y problemas que caracterizan el pensamiento moderno, al que la filosofía de Kant ofrece una respuesta sistemática y, en cierto modo, definitiva. El giro mentalista de la filosofía, la lógica de la univocidad, el representacionismo en el conocimiento, la concepción de la verdad como correspondencia, el paralelismo de los órdenes de realidad, el formalismo metodológico y la idea de la metafísica como ciencia de lo posible constituyen los cimientos sobre los que se alzarán las construcciones metafísicas modernas, nacidas de la distinción formal y que la crítica de Kant invalidará de manera definitiva sin emplear verdaderamente más recursos que aquellos que la propia distinción formal estaba poniendo a su disposición.

3. El giro copernicano del siglo XIV

La hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* radicalizó las consecuencias de la distinción formal al permitir pensar que, en virtud de su omnipotencia absoluta, Dios pudiera separar, de hecho, cualesquiera realidades distintas o separables formalmente¹³. Así, por ejemplo, en cuanto al acto de conocimiento entendido al

¹³ Lejos de oponerse frontalmente al escotismo, el punto de vista ockhamista lo presupone en lo esencial de sus posiciones filosóficas: “Ockham est dans une certaine mesure un disciple de Scot en ce qui concerne les rapports de la volonté, de l’intellect et de la nature. (...) Scot et Ockham partagent largement une même doctrine de la liberté de la volonté à l’égard de l’intellect et de la nature, et cette communauté de vues trouve sa véritable explication dans un certain nombre de décisions philosophiques qui orientent décidément leurs onto-théologies respectives.” BASTIT, M.: “Nature et volonté chez

modo escotista, esto es, por medio de una representación, la hipótesis ockhamista permite concebir que Dios pueda hacer corresponder cualquier representación con cualquier objeto (hipótesis cartesiana del Dios engañador). Y es que, en virtud del supuesto ockhamista, Dios pudiera hacer corresponder cualquier causa con cualquier efecto, cualquier hecho con cualquier idea. Hasta entonces, la filosofía precedente, tanto griega como cristiana, se había edificado sobre la unidad del binomio razón-naturaleza, esto es, sobre la continuidad y la homogeneidad entre las ideas y las cosas, entre las causas y los efectos. Esta unidad, continuidad u homogeneidad fue percibida como una amenaza para la libertad divina por parte de teólogos como Escoto y Ockham, quienes supusieron que el orden natural no podía estar contaminado del menor residuo de necesidad y postularon, en consecuencia, un mundo puramente *creado*, es decir, un mundo concebido como el resultado de una decisión plenamente arbitraria, un mundo cuya realidad y cuya necesidad no pudiesen coincidir nunca, bien porque toda su realidad fuese contingente (Ockham), bien porque en él realidad y necesidad ocupasen planos de existencia unívocamente distintos (Escoto). Un mundo así, en efecto, es un mundo del que toda necesidad ha desaparecido para dejar paso a la libertad absoluta de su Creador. En otras palabras, es un mundo que ha sido despojado de toda causalidad intrínseca para depositarla en manos de una única causa *eminente*. Sólo hay un causa en sentido propio y esa causa es la omnipotencia de Dios¹⁴. Las causas segundas no lo son verdaderamente en el sentido en que, si poseen algún poder de causar, es sólo como vicarias de la acción divina. Ejerciendo la preeminencia de su causalidad primera, Dios podría, entonces, producir cualquiera de los efectos que normalmente produce por medio de las causas segundas. Lo que equivale a decir que la causalidad propia de la causa segunda no es requisito para la definición de ninguna acción. En efecto, si Dios, como causa primera, puede producir cualquiera de los efectos que normalmente produce mediante el ejercicio de las causas segundas, se sigue que la acción de la causa segunda no es necesaria para la producción del efecto en cuestión, o, lo que es lo mismo, que la causalidad propia de la causa segunda no entra en la definición del acto de que se trate, por lo que éste podrá definirse siempre con independencia de su causa. Al independizarse de sus causas, los actos cobran de ese modo un

Scot et Ockham”, en Zarka, Y.-Z. (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, París, 2000.

¹⁴ “Duns Scot en vient ainsi à dire que la causalité du *primum effectivum* ne peut s’établir seulement en analysant la causalité du monde réel, qui est donnée par l’ordre des causes secondes exprimées dans l’univers, lesquelles, étant secondes, dépendent de la cause première. (...) Elle est une puissance causale véritablement première en absolu, infinie par la liberté constitutive de sa volonté, et sa transcendance est ainsi l’objet d’une assertion rigoureusement métaphysique, c’est-à-dire soustraite à tout conditionnement provenant de la physique.” GHISALBERTI, A.: “Jean Duns Scot et la théologie rationnelle d’Aristote”, en *Jean Duns Scot et la métaphysique classique*, (Extrait de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques), Vrin, París, 1999.

carácter autónomo que les permite liberarse de las exigencias propias de su naturaleza y adquirir una total autonomía frente a ella.

En eso consiste lo que podríamos llamar el giro copernicano operado por la teología crítica del siglo XIV. Rompiendo el vínculo entre la causa y el efecto, la hipótesis ockhamista libera a los actos de sus causas, lo que permitirá concebir más adelante que no sea ya la causa quien imponga su ley al efecto, sino al contrario, que sean los efectos quienes generen sus condiciones legítimas de existencia con total independencia de sus causas propias. Tómese el caso del acto del sujeto humano, ya sea el acto de conocimiento, ya sea el acto de voluntad. Desde el punto de vista aristotélico, la continuidad entre razón y naturaleza se expresa aquí como reciprocidad causal entre el sujeto y el objeto, de tal modo que el acto del sujeto es inseparable de la causalidad del objeto, y viceversa. Así, en el acto de conocimiento, el objeto conocido ejerce una causalidad real sobre el sujeto que lo conoce, tanto como a la inversa, de tal modo que conocer es siempre conocer un objeto y el acto de conocimiento expresa la unidad en ejercicio del sujeto y el objeto, por lo que, en el seno del acto de conocer, la distinción entre sujeto y objeto es sólo una distinción de razón, pero no real. Del mismo modo, en el caso del acto de la voluntad, el objeto de la volición, el fin buscado, ejerce una causalidad real sobre el sujeto que lo procura, tanto como a la inversa, de tal modo que querer es siempre querer algo y el acto de volición expresa la unidad en ejercicio del bien y la felicidad, donde, una vez más, la distinción entre uno y otra lo es sólo de razón y no real. Bajo estas circunstancias de reciprocidad causal donde conocer es siempre conocer un objeto y querer es siempre querer algo, esto es, donde el acto del sujeto es siempre y conjuntamente un acto del objeto, resulta evidente que el objeto entra esencialmente en la definición de dicho acto. Al introducir la hipótesis según la cual la omnipotencia divina podría, por sí sola, producir en el sujeto el efecto que normalmente produce el objeto, se rompe definitivamente la unidad sujeto-objeto, y el acto subjetivo, ya sea acto de conocimiento o de voluntad, puede definirse entonces con total independencia de su objeto¹⁵.

Kant anuncia, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, haber llevado a término un giro copernicano en metafísica en virtud del cual ya no es el sujeto quien debe adaptarse al objeto, sino el objeto quien debe adaptarse al sujeto. De acuerdo con ello, el acto subjetivo se independiza del objeto hasta el punto de imponerle sus condiciones. No es ya sólo que el acto subjetivo de conocimiento o de voluntad se defina por sí mismo con total independencia de su objeto, sino que se ha dado un paso más con relación a Ockham: ahora, ese mismo acto

¹⁵ *Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate* (DUNS ESCOTO: *Sentencias*, II, dist. 25, q. un., n. 22, Ed. Vivès, vol. XIII, pág. 221). *Falsum est quod obiectum per se movet potentiam a qua per se apprehenditur* (OCKHAM: *Sentencias*, 1, dist. 35, q. 2, *Opera theologica*, IV, S. Bonaventure, N. Y., pág. 458).

reclama para sí la autonomía de generar e imponer, desde sí mismo, sus propias condiciones de funcionamiento y de validez. Y será a la indagación de cuáles puedan ser tales condiciones de funcionamiento y de validez en los diferentes actos subjetivos (de conocimiento, de voluntad y de sentimiento) a lo que Kant consagre el núcleo de su empresa filosófica, siendo ése el esqueleto de su sistema, pues a cada uno de dichos actos dedica respectivamente cada una de las tres *Críticas*. Es mérito de Kant, desde luego, haberle devuelto al sujeto la autonomía de que se había visto privado por parte de los sistemas metafísicos racionalistas, quienes lo habían hecho rehén de su teologismo dogmático. Pero el giro copernicano, como tal, se había producido ya cuatrocientos años antes, en el momento en que la hipótesis ockhamista de la omnipotencia divina, al romper la unidad entre la razón y la naturaleza, había liberado al sujeto de la causalidad del objeto.

4. Finitud, formalismo y *a priori*

Kant completa, pues, el giro copernicano, esto es, la liberación del sujeto de la causalidad ejercida por el objeto. Y una vez que el acto del sujeto (acto de conocimiento o de voluntad) se ve liberado de la causalidad del objeto (causa segunda), ese acto subjetivo ya no requiere de su objeto o causa segunda para ser lo que es, un acto de conocimiento o de voluntad, sino que puede definirse como tal y ser lo que es, únicamente en virtud de su causa primera, esto es, *a priori causa*. Kant retoma, por tanto, el supuesto ockhamista según el cual acto subjetivo puede definirse *a priori* (causa), con la sola salvedad de que la causa primera –el *a priori*– ya no es en él la omnipotencia divina, como lo era en Ockham, sino el propio sujeto, quien recobra así la autonomía en su actividad que había perdido para el pensamiento anterior debido a su sumisión al *a priori* de la omnipotencia de Dios. Así pues, en el sistema kantiano los actos del sujeto, actos de conocimiento, de voluntad y de sentimiento, se definen *a priori*, es decir, con independencia del objeto respectivo de cada uno de ellos. Kant suscribe, de este modo, la negación moderna de la causalidad *formal* del objeto sobre el sujeto, por lo que aquello que el objeto añade al acto subjetivo no afectará al ser de dicho acto ni, por consiguiente, a su validez, sino que constituirá simplemente un elemento material añadido, esto es, *a posteriori*.

El protagonismo del *a priori*, es decir, de la causa primera, en detrimento de la causalidad propia de las causas segundas, define, pues, no sólo el panorama filosófico de la edad moderna, sino también el propio sistema kantiano. Tanto si el *a priori* es Dios como si lo es el propio sujeto, la causalidad recíproca y total entre el sujeto y el objeto, que constituía en la filosofía aristotélica la unidad razón-naturaleza, se rompe para dejar paso a un mundo sin causalidad propia, a un mundo inerte y destinado por ello a ser mudo escenario de la dominación de una voluntad que se

sitúa por encima de la razón y de la naturaleza, una voluntad cuya sustancia es el poder y cuyo ejercicio se articulará en la técnica. Con todo, entre la causalidad primera de Dios y la causalidad primera del sujeto subsiste una diferencia, que es la infinitud propia de la causa divina y la finitud insuperable del sujeto humano¹⁶. Como causa primera, Dios podría producir el efecto que normalmente ha delegado en las causas segundas sin el concurso e incluso sin la existencia de éstas. Más aún, podría producir el ser de las causas mismas, esto es, su ser sustantivo, y, en este sentido, la causalidad de Dios es infinita. Ahora bien, aunque el sujeto como causa primera puede imponerle al objeto su causalidad a priori en los actos humanos de conocimiento y de voluntad, lo que no puede, en ningún caso, es producir su ser sustantivo, es decir, su realidad, sino que siempre y forzosamente ha de operar sobre la base de algo dado, de algo sin lo que su causalidad no puede ejercerse aunque su ejercicio consista precisamente en imponerse sobre ello. La finitud del sujeto como a priori es, de este modo, el precio que la filosofía de Kant ha de satisfacer como consecuencia de la exigencia de dejar a Dios fuera del sistema de la racionalidad.

En cualquier caso, el monopolio causacional del a priori, esto es, de la causa primera, vacía a las causas segundas de su sustancia, que es la reciprocidad causal, para imponer un régimen causativo unidireccional, y eso tanto si es Dios como si es el propio sujeto quien impone dicha causalidad primera. En el primer caso, lo que se quiebra es la comunidad Dios-criaturas característica del aristotelismo tomasiano. En el segundo, lo que se quiebra es la reciprocidad sujeto-objeto en el interior del mundo, lo que supone para ambos términos, sujeto y objeto, una reificación o cosificación inevitable. En efecto, al independizarse del objeto y subsistir por sí, de modo absoluto, los diferentes actos del sujeto pierden el apoyo existencial que les proporcionaba el objeto y no pueden evitar su reificación en estructuras subjetivas formalmente distintas, al tiempo que el objeto pierde toda actividad propia porque el monopolio causacional de la causa primera exige que la actividad o poder de causar sea su patrimonio exclusivo y el resto de los entes se vean reducidos a meras cosas. Así, no sólo el ser del sujeto y su acción propia pueden ser definidos sin referencia al objeto, lo que era impensable desde la perspectiva aristotélica de la reciprocidad causal, sino que el ser del objeto queda definitivamente más allá de cualquier accesibilidad por parte del sujeto y la definición que ahora reciba únicamente podrá tener en cuenta su ser posible, es decir, su esencia formal. Pues la unidireccionalidad causal reclama la univocidad lógica –dado que el ser de las cosas equi-

¹⁶ “Jamais, avant Duns Scot (...) la différence entre le concept commun et la raison singulière de la divinité n’avait été si nette. Jamais l’écart entre le sujet de la métaphysique et celui de la théologie n’avait été aussi marqué, et pourtant, jamais l’autonomie de la métaphysique n’avait été proclamée avec autant de force par un théologien.” BOULNOIS, O. DE: “Théologie, métaphysique et représentation de l’être”, en *Métaphysiques médiévales. Études en l’honneur d’André de Muralt* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie), Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1999.

vale en ese caso a su esencia—, tanto como la reciprocidad causal exige una definición analógica que restituya el medio existencial en que tiene lugar la acción. Ese medio existencial aquí no es necesario porque las cosas, como diría Escoto, se contentan con ser lo que son: la equinidad es sólo equinidad, y nada más. Despojada de todo cuanto no forma parte de su noción formal (esto es, despojada de su actividad existencial), o sea, considerada en la pureza de su distinción formal, cada cosa es sólo ella misma y su definición no requiere el concurso de ninguna otra, pues tal concurso sólo serviría para enturbiar la pura identidad de la esencia consigo misma contenida en la definición formal. Ahora bien, si el ser de las cosas se agota en su definición formal porque ha dejado de lado la actividad existencial que tales cosas ejercen en la realidad, resulta manifiesto entonces que ser, para una cosa, es lo mismo que ser una esencia, o sea, un posible. No otra es la razón por la que en la filosofía kantiana cada uno de los entes que la aplicación de la distinción formal va poniendo de manifiesto es objeto de una definición unívoca que se contenta con restituir su esencia o su ser-posible. Del mismo modo, los actos del sujeto son objeto de una definición a priori, es decir, de un procedimiento que los define unívocamente por sí, restituyendo su esencia en cuanto no precisa de ninguna otra cosa más que ella misma para evidenciar su noción formal y en cuanto es independiente de cualquier causalidad externa para ser lo que es, con lo que todo aquello que no pertenezca a esa definición formal se verá relegado a la condición de elemento material y a posteriori.

5. El sistema kantiano

Al disociarse la razón y la naturaleza, cuya unidad constituía lo real en el pensamiento aristotélico, la razón se ve aislada en sí misma y desvinculada del mundo físico que, desde ese momento, se le presenta como pura y simple *cosa* sin valor racional alguno, esto es, sin sentido, en su muda neutralidad de puro objeto que nada puede significar para la actividad de la razón ni, mucho menos, para la salvación del hombre. La filosofía moderna es, por tanto, una filosofía del aislamiento del sujeto buscando en sí los elementos con que garantizarse una actividad *razonable*: la certeza en el conocimiento, la corrección en las decisiones, la comunicación en los sentimientos. De ahí que el sistema kantiano adopte la estructura de una cartografía de la subjetividad humana, esto es, de una antropología filosófica. Temáticamente, en cambio, dicho sistema seguirá consistiendo en una metafísica, esto es, en una ciencia primera, inducida a partir de las demás y fundamento de todas ellas, que trate de establecer qué es el ser. Sólo que, no pudiendo acceder al ser real, habrá de contentarse con acceder al ser posible, con lo que la fijación de las determinaciones del ser por parte de esta metafísica consistirá estrictamente en

la determinación de su posibilidad. De este modo, aunque articulado estructuralmente en forma de una antropología racional, el sistema kantiano contiene temáticamente una metafísica del ser posible que abarca los diferentes *tópicos* o regiones del ser: una cosmología (metafísica de la naturaleza), una ética (metafísica de las costumbres), una estética, una filosofía del derecho, una filosofía de la religión, etc.

Teniendo que estructurar su sistema como una antropología filosófica, esto es, bajo la forma de la subjetividad racional, resulta bastante comprensible que Kant asumiese la división tradicional de las facultades del espíritu humano en función de las tres actividades que lo definen elevándolo por encima del alma sensitiva de los animales (pensar, decidir y desear), y tomase esa división como fundamento para la distinción de las tres facultades del espíritu (conocimiento, voluntad y sentimiento), cada una de las cuales sería responsable de cada uno de los respectivos campos de actividad específicamente humana (saber, actuar y producir). Una vez articulado su sistema en base a esta división, Kant consagra el mayor esfuerzo de su indagación a establecer la estructura y dinamismo de cada una de esas tres facultades, dedicándoles, respectivamente, cada una de las tres grandes *críticas*. La metodología empleada en la indagación de cada una de estas facultades es siempre la misma: a partir de una aproximación *fenomenológica* –esto es, un tipo de aproximación que somete a análisis conceptual una actividad en cuyo dinamismo ya se está, o, por así decir, desde dentro–, la aplicación sistemática de la distinción formal irá permitiendo separar la esencia de cada actividad y postular como entidades formalmente distintas cada uno de los elementos que el análisis vaya poniendo de manifiesto. Así pues, en la construcción de dicho sistema están presentes las mismas herramientas conceptuales que configuran genéricamente la modernidad: la distinción formal, que proporciona el estatuto ontológico a las realidades que distingue y que es, de este modo, la base del formalismo kantiano; la lógica de la univocidad, responsable del uso metodológico de los conceptos críticos; y el aislamiento del sujeto, que ve compensada la pérdida de su vinculación con la realidad mediante la obtención de una autonomía casi completa frente a ella.

Al mismo tiempo, el sistema kantiano clausura los temas y las polémicas de que se nutrió la filosofía moderna. En cuanto filosofía del giro copernicano, esto es, en cuanto filosofía de la autonomía del sujeto frente a la causalidad del objeto, restaura la hipótesis ockhamista y consolida sus consecuencias, evidenciando el dogmatismo de las construcciones metafísicas con que los filósofos racionalistas habían tratado de neutralizarlas. En este sentido, se inscribe en la línea principal de la filosofía moderna, aquella que recoge con mayor fidelidad la enseñanza ockhamista y enseña la imposibilidad de todo conocimiento metafísico o teológico. Es la línea defendida, tras Ockham, por autores como Autrecourt, Locke o Hume. Frente a esta línea de escepticismo estricto se situaría la de quienes, aun aceptando como punto de partida la hipótesis ockhamista, trataron de buscar una solución al problema de

la ignorancia teórica y la indiferencia moral sirviéndose de las herramientas conceptuales que la propia hipótesis ponía a su disposición, para lo cual, volviendo en su favor la omnipotencia divina, imaginaron diversas variantes del *deus ex machina* con las que apuntalar la verdad del conocimiento metafísico. Estos recursos van desde la creación eterna del paralelismo ideas-cosas en Descartes hasta el designio providencial de la armonía preestablecida en Leibniz, pasando por el Dios ocasional de Malebranche o la identidad de los infinitos atributos divinos con la única sustancia en Spinoza. Todos estos ingenios suponen, de uno u otro modo, un cierto retorno al iluminismo agustinista, pues garantizan la verdad del conocimiento metafísico postulando el conocimiento directo de las ideas por parte del alma o bien en Dios o bien por medio de Dios. La filosofía de Kant vendría a demoler de una forma definitiva todos estos artificios dogmáticos y a depurar la hipótesis ockhamista de esta interpretación ontologista que estaba contaminándola, para devolverle su inspiración y su alcance radicalmente críticos. De este modo, la metafísica kantiana de lo posible restablece el principio ockhamista de la imposibilidad de toda metafísica de lo real y de toda teología, echa abajo los intentos de restauración metafísica de los filósofos racionalistas y consolida las posiciones sostenidas por el propio Ockham: escepticismo, fideísmo y voluntarismo. “Tuve que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”, dirá Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. No otra había sido, ciertamente, la pretensión de Guillermo de Ockham.

Referencias bibliográficas

- BASTIT, M. (2000): “Nature et volonté chez Scot et Ockham”, en Zarka, Y.-Z. (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, París, PUF.
- BOULNOIS, O. DE (1999): “Théologie, métaphysique et représentation de l’être”, en *Métaphysiques médiévales. Études en l’honneur d’André de Muralt* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie), Ginebra-Lausana-Neuchâtel.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad.
- GHISALBERTI, A. (1999): “Jean Duns Scot et la théologie rationnelle d’Aristote”, en *Jean Duns Scot et la métaphysique classique*, (Extrait de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques), París, Vrin.
- GILSON, É. (1996): *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA.
- LIBÉRA, A. DE (2000): *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos.
- MURALT, A. DE (1985): “Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne”, en *La métaphysique du phénomène*, París, Vrin.
- MURALT, A. DE (1991): *L’enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill.

- MURALT, A. DE (2002): *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo.
- NOONE, T. B. (1999): “La distinction formelle dans l’école scotiste”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París, Vrin.