
FILOSOFÍA MEDIEVAL

Ver: *Horizonte de la nihilidad / Filosofía occidental / Filosofía griega / Persona / Espíritu*

«A propósito de la connotación recordaré que es una idea de las tres ideas que se utilizan como una especie de llave, un *pase-partout*, en la metafísica escolástica, las otras dos son la analogía y la participación; en fin, hay unos cuantos conceptos y con ellos se resuelven en seguida los problemas. Pero no puede ser así en absoluto. Hay que pensar en cada caso concreto lo que eso significa.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 117]



«En realidad, la historia de la metafísica medieval no es una historia del pensamiento cristiano, sino la historia de cómo el pensamiento filosófico ha sepultado, a través de la escolástica, la idea del espíritu que sirvió de base a San Agustín para una nueva metafísica.

Nos reencontramos así con el concepto del ser como idea, y nos preguntamos cómo la idea es participación en la realidad mediante la *natura naturans*, la voluntad divina. De ahí que en toda la metafísica medieval todo lo que ha constituido la vida del espíritu haya permanecido fuera de la especulación filosófica. La vida del hombre ha sido siempre extraña a esta metafísica teológica. Si no fuera por la mística medieval, la filosofía no habría vuelto a plantearse el problema del espíritu. El pensamiento cristiano no vuelve a surgir desde San Agustín más que en Descartes.

No es en la historia de la escolástica, sino en la del idealismo de Descartes a Hegel, en donde se halla una *filosofía* inspirada por el cristianismo, aunque no tenga verdad hablar de una filosofía cristiana. [...]

Al curso de la evolución de la idea de creación se forma el horizonte filosófico dentro del que surge como una interna necesidad el pensamiento de Descartes. Concretamente nos hemos encontrado no solamente con el problema del ser, sino cómo, por una necesidad interna, el pensamiento cristiano ha asimilado el pensamiento griego, con lo que salen muy perjudicados la filosofía y la Iglesia. [Si partimos del ente divino, el mundo queda vinculado a él con una relación de creación y de analogía. El hombre, como ente creado, es igual a los demás, pero su analogía con Dios consiste

en estar creado a su imagen y semejanza.] Esta idea de la imagen y semejanza hace que la filosofía se encuentre constitutivamente con una gran dificultad, con esa dualidad entre el espíritu finito e infinito.

Las palabras "imagen" y "semejanza", que en realidad no son más que una vaga metáfora, han sido más o menos responsables de la suerte que ha corrido la metafísica de San Agustín a Hegel.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 128-130]



«Asombrará en efecto ver que en esa enumeración de los sentidos del ser en Aristóteles falta el sentido del ser como existencia frente a lo no existentes, pero es que este concepto es perfectamente extraño al pensamiento griego. El griego parte del universo existente, y se pregunta qué es él. En cambio, la metafísica *post*-griega parte de un universo que pudo no haber sido.

La operación entre el ser existente y el que no existe es el punto de arranque de la metafísica medieval. Cuando Santo Tomás recibe de Aristóteles su idea de la metafísica y dice que la metafísica es ciencia del ser en cuanto ser, y añade que la metafísica es también teología, se ocupa del ser supremo.

Da un verdadero salto mortal para decir que ese *ens* es objeto de la teología. Es cierto que Aristóteles llama también a la πρώτη φιλοσοφία [próte filosofía], θεολογία [theología]. Pero es un grave problema lo que θεός [theós] significó en Grecia: ¿por qué Platón califica con frecuencia de divino el ímpetu con que discute Sócrates con Parménides? Y para Aristóteles el universo es lo que hay más divino porque se mueve con un movimiento propio. El θειότατος (theiótatos) es un grave problema en el pensamiento griego. Por eso resulta la especulación metafísica medieval ancípite al presentársenos como continuación de la griega.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 190-191]



«La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia conciente. Inteligir sería «entender»; y entender sería inteligir que algo «es». Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia conciente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente. De lo cual resultan diferencias esenciales en el problema de que estoy tratando.

a) Ante todo, una diferencia profunda en el modo mismo de afrontar el problema. Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo

consiste en «ser». De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*.

Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. La logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el «es» de la intelección consistiría en un «es» afirmativo, y el «es» inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea. Sin embargo, el problema no presenta el mismo carácter desde una inteligencia sentiente.

El logos está fundado en la aprehensión sentiente de lo real; esto es, en intelección sentiente. Por tanto, en lugar de «logificar» la intelección, lo que ha de hacerse es «inteligizar» el logos; esto es, hacer del logos un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real. El término formal del inteligir no es el «es», sino la «realidad».

Y entonces resulta que la realidad no es un modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma. En su virtud no hay *esse reale*, sino *realitas in essendo*. No se puede entificar la realidad, sino que hay que dar a la realidad una ulterioridad entitativa. La ulterioridad del logos va «a una» con la ulterioridad del ser mismo.

b) Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, o bien el compuesto de ambas.

Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*.

Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jectum* (*hypo-keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos. En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia.

Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto). Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente. Porque realidad no es existencia, sino

que realidad es ser «de suyo». Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del «de suyo».

Lo real es «de suyo» existente, lo real es «de suyo» apto para existir. Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo «de suyo» en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones).

Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisibile, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su «posicionalidad», sino su «actualidad» en la intelección. Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional o como desvelación: posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de *estar* puesto, de *estar* entendido, de *estar* desvelado.

Por tanto, la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente. Realidad no es ente, sino formalidad del «de suyo». Y lo real es ente sólo como actualidad en un mundo.

c) Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser.

La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente. El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad. Desde la inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser».

De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*. Y esto constituye a mi modo de ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente). El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-228]



«Como la idea del *metá* viene cargada de muchos sentidos, es necesario acotar lo que significa "metafísica".

No significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: "post-física". Rápidamente después de este editor de Aristóteles, metafísica vino a significar no lo que está "después" de la física, sino lo que está "más allá" de lo físico. La metafísica es entonces "ultra-física". Es lo que acabo de llamar lo trascendente. Sin emplear el vocablo, su exponente supremo fue Platón: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó ideas.

La Idea está "separada" de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *metá* viene a significar lo que es en Platón la "separación", el *chorismós*. Platón se debatió denodadamente para conceptual esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera inteligir las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son "participación" (*méthexis*) de la Idea. Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla "presente" (*parousía*) en las cosas, y es su "paradigma" (*parádeigma*).

Méthesis, parousía y parádeigma son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptiva de la separación. Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su "filosofía primera" (lo que después se llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia "separada": el Theós.

Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*proté ousía*) de la sustancia segunda (*deútera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad. Y es que, en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y inteligir que le condujo al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia.

Es la pervivencia de lo "meta-físico" como "ultra-físico". Los medievales con matices varios, entendieron que la metafísica es "trans-física"; alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico.

Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un "trans" de lo físico, sino que es lo "físico mismo como trans". Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir

serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos.

Para ellos transcendental en cambio significa lo que "siempre es". El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de la realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 127-129]



«Aristóteles nos dice que el hombre tiene por un lado los sentidos, αἴσθησις (*áisthesis*). Aristóteles creía que son cinco; da igual que sean once. Además, el hombre posee una facultad que es el νοῦς (*nous*), la inteligencia; la palabra νοῦς (*nous*), es un poco amplia para ser traducida con un solo vocablo, pero llamémosle inteligencia para entendernos en este momento.

El hombre tiene una inteligencia. Y además tiene una cosa que está colocada entre la inteligencia y los sentidos, que es justamente la fantasía. ¿Cómo caracteriza Aristóteles estas tres zonas?

En primer lugar, nos dice Aristóteles que el objeto del νοῦς (*nous*) son, ciertamente, las ideas. Fiel heredero de Platón, Aristóteles ha elaborado una teoría abstractiva de las ideas, en virtud de la cual eso que para Platón era un lugar superceleste –el τόπος ὑπὲρ οὐράνιος (*tópos hyper ouránios*)– se convierte pura y simplemente en el νοῦς (*nous*). Y solamente κατὰ νοῦν (*katá nóun*), es decir, por una acción del νοῦς (*nous*), que es abstractiva para Aristóteles, por una ἀφαίρεσις (*apháiresis*), las ideas se encuentran separadas de las cosas; donde formalmente residen e inciden es juntamente en la inteligencia, en el νοῦς (*nous*).

Y estas ideas Platón las caracterizaba de una manera que más o menos imperturbable ha corrido a lo largo de la Historia, unas ideas idénticas a sí mismas, dotadas por tanto de unidad y de un carácter absoluto, es decir, que constituyen algo que plenariamente es. Lo blanco en tanto que blanco es blanco y nada más que blanco, a diferencia de las cosas, que pueden participar de las ideas, las cuales son más o menos blancas.

Con los αἰσθήσεις (*aisthéseis*), con los sentidos, el hombre se enfrenta con las cosas, con las cosas inmediatamente dadas, diríamos hoy. Y, efectivamente, estas cosas tienen caracteres muy peculiares. En primer lugar, se dan al hombre en un πάθος (*páthos*), en una afección. Y en una afección que es variable, que no puede ser demasiado intensa, decía Aristóteles, porque rompería el órgano; una visión demasiado intensa corrompería la vista.

En cambio, una verdad demasiado sublime no corrompería nunca la inteligencia. Nos encontramos, pues, con las cosas. Cosas que, además, varían y cambian, a diferencia de las ideas, que permanecen idénticas a sí

mismas. Pero la fantasía y su producto, el φάντασμα (*phántasma*), es un intermediario entre las ideas y las cosas.

¿Por qué es un intermediario? Porque participa de un cierto carácter de las ideas, a saber, que no están sometidas a las vicisitudes de lo real, que al ser material y por serlo está sometido a esas vicisitudes.

Y, efectivamente, el φάντασμα (*phántasma*) es inmaterial. Es una especie de inmaterialización de la realidad, pero conservando muchos de los caracteres que tiene la realidad sensible, aquello que nos entra por las impresiones de los sentidos.

Ahora bien, supuesto esto, Aristóteles se enfrenta con un problema central: ¿cómo se forman las ideas?

Ya lo vimos: para Aristóteles, las ideas se forman por abstracción. Sin embargo, aquí Aristóteles tiene que hundir más su potente reflexión filosófica.

Las ideas se forman por abstracción; pero aquí hay –diría Aristóteles– una dualidad. Mi inteligencia ve una idea abstracta, por ejemplo, el hombre, el εἶδος (*eidos*) hombre. Pero, para verlo, que es el objeto del νοῦς (*nous*), tiene que tenerlo delante.

Para esto no le basta con que tenga delante unos cuantos hombres, muchos hombres, los hombres que él ha visto en su vida. Estos muchos hombres, por muchos que sean, no dejarán de ser muchos. Y, además, hombres en plural; cada uno distinto de los demás.

No podría la inteligencia ejercitar su visión eidética, el tener una idea, si antes de inteligir las ideas el hombre no las tuviese ya abstraídas delante de su propia inteligencia. De ahí –dice Aristóteles– que la inteligencia tiene dos “aspectos”. Uno, aquel por el cual ve la idea abstracta que tiene delante. Y, como lo ve, recibe su visión y, según Aristóteles, en esto se parece la inteligencia a los sentidos.

Con la diferencia, sin embargo, que acabo de indicar y en la que Aristóteles insiste, que es que, efectivamente, la afección en los sentidos tiene que tener ciertos límites, porque, si no, se destruye la facultad sensitiva. En cambio, en el caso de la inteligencia, no. Cuanto más alto sea el objeto de la inteligencia, más se exalta y se sublima la inteligencia misma. [...]

Aristóteles entiende que una idea, por muy abstracta que sea, es recibida por la inteligencia. Y, como es recibida, llama por eso a esta inteligencia νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), intelecto paciente, en el sentido que acabo de describir: que recibe una cosa, un πάθος (*páthos*), una afección. Pero, antes, la inteligencia tiene que componérselas para colocar el objeto abstracto delante de sí misma.

Por lo cual, no basta que haya muchos hombres, sino que es preciso que de una manera o de otra me coloque delante el hombre.

Ahora bien, esto la inteligencia lo tiene que hacer, puesto que en la realidad no hay sino muchos hombres muy distintos, y, por consiguiente, la inteligencia, antes que ser un πάθος (*páthos*), es decir, una afección, una recepción, tiene que ser algo que construya la idea.

Aristóteles diría νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, tradujeron los escolásticos. Un intelecto agente, cuya misión no es inteligir, por ejemplo, lo que es el hombre, eso lo hará la inteligencia, el νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*) cuando tenga delante el hombre, como tal hombre. Su misión es hacer justamente de los muchos hombres algo que se llama *el* hombre.

Ahora bien, ¿cómo hace esto?

Aristóteles nos dice que lo hace reuniendo las impresiones particulares, teniéndolas juntas. Porque solamente teniéndolas juntas pueden abstraerse. Aristóteles nos dice que el intelecto agente es una especie de puesto firme, que va recogiendo uno y después otro, y que los mantiene juntos, como se reúne a un ejército en desbandada. El intelecto agente lo mantiene y lo retiene todo junto (Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 5 y 8). [...]

Ahora bien, esto quiere decir que para que esto ocurra basta que haya muchos hombres que pasen delante de mi inteligencia. La inteligencia *eo ipso* coloca a todos los hombres juntos delante de ella. Aristóteles dirá, por esto, que, a diferencia del intelecto posible, del νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), que recibe la idea y que, al recibirla, actualmente intelige lo que es el hombre, el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, está siempre en acto.

Es acto y nada más que acto, y lo único que necesita es que pasen los materiales por delante, para que ese acto ejecute su acción, que es tenerlos juntos. Borrando entonces las diferencias –al tenerlos juntos–, haciendo ese expolio, quedará *el* hombre, la ideal del hombre, ante el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*).

Ahora bien, esta idea de que el intelecto agente está siempre en acto, que es acción pura, ha tenido una suerte fabulosa en la Filosofía medieval. Con razón o sin ella –yo no soy especialista en el tema– se atribuye a Averroes y a todos los averroístas esta gran tesis de la unidad del intelecto agente, que como acto en sí mismo ha sido más o menos aproximado –para muchos averroístas por lo menos– al propio acto puro de Dios y conducido a una especie de visión, si no panteísta, algo muy sensiblemente próximo a ello, en la Filosofía medieval.

El intelecto agente ha tenido en la Filosofía medieval toda clase de menesteres: en el averroísmo ha sido el responsable de los carismas proféticos, de los estados místicos y de las revelaciones progresivas. Ha sido el órgano metafísico, para Averroes, que explica justamente la Historia de las Religiones.

Aquí lo que nos importa es considerar que, para Aristóteles, el intelecto agente está siempre en acto, y que lo único que hace es reunir las cosas que pasan, justamente para tenerlas juntas, y, al tenerlas juntas, expoliarlas de sus diferencias y contemplar después, con el intelecto pasible o paciente, aquello que es, en el ejemplo que hemos puesto, el hombre en cuanto tal. [...]

Aristóteles nos dice que estos hombres que quedan así, organizados en torno al intelecto agente por la acción pura en que él consiste, son justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de los hombres. [...]

No podría llegarse a una abstracción, por el intelecto agente, si además de las impresiones fugaces de los sentidos no tuviéramos justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de todas las impresiones que han pasado en una u otra forma.

Y entonces comprendemos que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es la necesidad funcional de entender. Sin la fantasía el hombre no podría entender, no podría tener ideas.

De ahí que recogiendo la idea del μεταξύ (*metaxý*) platónico, del intermedio (Platón llama μεταξύ a las matemáticas, entre las realidades sensibles y las ideas absolutas), Aristóteles habla de fantasía: 1.º como un μεταξύ, o intermediario entre los sentidos y la inteligencia. Es un intermediario fundado en la inmaterialidad, lo cual facilita enormemente la función del intelecto agente, y 2.º además de intermediario, es absolutamente necesario, diríamos, funcionalmente necesario para entender. [...]

Es necesario, nos dijo Aristóteles, el φάντασμα (*phántasma*) para entender.

Sí, pero depende de qué se entienda por entender. Aristóteles, fiel discípulo de Platón, y en eso le ha seguido la tradición filosófica, ha entendido que entender es formar ideas, que es idear. Si eso fuera así, podrían ponerse, y se la han puesto, muchos reparos a la tesis de Aristóteles, pero la idea ha seguido imperturbable en la Historia de la Filosofía.

Si entender fuera idear, entonces el φάντασμα (*phántasma*) y la fantasía serían el intermedio que necesariamente nos lleva de las cosas a la intelección. Sí, pero uno se pregunta: ¿es la función primaria y formal de la inteligencia formar ideas? Porque si la función propia y formal de la inteligencia es estar en la realidad, entonces ahí el φάντασμα (*phántasma*) no tiene una función que realizar.

Aristóteles se coloca siempre en el punto de vista platónico, de subir de las sensaciones a la idea. Pero, ¿y si lo propio de la inteligencia no fuera formar ideas, sino aprehender las cosas como realidad?

Entonces no nos serviría de nada esa necesidad funcional, sino que habría que decir que, si esa necesidad funcional existe, entonces no sería para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre las cosas sensibles y la idea, sino justamente para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre la aprehensión de

las cosas sensibles en tanto que realidad y lo que en su contenido concreto son; en una dimensión completamente distinta a aquella en que lo colocó Platón. En cierto modo, no para ascender, sino justamente para enfrentarse con las cosas.

Se nos dice que las imágenes son intermediarias. Que son intermediarias para inteligir, para formar las ideas. Vuelvo a repetir que, desde ese punto de vista, la tesis es plausible, aunque discutida. Cuando yo era joven, uno de los caballos de batalla de la psicología de laboratorio era el averiguar si había o no pensamiento sin imágenes.

Esto lo negaron rotundamente los clásicos ingleses, sobre todo, y los franceses. Los laboratorios alemanes, con Külpe a la cabeza, creyeron probar que puede haber el célebre pensamiento sin imágenes. Lo que sí es claro es que, aunque tenga que haber imágenes, eso no quiere decir que estas imágenes estén unívocamente determinadas. Uno puede ir de una idea a otra por cuarenta caminos distintos.

Sin embargo, mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario, ¿por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad.

Ahora bien, la fantasía se mueve precisamente en el carácter físico de realidad de las cosas reales. Y esta formalidad es lo que hace que se pueda y se tenga que alojar la fantasía en la realidad, como una función interna de mediación necesaria, pero justamente para los contenidos que la realidad nos ofrece en su propio carácter de realidad.

Los dos caracteres de Aristóteles, el carácter necesario de la fantasía y el carácter intermediario de ella, son funcionalmente necesarios, pues, no sólo para formas ideas –que este es un menester secundario– sino primaria y formalmente para estar en la realidad.

Entonces podemos reservar el nombre de fantasía a esta función –no hay inconveniente ninguno–, pero es mucho mejor volver a emplear la palabra “irreal” en su doble forma de ficción y de formación de ideas. No importa el nombre, pero llamémosla irreal. Después le daremos un nombre quizá más preciso.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 105-113]



«¿Cómo concibe la filosofía escolástica el orden transcendental?

Es transcendental aquel carácter que compete formalmente a todas las cosas, notas y diferencias, sea cualquiera su talidad, por el mero hecho de ser (cosas, notas o diferencias). Y aquí comienza lo peculiar de la Escolástica. Para la Escolástica, aquello que primariamente concibe la inteligencia y a lo que se reducen en última instancia todos sus conceptos

es el "ente": toda cosa, se nos dice, en efecto, es inteligida en la medida que entiendo que "es" esto o lo otro; y la cosa considerada así, la cosa en cuanto que "es", es justo lo que se llama "ente". De aquí que aquello en que convienen todas las cosas sea en "ser". Pero ¿qué se entiende aquí por "ser"? Esta es la cuestión.

Esse, ser, puede considerarse ante todo como aquello que expresa el "es" de la cópula: es el ser copulativo o lógico. En este sentido decimos que "es" todo aquello de que podemos formar una proposición. Su ser es *concipi*, un ser que en cuanto tal se da en y por el acto conceptivo de la intelección, un *esse in anima*. Este *esse* es de dos tipos. Hay un *esse* que además de ser *in anima* lo es también *extra animal*: es el ser que tiene algo independientemente de toda concepción, el ser real, el *esse reale*, el ser sustantivo.

A él se opone aquello que sólo tiene un *esse in anima*, el *ens rationis*, pero que *in re* no tiene ni puede tener *esse*. La quimera, la privación, ciertas relaciones, etc., no tienen en sí mismas ser, son no-ser; pero las concibo "como si fueran", y por eso son *ens*, pero *ens rationis*.

En cambio, las cosas que tienen ser *extra animam* tienen existencia, son *ens reale*. Aquí, *esse* significa existir y, por tanto, actuar produciendo efectos, cosa que no se da en el *ens rationis*, en el ente irreal. El sujeto de este verbo ser, en el sentido de existir, es *ens*. Pero este sujeto, como todo sujeto de una acción verbal, puede entenderse a su vez de dos maneras. Puede significar, en efecto, el sujeto que efectivamente está ejercitando (*in actu exercito*) la acción verbal; entonces *ens* es un sustantivo participial, el ente que está existiendo, y por esto envuelve como todo participio, una connotación temporal.

Pero *ens* se puede tomar como mero sujeto posible de la acción designada por el verbo, de su infinitivo sustantivado. Entonces *ens* no es un participio, sino un simple nombre que significa no aquello que está existiendo efectivamente, sino lo que por su propia índole es posible sujeto de la acción verbal, es decir, lo que es apto para ser, lo que tiene existencia tan sólo aptitudinalmente: es el ente nominalmente considerado.

Aptitud no significa aquí carencia de existencia; porque lo que entonces tendríamos es el ser en potencia, el ser potencial. No se trata de esto. Aquí, aptitud no significa carencia, sino precisividad, esto es, que el ente es lo que es apto para tener existencia, prescindiendo, no negando, de que la tenga o no la tenga de hecho.

En ambos casos tiene aptitud, aunque en el primero sea ente actual y en el segundo potencial. Por tanto, en ambos casos es ente en sentido nominal, y lo es por la misma razón: por ser sujeto posible del infinitivo sustantivado "existir". En segundo lugar, se toma este sujeto del infinitivo tan sólo y formalmente en cuanto sujeto de él. Por esto, lo que está dotado de este *esse* es también *ens*, pero en un sentido distinto del de ente participial; la cosa en tanto que apta para tener este *esse* infinitivo se denomina *essentia*.

La esencia no es el mero *quid* –ésta sería, según los escolásticos, la esencia abstracta–, sino el *quid* en cuanto connota aptitudinalmente el acto de existir. En su virtud, el ente nominalmente considerado es mera *esentia*, pero es *realis*, no porque exista de hecho, sino porque es apta para existir *extra animal*, y en cuanto tal es algo real y no de mera razón.

Al *esse* del *ens* nominal, es decir, al *esse* según el cual algo es formalmente *essentia*, se le llamó *esse essentiae*; con lo cual fue necesario llamar al acto de estar existiendo, al *esse* del participio, *esse existentiae*. No son dos clases de *esse*, sino que es un mismo concepto, según mayor o menor precisión; esto es, *esse* tiene “inmediatamente” esta doble significación.

Ahora bien, el *esse* nominal es justo el que se expresa en la cópula, porque, aunque a veces la cópula puede significar existencia, lo único que de suyo expresa la cópula en cuanto tal, es lo concebido como *esse nominale*, y en esto consiste el *esse logicum*.

Lo mismo acontece en última instancia en todo ente de razón. Y como estos tres momentos del *esse* (el *esse existentiae*, el *esse essentiae* y el *esse logicum*) entran de alguna manera en todo acto intelectual, resulta comprensible que la Escolástica post-clásica haya terminado afirmando que la inteligencia es la facultad del ser.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 383-386]



¿Qué es el orden transcendental para la escolástica?

«El orden transcendental es el orden del ente real nominalmente considerado, el orden del ente apto para existir, el *ordo entis ut sic*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 387]



«Para el idealismo, lo que es transcendental es la posición del yo puro: inscribe, por tanto, la idealidad dentro de la transcendentalidad, y con ello, el orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto objeto.

Pues bien, para la Escolástica, lo que es transcendental es el ser; inscribe, por tanto, el ser dentro de la transcendentalidad, y con ello, el orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto ente. Sin embargo, si bien se mira, en la expresión de esta idea aparecen siempre entrecruzados tres conceptos: ser, realidad, existencia.

Estos conceptos se emplean, a pesar de todos los esfuerzos, un poco promiscuamente. Lo cual contribuye bastante a enturbiar las ideas, pese a la energía que pone la Escolástica en afirmar, en cada caso, que realidad y existencia son sinónimos, o que ser significa lo mismo que existir.

De ahí la necesidad de preguntarnos de nuevo, aunque sea de manera lacónica, qué es eso de realidad, de existencia y de ser.

a) *Realidad y existencia*. Sin fijarnos por el momento en el verbo *esse*, nos preguntamos qué entiende la Escolástica por realidad, qué es el *esse reale*. La pregunta está justificada, porque qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentárnos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas. Piénsese, por ejemplo, en que todo el idealismo transcendental está apoyado sobre el enfrentamiento intelectual con las cosas como objetos.

Pues bien, para la Escolástica, este enfrentamiento, es decir, el acto propio y formal de la inteligencia es "concebir"; basta recordar, en efecto, que se comienza por decir que lo primero que "concibe" la inteligencia y aquello en que todos sus "conceptos" se resuelven es el ente.

Fijado así, según la Escolástica, la manera primaria de aprehender intelectivamente las cosas, de ella es de la que arranca su idea de realidad. [...] Se apoyan en la idea de que el acto propio y formal de la inteligencia es concebir. Y esto no es verdad; concebir no es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas. [...]

Sentir no es un seleccionar cosas (materiales y formales) concretas, en la aprehensión, sino que es ante todo un modo de tener aprehendidas estas cosas. A este modo corresponde en las cosas sentidas una formalidad propia según la cual son sentidas. [...]

El acto propio y formal de la inteligencia no es "concebir", sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad "estimúlica", sino en su formalidad "real". Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas.

Esto supuesto, si queremos explicar qué es realidad, habremos de centrar la reflexión no en los conceptos, sino en esta dualidad de formalidades, porque la cosa misma tiene ellas misma distintos caracteres según estas formalidades.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 388-392]



«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. Su relación es interna, fundamental. Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula "y". Porque, ¿qué quiere decir "a un tiempo"? Esta es la cuestión.

Cuestión, por supuesto, no siempre planteada ni vista. **La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu.** En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano. El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre

es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar. La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.

Por ello Aristóteles conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que parece una trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas. [...]

Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. Pero sin mengua de la verdad parcial de esa distinción, es más profunda la analogía que la diferencia. Eso en la concepción filosófica: que para conocer el auténtico pensamiento medieval no hasta conocer su filosofía; es preciso acudir a su mística, a los Victorinos y al maestro Eckehardt.

La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.

Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. Y eso es un tema insistente en la definición metafísica medieval de persona. Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual.

A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenicena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que **la persona humana no puede confundirse con la conciencia**.

El movimiento idealista alemán consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma. Eso es verdadero, pero no nos da el ser de la persona. Pues pudiera ser que el hombre tuviera esa conciencia de sí mismo porque es persona, y no al revés.

Pero siempre y en el mejor de los casos para la filosofía medieval la persona es un modo de ser de la sustancia, y todo ello en el cauce de la idea aristotélica de sustancia. O sea que, por el desconocimiento del problema en la filosofía griega y por su desvirtuamiento en la filosofía medieval, **la relación entre persona y espíritu queda intacta hasta el Idealismo**.

Pero éste se ha limitado a subrayar un aspecto del problema que quedaba en pie: la irreductibilidad de los dos. De tal manera que en el Idealismo a través del yo puro y del yo empírico, contrapuestos, el yo aparece como doble y falto de una concepción unitaria.

Es algo evidente, con todo, que el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma: estos son dos "res" en sentido cartesiano. Y frente a ambos la personalidad es algo distinto. El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre.

La metafísica medieval ha pecado porque funda la dimensión personal en la natural; el Idealismo parece pecar en sentido inverso, yuxtaponiéndole a la persona su carácter natural. No se trata, pues, de yuxtaponer sino al revés: de hacer ver que el espíritu, si tiene cuerpo o natura, no lo tiene extrínsecamente, sino que, por el contrario, la persona o el yo trascendental tiene una natura porque le es indispensable. [...]

El hombre no *tiene* sino que *es* una naturaleza.

Claro que no es ese el problema de la relación entre un cuerpo y un alma, sino el problema estrictamente trascendental de una personalidad y de su naturaleza. Ese espíritu que por y para ser natural tiene que tener una naturaleza, ha de verse cómo es trascendentalmente natural. [...]

Trascendental es un vocablo que es fuente de equívocos en el siglo XIX. El vocablo no es moderno.

La metafísica medieval ha hablado de los trascendentales; pero el sentido del vocablo en el siglo pasado (y no como lo opuesto a lo trascendental kantiano) es un producto de este siglo.

En él se ha entendido por trascendental el título de un problema respecto del hombre. Es éste el considerar al hombre como un halo inmanente primero y, luego, si existe fuera de sí. Es decir, si tiene carácter de añadido, si el fin está allende el hombre.

La gran innovación de Heidegger es hacer ver que lo trascendente tiene signo contrario al que tenía. El hombre justamente comienza por ser entre las cosas; por ello se constituye en lo que en sí mismo es: el hombre es su punto de llegada. El hombre lleva a sí mismo trascendiendo de las cosas. El término de ese camino trascendental es el hombre.

La trascendentalidad de la existencia es un carácter constitutivo del hombre. Por él se distingue del espíritu puro, porque es un espíritu trascendental. Un ángel para existir entre las cosas, no necesita apoyarse y arrancar de las cosas.

El hombre sí; es esencialmente trascendental pues no puede ser hombre sin apoyarse en y trascender de las cosas entre las que existe.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]

COMENTARIOS

«Husserl acudió a la escolástica cuando incorporó el término intencionalidad a su reflexión. El problema es que en la escolástica la intencionalidad no juega un gran papel, ni tiene un carácter originario.

El ser intencional es siempre ulterior al ser real. Y ello porque, por influencia aristotélica, defiende la tesis de que *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*. El ser real tiene, pues, prioridad total sobre el ser intencional. Este posee siempre un carácter derivado. El problema está, pues, en desentrañar el carácter de esa prioridad.

En la escolástica no hay duda de que esa prioridad se defendió con argumentos realistas e ingenuos. Quiere eso decir que los escolásticos no tomaron las precauciones husserlianas, y volcaron sobre la realidad caracteres puramente lógicos o mentales. Por eso la escolástica no fue solo un realismo, sino además un racionalismo.

Este racionalismo, este logicismo, es el que hizo que en ella predominara lo que Zubiri llama la "vía del logos" sobre la "vía de la *phýsis*". En la escolástica, al menos hasta la crisis del nominalismo, se confundieron las palabras con las cosas.

A ella se le puede aplicar aquello que Wittgenstein dice en el *Cuaderno azul*, de que una de las grandes fuentes de la confusión filosófica está en que "un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda". Ese es el origen del realismo medieval, y tal es el origen de su ingenuidad.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 268-269]



«**San Agustín** vive entre el siglo IV y el V. Si ahora nos trasladamos seis siglos adelante, no encontramos la vida cristiana un poco modificada en su estructura. El lema agustiniano era éste: *Credo ut intelligam* –para conocer es preciso antes creer–; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones –por consiguiente, creer. Dios es lo único que verdaderamente hay. El hombre considerado por sí, no tiene realidad.

¿Pero no es esto excesivo? Cuando una iluminación nace en el hombre, por muy pasivo que se imagine el papel de éste, algo hace para recibirla. Dios es generoso: el hombre, menesteroso y mendigo. Dios da de su riqueza algo al hombre, le pone en la mano de éste como una onza de oro. Pero el mendigo tiene, por fuerza, y por lo menos, que cerrar la mano sobre la onza donada –de otro modo, la buena voluntad que Dios muestra de hacer una donación fracasaría.

Así en el orden del conocimiento. Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida. El contenido de la fe es la palabra

de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa palabra. Es indiferente que esa palabra diga o no un misterio. Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido por ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan.

Por muy firme que quiera ser la tesis agustiniana de que toda verdad nos viene de Dios, habrá en ese proceso de recepción un punto en que ya no es Dios quien insufla la verdad, sino el hombre quien la hace suya, quien la piensa operando con sus dotes naturales.

San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo, divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende, razona inevitablemente por cuenta propia.

Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena. Pero generaciones y generaciones habían nacido ya instaladas en ella. Ya no era para ellas cuestión lo que tan dramáticamente lo fue para San Agustín.

De aquí que su atención quedase en cierta franquía para preocuparse del segundo estadio del proceso, de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no –puesto que necesita entender la fe– la palabra de Dios. Tal es la situación de **San Anselmo**. Estamos en el siglo XI. Frente al lema de San Agustín: *Credo ut intelligam*, el de San Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*.

Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. Aquí, es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia. No se trata, conste, de que el hombre una vez que Dios se le ha revelado en la fe pretenda reconstruir todo el contenido de la fe mediante puro razonamiento humano, logrado lo cual podría, claro está, prescindir de la fe.

No: se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe para proporcionarle su peculiar iluminación– en cierto modo, tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa. [...] Precisamente porque San Anselmo cree a pie juntillas que la realidad absoluta es Dios, su trinidad, su omnipotencia, etc., se ve obligado a entender como hombre natural todo eso que le es notificado sobrenaturalmente.

Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana merced al cual el hombre que antes quedó aniquilado inicia su propia afirmación, la confianza en sus dotes naturales. Si por un lado necesita la iluminación sobrenatural de la fe, por otro resulta que ésta necesita a su vez una iluminación a cuenta del hombre. Dentro de la fe, comienza a incorporarse la razón humana. La revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina. Esta ciencia es la

teología escolástica. Generación tras generación –desde San Anselmo– va a ir creciendo dentro de la fe el papel de la razón. El extremismo cristiano empieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir.

Dos siglos más tarde. La Edad Media es su mediodía. **Santo Tomás.** El cristiano reconoce en la razón puramente humana representada por los griegos, especialmente Aristóteles, **una potencia sustantiva, aparte e independiente de la fe.** Ya no se trata de que la inteligencia iluminada por Dios reobra sobre la palabra divina para aclararla, como en San Anselmo.

Ahora ya es la inteligencia un orden separado y por sí radicalmente distinto de la fe. Santo Tomás fija rigurosamente las fronteras entre una y otra. Hay la fe ciega y hay la razón evidente. Esta vive por sí, con sus raíces y principios propios frente a aquélla.

Dentro siempre de la realidad absoluta que es Dios se acota un espacio en que la criatura, el hombre, actúa por su propia cuenta. Yo diría: se reconoce un estatuto al hombre y éste cobra conciencia de su poder y sus derechos, más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo, la razón. Santo Tomás, relativamente a todo el pasado cristiano, **reduce al minimum el territorio exclusivo de la fe y amplía al maximum el papel de la ciencia humana en lo teológico.**

Esta diferencia de tamaño entre ambos territorios queda compensada por el rango de las verdades que nos llegan sólo mediante la revelación. Meced a esto puede hablarse de un equilibrio entre la fe y la razón –entre lo sobrenatural y lo natural. A un cristiano de los primeros siglos, este equilibrio, este reconocimiento de la razón humana como poder exento le hubiera parecido un horror y le habría olido a nefando paganismo. [...]

Santo Tomás fue un tremendo humanista. Proclamó con energía superlativa los derechos del racionalismo y esto quiere decir, no se le dé vueltas, que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo. La razón, dote natural del hombre, tiene un radio de acción: donde ella llega, esto es, todo aquello que por ella pueda yo entender es naturaleza, está en mi horizonte, en este mundo nuestro.

Ahora bien, salvo unos cuantos atributos divinos, todo lo demás que constituye a Dios es asequible a la razón. En la misma medida, deja, pues, de ser *exuperantissimus*, y vuelve a ser como el Dios de Aristóteles un ingrediente del cosmos.

Santo Tomás pudo pensar así porque su entusiasmo racionalista le hace, desde luego, pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, razón –en suma, es lógica.

Esta lógica, inteligencia y razón divinas son infinitas mientras la lógica, la inteligencia y la razón humana son limitadas. Pero esto implica que tiene aquéllas y éstas una textura común, aunque aquéllas rebosen en extensión infinitamente a éstas. [...]

Y con el hombre reafirmado reaparece el mundo en torno del hombre con sus derechos a ser atendido por éste. Ya no se ocupan los cristianos sólo de teología.

La filosofía se ocupa también de las cosas y se hace cosmología. Casi todo el saber de los griegos sobre el mundo es reaprendido por los clérigos cristianos. Las Facultades de Filosofía comienzan a ponerse en primer término y asombrar a las teológicas. [...] El mediodía del tomismo, como todo mediodía, va a durar poco. Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediabilmente hacia su crisis y consunción.

Santo Tomás nace en 1225 ó 1226. **Duns Escoto**, hacia 1270. Había en éste llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. La clave de esa armonía era que el hombre puede ante la realidad, que es Dios y el mundo, confiar no poco en sí. Porque Dios es racional, y al serlo Él lo es su obra –mundo y hombre. La razón, pues, el nexo armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esta paganización del cristianismo y vuelve, en lo que Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. Es falso –sostiene– que Dios consista primariamente en razón, en inteligencia, y se comporte supeditándose por fuerza a lo racional e inteligible. Eso es empequeñecer a Dios, y además negar su función más característica: la de constituir el principio del ser.

Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; **Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más**. En suma: **Dios es voluntad**, pura voluntad –previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser.

Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y, por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio. En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola.

La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios, sino que sólo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda ésta, radicalmente dissociada de la razón. El hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.

Medio siglo más tarde. El escotismo obliga al hombre a vivir en un mundo doble, cuyas dos mitades no tienen nada que ver entre sí: el trasmundo divino, ante el cual no tiene medios propios, y este mundo, frente al cual

posee la vigorosa facultad que es su razón. Frente a Dios el hombre está perdido, porque la fe es lo irracional. Le queda, en cambio, el mundo.

Pero **Guillermo de Ockam** va a demostrar que en el mundo no existen los universales; que eso que llamamos “el hombre, el perro, la piedra”, no son realidades, sino ficciones nuestras, simples signos nominales, verbales, de que nos valemos para andar entre las cosas que son siempre singulares: este hombre, aquel árbol. Pero esto significa –nada menos– que la vieja lógica del silogismo, que la razón conceptual no vale para conocer las realidades. Esto es la catástrofe del hombre medieval. Perdido ante Dios en un vago y consuetudinario fideísmo, queda ahora también perdido en el mundo de las cosas, cara a cara con éstas, una a una, teniendo que vivir con los sentidos, es decir, mediante la pura experiencia de lo que va viendo, oyendo, tocando.

Y, en efecto, los ockamistas de París, Oresme, Buridán, serán los primeros iniciadores de una nueva forma de relación intelectual entre el hombre y las cosas: la razón experimental. Mas, por lo pronto, no existe aún ésta. Se vive sólo el fracaso de la otra, la razón conceptual, de la pura lógica. El Dios irracional que se comunica burocráticamente con los hombres al través de la organización eclesiástica, va quedando al fondo del paisaje vital humano. Por otra parte, el fracaso de la razón lógica se debe a la agudeza misma del hombre, que con su análisis la ha disuelto. Queda éste, pues, con una extraña confianza en sí mismo que no puede justificar.

Se encuentra perdido, pero al mismo tiempo con una profunda esperanza y una nueva ilusión por la vida, por esta vida. La naturaleza la interesa sobre todo por su belleza. Siente apetito por los valores sociales –el poder, la gloria, la riqueza. Perdido, pero ilusionado –tal es el hombre del siglo XV. La crisis comienza; pero es muy distinta de aquella en que prendió el cristianismo; en cierto modo es opuesta. Entonces el hombre desespera de sí y por eso va a Dios. Ahora el hombre desespera de la Iglesia –léanse las quejas constantes que de ella se dan de 1400 a 1500–, se desprende de Dios y se queda solo con las cosas. Pero tiene fe en sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia –la *nuova scienza* de Galileo. La física moderna germina.

En 1500 Copérnico estudia en Bologna. Pocos años antes había dicho ya Leonardo: *Il sole no si muove*. La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esa fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Estas dos razones son el hombre moderno.»

[Ortega y Gasset, José: “En torno a Galileo” (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 128-134]