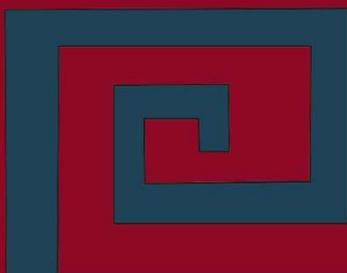


LA FILOSOFÍA SEGÚN LOS FILÓSOFOS

Estudio de figuras históricas



Julio Raúl Méndez
Analía del V. Manzur
(Compiladores)



La filosofía según los filósofos

Méndez, Julio Raúl

La filosofía según los filósofos : estudio de figuras históricas / Julio Raúl Méndez ; compilación de Julio Raúl Méndez ; prefacio de Julio Raúl Méndez. - 1a ed. - Salta : Universidad Nacional de Salta, 2022.

CD-ROM, DOCX

ISBN 978-987-633-594-2

1. Filosofía Clásica. 2. Filosofía del Conocimiento. I. Título.
CDD 199.82

Título: “La filosofía según los filósofos: estudio de figuras históricas”

Compiladores: Julio Raúl Méndez; Analía del V. Manzur

Año: by Universidad Nacional de Salta

Buenos Aires 177 – Salta Capital – CP 4400 – Arg.

Tel.: 0387-4258707 – Fax: 0387-4325745

E-mail: eunsa@unsa.edu.ar; editorialunsa@gmail.com

Web: www.unsa.edu.ar

Edición: 1ra. Edición Digital

I.S.B.N. N°: 978-987-633-594-2

EUNSA – Editorial de la Universidad Nacional de Salta

Adm. y Registros: Juan Carlos Palavecino

Tapa: Carlos Alfredo Vargas

Diagramación de tapa: Esduardo Rodriguez

Diagramación: María Fernanda Santillán

Universidad Nacional de Salta

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción total o parcial del texto de la presente obra en cualquiera de sus formas, electrónica o mecánica, sin el consentimiento previo y escrito del autor.

**Julio Raúl Méndez
Analía Manzur
(Compiladores)**

La filosofía según los filósofos

Estudio de figuras históricas

ÍNDICE GENERAL

- 8 **Prefacio**
- 14 ***Bernabé Aráoz Vallejo***
Lo diáfano en las sombras: la filosofía según Platón y el conflicto de los tópicos
- 62 ***Felipe Andrés González***
Metafilosofía en el *Protréptico* de Aristóteles
- 90 ***Analia del V. Manzur***
Boecio: la filosofía como cura del alma en *La consolación de la filosofía*
- 102 ***Julio Raúl Méndez***
Tomás de Aquino y la filosofía en el nuevo escenario de los saberes del s. XIII
- 172 ***Ivan Gabriel Choque***
La metafísica como límite de la filosofía en Tomás de Aquino
- 236 ***Damián Hoyos***
Metafilosofía y autoconciencia
- 248 ***Augusto G. del Corro***
Robert Brandom. Una perspectiva metafilosófica desde el inferencialismo semántico

PREFACIO

Desde el ángulo de observación de las disciplinas humanas que tienen prestigio y que suelen invocarse para avalar la toma de decisiones o el marco de apreciación de los acontecimientos, el ámbito y el influjo de la filosofía están actualmente muy reducidos.

En nuestra época posmoderna, en el ambiente de la fragmentariedad, no poseemos una idea orgánica ni coherente de la realidad. Pero en la que hay, nuestra imagen del hombre y del universo está determinada por las ciencias, especialmente por ese subproducto que es su divulgación; tanto de las ciencias físico-matemáticas como de las ciencias humanas (psicología, antropología cultural, sociología, economía) y de las tecnociencias. De tal manera se ha devaluado el peso de la filosofía, que para muchos suena a nombrar un fantasma.

Curiosamente, en muchos ambientes la filosofía es concebida solamente en una situación *ancilar*, es decir servil respecto a las ciencias. Digo “curiosamente” porque ella fue su madre. Ahora resultaría ser menos que una hija. En muchos ambientes se la admite sólo como posterior y dependiente de las ciencias, sea como conector epistemológico, sea como abanico de variaciones de una

visión de conjunto emergente del saber auténticamente racional, que serían las ciencias.

De haber tenido el papel de ámbito preambular ha pasado al extremo de ser considerada parasitaria, es decir sin vida propia. Por ello se ha hablado del “fin de la filosofía” (Heidegger). A ella le quedaría asimilarse a la *literatura*.

Esta asimilación, que atrae a muchos, significa mantener a la filosofía en el ámbito del *sentido*. Pero de un sentido generado o creado, no encontrado: por tanto, sin posibilidad de *discusión*.

Este modelo fantasmal de la filosofía la excluye del proceso de generación y transmisión de la cultura; un signo de ello es que en los colegios se la sustituye por las ciencias sociales. La filosofía queda reservada a círculos lúdicos o para las opciones del tiempo libre. Este fantasma de la antigua señora ingresa así en la oferta, múltiple al infinito, de propuestas inasibles para una posibilidad objetiva y universal de *discusión racional*.

Si bien es cierto que en las ciencias se habla de “*verdad*” con muchos límites (“*cum mica salis*”), aunque sea en sus consecuencias, en esta figura de la filosofía ya no podría hacerse de ningún modo.

Sin embargo, una y otra vez lo que parecía un fantasma recobra o muestra su encarnadura. Una y otra vez en nuestro tiempo la filosofía aparece como la disciplina propia del *espíritu crítico*, como la disciplina que saca al hombre de la minoridad o del sometimiento, porque su razón escucha la invitación kantiana del “*sapere aude*” (ánimate a saber). Incluso aparece como la

portadora de una instancia de *unidad del saber* que las ciencias no pueden vislumbrar.

Pero, si a esta señora le pedimos que nos hable de sí misma y de qué es lo que viene a hacer, nos vamos a encontrar con una dificultad: nos puede tener mucho rato hablando de ello. Es que el *concepto mismo de filosofía es también objeto de la filosofía*.

Ordinariamente una disciplina científica enuncia lo que hace y se pone a hacerlo; no se pregunta por su identidad. Algunos pocos cultores superiores al final, después de haberla practicado mucho tiempo, ensayan una investigación sobre la identidad y el sentido de su disciplina científica. Cuando empiezan a hacerlo ya se están acercando a la filosofía; los hay numerosos y, en no pocos casos, lo hacen muy bien.

No hay una definición única de filosofía; se la vive cuestionando ella misma. Es más, no hay un único modelo de filosofía. Se habla de “las filosofías”; o “la filosofía aristotélica”, “la filosofía kantiana”, “la filosofía existencialista”. Cada una surge y se desarrolla precisamente porque tiene una idea, distinta de la otra, respecto a lo que significa “hacer filosofía”.

Sin embargo, hay una relativa coincidencia en reconocer la pertenencia al mismo campo. No hay coincidencia respecto al modelo, pero sí sobre el hecho de disputar sobre él. Podemos no compartir la filosofía de Kant o la de Wittgenstein, pero no podemos negarles carácter filosófico. Las exclusiones rígidas se salen del campo de la filosofía y pertenecen ya a la *ideología*.

Si tomamos como “filosofía” lo que incluye su historia en Occidente, veremos que no ha cambiado tanto como lo han hecho las ciencias en el mismo período. Los primeros que identificaron históricamente la filosofía fueron *Platón y Aristóteles* en el siglo IV a. C.; ellos reconocieron los antecedentes desde el s. VII a. C. Los filósofos posteriores se confrontaron siempre con Platón y Aristóteles. Así hay fuertes divergencias, pero un núcleo común del quehacer filosófico. En torno a él se dan las coincidencias u oposiciones. Siempre se comulga en algo, aunque sea para el rechazo. Ese algo común es lo que nos permite reconocer una “historia de la filosofía” en el seno de la historia general.

Este núcleo común admite entradas y salidas de él, como ha ocurrido con los pensadores árabes y judíos a través de la historia. En cambio, es muy distinto el caso del pensamiento de los otros pueblos orientales.

Los siete trabajos que integran este volumen tienen su origen en un proyecto de investigación en desarrollo cuyos integrantes pertenecen a la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta. El mismo está radicado en el Consejo de Investigaciones de esa Universidad como PI “A” CIUNSA 2502 “Perspectivas metafilosóficas en la historia”, aprobado por Resol. CI 396/2018.

El objetivo es poner de manifiesto qué entienden por “filosofía” distintos cultores de la misma a través de la historia.

Cada investigador ha seleccionado el autor o los autores de quienes ocuparse, según sus intereses. Al publicar los trabajos los abrimos al diálogo y el debate en

la comunidad académica y los entregamos a su vida propia en la sociedad que los acoja. A la colega Analía Manzur, codirectora del Proyecto, le debemos una tarea central en la edición.

Nuestra gratitud al Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta por su aporte para esta publicación, y a quienes les dediquen a estas producciones algo de su atención. Nos resultará muy gratificante a los autores recibir los ecos y las sugerencias que les susciten.

J. R. Méndez
Director
CIUNSA PI 2502/0

LO DIÁFANO EN LAS SOMBRAS:

LA FILOSOFÍA SEGÚN PLATÓN Y EL CONFLICTO DE LOS TÓPICOS

Bernabé Aráoz Vallejo

Atenas, año 399 a.C., muere Sócrates. Los motivos de su acusación, encarcelamiento, juicio y condena habrían sido, para Platón, no precisamente los cargos que Meleto y sus socios Ánito y Licón presentaron, recogiendo las acusaciones de tantos otros antiguos atenienses enemistados contra aquél (cargos de impiedad, ἀσεβεια, y de corrupción de menores, τοὺς τε νέους διαφθείροντα),¹ sino los que Sócrates ante el tribunal reconoció: el “respeto por la supremacía divina”, según el testimonio de Platón en la *Apología*,² o “la fidelidad a la ciudad-madre” y sus leyes, tal como lo presenta en el *Critón*.³

¹ *Apología* 19b; 24b.

² En la *Apología* 20d-23c, Sócrates refiere que toda su actividad filosófica la realizó de acuerdo con la prescripción del dios que está en Delfos (Apolo), que lo movía a indagar acerca de cada cosa con cualquiera que -se supondría- sabría del tema que se tratase por ser materia de su especialidad. La refutación de sus interlocutores le habría generado entonces múltiples enemigos.

³ A. LAKS (2007:15) distingue ambos testimonios de Platón sobre las razones por las que Sócrates aceptó morir en términos de obediencia, “aun cuando las leyes, en esta obra (*Critón*), también hablen en nombre del dios”. Cf. *Critón* 51d-e.

Al igual que el resto de sus discípulos, Platón quedará *razonablemente* impactado por la ejecución de su maestro, acto que considera injusto contra un ciudadano ateniense, pero además un crimen cometido por la *polis* contra la filosofía, a la que no se le ha dado lugar. De hecho, para Platón, Sócrates es quien mejor representa ante la *polis* el quehacer de la filosofía, pues se trata del filósofo ejemplar (haciendo de él el personaje principal en la mayor parte de sus diálogos), a quien valora por su vida y proceder metódico, la “mayéutica”, que es el arte que ejerció Sócrates sobre las almas para que dieran a luz definiciones por medio de la refutación (ἔλεγχος). Platón rescata de su maestro los problemas que planteó (sobre todo el de qué es una definición) y los principios que identificó (los que el discípulo somete a una constante revisión).⁴ Por tanto, no se puede hablar de la filosofía de Platón -o según Platón- sin hacer referencia a su maestro. Sócrates está presente en el trasfondo de las tesis platónicas, en el método dialéctico desarrollado por Platón y, sobre todo, en su visión acerca de lo que significa la filosofía, en tanto indagación especulativa y como forma de vida.

Las siguientes páginas constituyen una presentación acerca de lo que Platón entendió por filosofía, en tanto ocupación propia (ἔργον) del filósofo, su modo específico de vida (βίος) y definición de su carácter (ἦθος), según da cuenta de ello en algunos de sus diálogos. Para ello, procedemos tomando como categoría de análisis el *topos*, esto es el *locus* o *lugar* que ocupa -o hacia el que apunta- la filosofía, como ámbito específico, si es que lo tiene. Partimos de una revisión sobre la herencia socrática inmediata, según aparece en la *Apología*, tomando la noción -ya señalada por varios intérpretes- de una *atopía* (“un no-lugar”) de la

⁴ Cf. A. LAKS (2007:11).

filosofía socrática, para luego dirigirnos a establecer la pregunta radical por su *topos* específico y revisar los intentos platónicos de su refundación en él.

Se podría pretender saldar la *atopía* de la filosofía socrática a partir de una revisión de la *utopía* platónica del filósofo-rey, tomando como horizonte el plan político establecido en *República* y *Leyes*. Sin embargo, el propósito de este trabajo no es el de reconstruir el plan de regencia del filósofo en la *polis*, sino en apuntar a las condiciones de ese mismo plan, en la indagación de lo que entiende Platón por filosofía y el proceder dialéctico del filósofo. Por tanto, a partir de la diferenciación establecida en el *Menón* entre filosofía y sofística, es decir la de una *distopía* (“lugar-opuesto o contrario”) en la que caben enfrentados el filósofo y el sofista, retomamos las sendas de una refundación *tópica* de la filosofía en Platón, para aferrarnos a los *logoi*, según indica en el *Fedón*, y al “ascenso” dialéctico, establecido a partir de los libros centrales de la *República*, como un procedimiento de cancelación de hipótesis o supuestos (ὑπόθεσις).

Esto nos conduce a tratar el proceder dialéctico como el método hipotético que aspira alcanzar un principio supremo no-hipotético, que es identificado con el Bien, principio en el que se funda todo quehacer filosófico, y que define el ámbito de la filosofía en términos de *eutopía* (su “lugar en el Bien”), motivo por el que W. Jaeger ([1993] 2016:660) identificó la visión de Platón acerca del filósofo como “el hombre que lleva en su alma un paradigma diáfano”.

Esta definición (propia de los diálogos de madurez) del filósofo-dialéctico como aquel que se direcciona a contemplar el Bien y las formas del ámbito inteligible (tal

como el liberto de la caverna asciende hasta contemplar el Sol que es causa de toda luz), y que una vez alcanzados se aferra y permanece en ellos, a continuación dará lugar a una siguiente instancia de definición dialéctica: la prescripción y ejecución de un “descenso” dialéctico, hacia una terreno de mayor discusión y de hábil argumentación, el de los asuntos humanos, en el que caben enfrentamientos de mayor agudeza y que exigen al filósofo destrezas de división y conjunción de tesis (lo mismo que ocurre con el liberto que regresa a las profundidades de la caverna, al ámbito de las sombras, movido por la compasión en el recuerdo de los demás prisioneros a quienes intentará liberar).

Solo habiendo alcanzado esta segunda forma o instancia dialéctica, el filósofo adquiere una visión de conjunto (la llamada *sinopsis* filosófica) y así se ubica en un *topos* nuevo, que le asegure que la verdad no se le escape. La *sintopía* (o “lugar de conjuntos o uniones”) es el medio por el que el filósofo desciende hacia su propia realidad cotidiana haciéndose cargo de ejecutar las prescripciones de atravesar todos los caminos posibles, de conjugar todas las visiones posibles y, en definitiva, de reconocerse dentro de un nuevo paradigma filosófico, el de “lo diáfano en las sombras”. Respecto a este descenso, poniendo el foco en la regencia del filósofo, una vez más, W. Jaeger (2016:670) refiere que: “el filósofo desciende aquí de la cima de su pretensión ideal de reinar sobre el verdadero estado y retorna con callada modestia al rincón oscuro y humilde que el mundo real le asigna”. Con modestia y humildad, ejercitará un nuevo habla, procurará robustecer su procedimiento dialéctico, intentando conducir hacia la luz, lo que está sumergido en sombras.

La filosofía de Platón ha sido caratulada de dualista, idealista, incluso de espiritualista.⁵ Sin embargo, la mayor parte de estas lecturas, que desconocen cuanto está dicho en los diálogos tardíos, no hace justicia con el sentido de la filosofía platónica, que además de ser modelo de una filosofía autocrítica,⁶ y por tanto anti-dogmática, apunta a un proceder de conjunciones de órdenes distintos, por sobre cualquier intento previo de exclusión. En efecto, la revisión que hace el mismo Platón a su doctrina de las formas a partir del diálogo *Parménides*, mediante las objeciones que él mismo presenta a las cuestiones de la separación y la participación, como también el ejercicio de conjunción de tesis prescripto en el mismo diálogo y ejecutado en el *Sofista*, que servirán de fundamento para el desarrollo de un tratamiento sobre el orden corpóreo, el mundo del devenir y sus causas, como objeto de indagación de un discurso verosímil o semejante (εἰκῶς μῦθος/εἰκῶς λόγος), no exacto, pero tampoco erróneo, tal como el que despliega el personaje Timeo en su diálogo homónimo, nos mueve a recuperar una visión más conciliadora de parte de Platón, por sobre cualquier supuesto dualismo del tipo excluyente.

Nuestra defensa de un Platón integralista puede ser tratada desde distintas ópticas. De hecho, existen múltiples trabajos que encaran este objetivo deteniéndose en cuestiones precisas como la revisión de la relación de alma y cuerpo humanos en términos de συμμετρία, los postulados de la participación de las formas, el gobierno de la inteligencia sobre las demás causas en la constitución del universo, la interacción de los niveles de conocimiento y de

⁵ Para una revisión crítica acerca de los postulados que han llevado a definir a Platón bajo estos términos, y una reivindicación del integralismo platónico, incluso por encima del mismo Aristóteles, ver: DE VOGEL, C. J. (1990).

⁶ Para una revisión acerca de la reunión de requisitos que hacen de la filosofía platónica un ejemplar de anti-dogmatismo, ver: N.L. CORDERO (2016).

discursos, lo mismo respecto a la realidad y la apariencia, y la función específica del gobierno de la *polis* de parte del filósofo-rey; sin embargo, en este trabajo solo nos dedicaremos a tratar la cuestión del significado de filosofía en Platón, considerando el tema desde los distintos ángulos en que lo desarrolla, sabiendo de entrada que la dialéctica es el método propiamente filosófico y que se define de modo definitivo como una verdadera *sinopsis* de parte del filósofo. Pretendemos entonces reforzar el sentido de filosofía y dialéctica en Platón, más allá del hecho que se los ha identificado en los diálogos de madurez con un movimiento ascendente, deteniéndonos en la exigencia de un consecuente descenso, sobre el que no hay demasiadas precisiones de parte de los intérpretes o una claridad en la obra de Platón.

Ahora bien, el reconocimiento de este desarrollo en la obra platónica no necesariamente nos lleva a asumir una hermenéutica del tipo evolutiva. Es cierto que el principal tópico sobre el que se funda este tipo de lecturas consiste en el supuesto abandono de parte de Platón de su ‘teoría de las formas’ en un período que se considera tardío, puntualmente a partir de las objeciones formuladas en la primera parte del *Parménides*.⁷ Sin embargo, esta hipótesis se encuentra aún lejos de llegar a ser evidente. De hecho, entre los principales argumentos en contra de la supuesta evolución respecto a la ‘teoría de las formas’, se subraya la “re-aparición” de éstas, sin objeción alguna, en un diálogo tardío como el *Timeo*, obra que se ubica incluso después del *Parménides* y del *Sofista*. Que exista en la obra platónica un desarrollo de los diversos tópicos que se abordan, es algo natural y propio de cualquier especulación filosófica, lo cual no implica necesariamente – como bien señala F. Mié- la

⁷ Mié, F. (2004:24-25)

presencia de ciertas rupturas o grietas que muevan a postular la existencia de ‘dos’ o ‘tres’ platonos distintos, contradictorios o irreconciliables. Que haya desarrollo no significa que los *diálogos* carezcan entre sí de aquella “sutil trama de hilos que los ponen en relación”,⁸ sino que, por el contrario, consideramos que hay que buscar la unidad del pensamiento platónico en la misma diversidad temática y contextual de sus escritos.

Los problemas de unidad que puede suscitar la interpretación de la diversidad de ópticas con las que mira el filósofo o los lugares donde se ubica para abordar la realidad de un modo filosófico no necesariamente nos lleva a aceptar un evolucionismo en Platón. Ante las opciones de evolucionismo o unitarismo en los diálogos platónicos, marcadas sobre todo a partir del siglo XIX por los estudiosos de Platón,⁹ preferimos observar el desarrollo en la unidad. No se puede negar que todo autor que haya ejecutado una biblioteca a lo largo de sus años productivos debiera realizar un desarrollo que conlleva matices, cambios, revisiones o incluso autocríticas, tal es el caso de Platón. Aquí nos detendremos precisamente en los matices y diferencias que albergan los diálogos platónicos en su desarrollo, pero tratando de responder a una exigencia que suponemos trae consigo el mismo Platón: la unidad de la visión del filósofo, que en su agudeza logra identificar y penetrar objetos diferentes. Esa visión *sinóptica* alcanza su propia madurez solo cuando el filósofo es capaz de ver “lo diáfano en las sombras”.

⁸GUTHRIE, W. K. C. (1990: 314).

⁹ La hermenéutica evolutiva fue iniciada por HERMANN, y cuenta con representantes como BOSTOCK (1994) y SAYRE (1983). Por su parte, CHERNISS, KAHN (1998) y MIÉ (2004) son partidarios de la unidad del pensamiento platónico.

Atopía.

Puede que la tradición socrática de la filosofía, que heredó Platón y sobre la cual realizó una revisión exhaustiva, haya sido responsable de originar un problema que llega hasta nuestros días: aparentemente la filosofía no tiene lugar en la *polis*, es *atópica* respecto a las instituciones y organizaciones políticas, a las aspiraciones de la economía y del arte, incluso de la religión. El problema de la visión socrática sobre el filósofo consiste en que éste se mantiene en los márgenes, nunca se identifica, está por fuera de las estructuras a las que cuestiona, y que no resisten su examen. Sin embargo, si de algo sirve la filosofía a la *polis* es precisamente en cuestionarla, en hacerle ver su incapacidad de entenderse a sí misma y sus mandatos, aguijoneándola como una especie de “*tabano*” para despertarla, persuadirla y reprocharla, examinando (ἐξεταζόμενος) a quienes creen que son sabios, pero que no lo son.¹⁰

Por tanto, no es casual -tal como Sócrates reconoce en la *Apología*- que se confunda al filósofo con el sofista, que trae novedades a la *polis* y que cuestiona sus tradiciones y organización (lo que los atenienses apuntaron como causa de su propia decadencia moral y política); precisamente esta confusión impulsará a Platón a largos intentos por marcar la diferencia entre el filósofo y el sofista -según veremos-, diferencia que usualmente la *polis* no reconoce, sobre todo porque el sofista, como un mago, traviste con engaños su arte como si se tratara de una especie de filósofo, incluso de sabio.¹¹

¹⁰ *Apología*, 30e; 33c.

¹¹ La tradición filosófica heredera de Sócrates y Platón, verá en el término *sofista* (σοφιστής) una simple homonimia, incorrecta por cierto, con el sabio (σοφός).

El sentido en que se proyecta la idea de que la filosofía es *atópica* usualmente recae en Sócrates y, por extensión, como una herencia recibida en su discípulo Platón. El señalamiento de que Sócrates sería el filósofo *atópico* por excelencia respecto a la *polis* y todas las instituciones que ésta nuclea, ha sido revisado desde todos los ángulos posibles. O. Nudler se ha detenido en esto.¹² En su artículo *La filosofía socrática o una filosofía desde un no lugar* (2011) aborda la *atopía* socrática, en sus múltiples facetas: retórica, epistemológica, religiosa, política y ética, de acuerdo con el testimonio de Platón en sus diálogos, al punto que Nudler coincide con la visión de G. Vlastos (1971:158) en que “la paradoja de Sócrates es Sócrates”, pero que él parafrasea en términos de lugar: “la *atopía* de Sócrates es Sócrates”.¹³

Por su parte, P. Hadot (2009:154;156) también concuerda en que “en la Antigüedad el filósofo se considera siempre un poco como Sócrates mismo: no está “en su lugar”, es *atopos*, no podemos ponerlo en un lugar, es una clase especial, es inclasificable” (2009:154). Más aún, la cuestión de una falta de definición del *topos* del filósofo respecto al mundo en el que habita desemboca en el aspecto negativo que agudiza el sentido trágico de su propia existencia. Es decir, ante la falta de una definición, la extraña o la inconcebible condición del filosofar, se ha optado por la vía negativa de la separación. Hadot insiste en que “es el problema del filósofo que, teóricamente, debería separarse del mundo, pero que de hecho ha de volver a él y llevar la

¹² En Argentina nos precede el trabajo de importantes investigadores y filósofos sobre la cuestión de la *metafilosofía* a lo largo de la historia que ha sido reunido en la obra *La filosofía a través del espejo: estudios metafilosóficos* (2011), (comp. Oscar Nudler, María Angélica Fierro, Glenda Satne).

¹³ Nudler (2011:49).

vida cotidiana de los demás. Sócrates siempre fue el modelo en este terreno” (2009: 156).

La separación del mundo circundante (que -como veremos más adelante- aparece subrayada por Platón en el *Fedón*), más la experiencia trágica de que esa misma separación no es obtenida de modo definitivo en el transcurso de la vida, sino una vez alcanzada la muerte, es el filo en el que pende el filósofo y sobre el que ha de poder mantener su equilibrio. Más allá de eso, el filosofar socrático consiste en volver a la *polis*, bajo el mandato del dios, para cuestionar sus creencias y acciones, mediante la refutación individual de todo aquél que se considere sabio. Si la *polis* no acepta la tensión que reviste, para ella, el filósofo y su práctica, solo queda la opción de que éste muera. La claudicación de su actividad filosófica no está en discusión, ni siquiera puede sugerirse como una verdadera opción. En la *Apología* vemos los intentos de quienes pretenden hacer claudicar a Sócrates de su proceder y estilo de vida. Más la respuesta del filósofo es rotunda, sin titubeos:

Si además me dijerais: ‘Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito (de condenarte a morir), sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás’; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: ‘Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro (...)’ Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios (29c-30a).

El servicio (ὑπηρεσία) al dios, que le ordena dirigirse a la ciudad (aunque ésta no lo vea como un bien), se concreta en la mayéutica. Sócrates utiliza la refutación (ἐλεγχος) del adversario como instrumento de purificación epistémica y práctica. Se trata de ayudar a los demás a parir definiciones, pero para ello es necesario purificar al interlocutor del vicio de mayor ignorancia: creer que sabe. De hecho, el método resulta útil en la medida en que el interlocutor reconoce que no sabe, incluso lo que antes había creído saber. Por tanto, el *locus* al que apunta la refutación socrática -propio de los primeros diálogos de Platón- son los interlocutores o sus marcos de creencia. Este ha sido el elemento reconocido por los principales intérpretes para calificar al método socrático simplemente como refutativo o negativo, al menos en los primeros diálogos. Pero, si el filósofo no hace más que refutar a sus interlocutores o sus marcos de creencia como algo que hay que dismantelar, ¿acaso no estaría aquí la muestra de que los atenienses habrían tenido razón en juzgar a Sócrates como un sofista más? Nuevamente será tarea de Platón echar luz en la cuestión.

Si la *atopía* de la filosofía es un tipo de separación que refiere a un “no lugar”, en la que Sócrates se identificaría como su practicante ejemplar, existe otro tipo de separación como una diferencia radical, que lo ubica en términos de oposición. Si el filósofo es *atópico* respecto a que no cabe en los roles asignados por una sociedad determinada, más allá de la claridad respecto a dicha definición o ausencia de ella, empieza a aparecer, de parte de Platón en sus diálogos, una visión más clara respecto de lo que el filósofo ‘no es’. Esta línea de diferenciación radicalizada será, una vez más, recogida a partir de Sócrates por Platón, pero puede que esta vez, sea el discípulo, quien se haya encargado con mayor empeño en su divulgación: el filósofo ha de ser radicalmente

distinto al sofista, incluso sin saber bien aún cuál sea su lugar, sabrá identificar su labor en las antípodas del ejercicio erístico (arte de sembrar discordia) que la sofística bien supo emplear. Por tanto, antes de dedicarnos a cualquier definición posible de filosofía o de su lugar, veamos qué tiene para decirnos Platón acerca de la *distopía* entre filósofo y sofista.

Distopía

En Platón la dialéctica constituye, en un sentido técnico, el método ideal de la filosofía, considerándola incluso como su equivalente. El filósofo es eminentemente el dialéctico, quien encarna lo opuesto al sofista y su arte *erístico* de “sembrar discordias”. Desde el *Menón*, en adelante, de acuerdo con la mayoría de los intérpretes, la dialéctica platónica resulta en un proceder constructivo, a diferencia del carácter refutativo o negativo que se ejerce en los primeros diálogos¹⁴. Este sentido constructivo ejercido en el *Menón*, es subrayado en el contexto del diálogo y en las actitudes que manifiesta el personaje Sócrates ante el personaje Menón.

Platón a lo largo de sus diálogos se ha enfocado en tratar de plasmar la búsqueda dialéctica de la verdad, pero también la *distopía* que separa al filósofo del erístico. Lo que nos recuerda, una y otra vez, es la importancia de saber no sólo aquello que es verdadero, sino también su distinción respecto de lo falso: por tanto, un verdadero filósofo sabe reconocer al sofista y sus pretensiones, como creador de meros engaños y falsedades. El planteo de que para una sufi|ciencia del saber es necesario conocer, además de lo

¹⁴ Para una diferenciación sobre el *locus* y objetivo de la refutación entre los diálogos menores y el *Menón*, ver: SPANGENBER (2020:7-20); VLASTOS (1983:27-58); ROBINSON (1953:7-49).

verdadero, también lo falso, de alguna manera recupera la enseñanza adquirida por Parménides de parte de la diosa, la cual (en el proemio de su poema) le prescribe que:

Es necesario entonces que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción (Fr. 1, 28-30).¹⁵

La dialéctica ha sido definida en un sentido técnico por Platón como el método propiamente filosófico en contraposición con la erística del sofista, término cargado de valor peyorativo, como una práctica que se debe evitar.¹⁶ El *Menón* es el primer diálogo en el que Platón distingue la función propia del dialéctico respecto al erístico, y en el que define a la dialéctica como un proceder mediante *hipótesis* o *supuestos*. De hecho, I.M. Crombie (1979:521) insiste en que: “ambos términos están interconectados, pues parece ser que tenemos que usar hipótesis en tanto no hayamos alcanzado lo que estamos tratando de alcanzar cuando hacemos dialéctica”. En este sentido, él agrega que: “lo que hace innecesarias a las hipótesis son los logros dialécticos”.

Precisamente la *distopía* que explicita el *Menón* entre dialéctica y erística viene indicada por el *locus* que ocupa y el objetivo al que apunta, tanto en una como en otra, el empleo de la refutación (ἐλεγχος). Mientras que el erístico siembra controversias donde no las hay, solo con la finalidad de refutar al adversario, el dialéctico habrá de reconocer problemas genuinos, que de hecho reconoce como propios, y entonces procederá a establecer hipótesis que serán

¹⁵ Χρὲν δὲ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν ἀληθίης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἤτορ ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθίης. (D-K B1; L-M D4, 28-30).

¹⁶ ROBINSON (1962:70); KERFERD (1981:59-66); MARCOS, G. E (2015:12-SS).

evaluadas o corregidas mediante la refutación, con el propósito de superarlas. La indicación de que la refutación debe ser dirigida a las hipótesis que se tomen, y no a los interlocutores o sus marcos de creencia, ha sido tomada por los intérpretes, según vimos, como una auténtica superación de parte de Platón ya en el *Menón* y en los demás diálogos maduros, que serán por ello ahora “constructivos”, a diferencia de los diálogos tempranos, los “refutativos o negativos”.

Pero pongamos los términos en contexto. El tema central del *Menón* es anunciado desde el inicio del diálogo, pero puede que en él no se resuelva. De hecho, se suele señalar que se trata de un diálogo aporético, en el que los callejones sin salida se dan de modo explícito y los problemas no se resuelven del todo. Es aquí donde Sócrates ilustra al filósofo como aquél que (con honestidad intelectual) reconoce estar problematizado, pero que se dispone y enfrenta de modo genuino a los problemas, que ha identificado honestamente como problemas propios y reales. El tema del *Menón* consiste en saber si la virtud es adquirida por medio de la enseñanza, o lo es por medio de la práctica, o de un modo natural, o de cualquier otro modo que sea posible. Pero Sócrates inmediatamente advierte que, según el proceder que más le entusiasma, no es posible decir absolutamente nada acerca del modo en que la virtud se adquiere, sin antes definir en qué consiste la virtud. Se trata de una petición de principio. Aparece entonces el verdadero objetivo de la filosofía socrática: alcanzar la definición; y, para ello, recurrirá a su interlocutor, pero que no logrará responder satisfactoriamente.

Menón espera entonces que Sócrates le brinde una definición de virtud, pero se sorprenderá de la respuesta obtenida. En efecto, Sócrates responde de modo enfático: “Me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud” (71b). La respuesta negativa es absoluta, se opone completamente a cualquier tesis que afirme cierto conocimiento acerca de lo que es la virtud. Por lo menos este es el modo en que Menón entiende el asunto. La dicotomía entre saber y no saber de modo absoluto se agudiza, y ante la opción de que ‘lo que se sabe’, puesto que se sabe, ‘no se busca’, y que, por el contrario, ‘aquello que no se sabe’, en tanto que no se sabe, ‘no puede buscarse’ (80e) será identificado por Sócrates como un “modo de proceder erístico”.

Desde un comienzo se plantean las alternativas de un modo excluyente, tal como han procedido, según lo ha entendido Platón, Parménides o los eleáticos (sin dudas Zenón, que en la primera parte del *Parménides* será presentado como aquél que mejor supo proceder mediante “antilogías” para probar sus “paradojas” (lo contrario a lo que se opina). Nada en los diálogos platónicos es casual. El *Menón* fue el primer diálogo escrito por Platón luego de su primer viaje a Sicilia. El influjo de la filosofía itálica es notable por el procedimiento de tesis que se excluyen mutuamente de modo absoluto, pero que en el diálogo Sócrates está dispuesto a superar. Sin embargo, también el nombre de Gorgias aparece en estos pasajes, y sabemos que su proceder *erístico* consistía precisamente en negar absolutamente todo a partir del método de tesis excluyentes. Pero, es aquí donde Platón introduce la solución de una vía intermedia, al menos para el conocimiento: el saber como *anámnesis*, reminiscencia o recuerdo, que desarrollará mediante el recurso del esclavo en los siguientes pasajes del

diálogo (82b-ss), y que plantea el término medio entre el saber y la ignorancia de modos absolutos.

Menón, que es un joven entusiasta (fascinado por el sofista Gorgias), ante el interrogatorio de Sócrates, no logra dar con una definición satisfactoria acerca de la virtud (pues tiende a multiplicar ejemplos de virtudes sin tener una definición única o universal -κατὰ ὅλου¹⁷ que abarque todo tipo de virtud), y en lugar de reconocer los favores que le brinda este encuentro, es decir el alcance de saber que no sabe en qué consiste la virtud, esto es su definición, comienza a comportarse como tantos otros que tejen argumentos erísticos, para no reconocer su ignorancia y humillar al “opponente”. En más de una ocasión Sócrates se da cuenta de este mal comportamiento y acusa a Menón de no tomar en serio el asunto, sino como si se tratara de un juego (76a; 77a; 79a), incluso en recurrir a intentos de humillarlo.

De hecho, Menón compara a Sócrates con el pez torpedo, diciéndole “que entorpece al que se le acerca y lo toca” (80b). Incluso pretende rebajarlo a algo inferior que un sofista, insinuando que ni si quiera es capaz de salir al extranjero (cosa habitual entre los sofistas) bajo el riesgo de ser considerado un brujo:

¡Ah Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que res parecidísimo, por tu figura como por lo

¹⁷ En 77a aparece por única vez esta expresión en genitivo, que escrita en una sola palabra -*kathólou*- será utilizada por Aristóteles para referirse al universal lógico.

demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante (79e-80a).

Sócrates no está dispuesto a que se compare su práctica filosófica con la de un sofista. Reconoce que suele problematizar a los demás o conducirlos a un estado de *aporía*, sin embargo, -he aquí quizás la diferencia radical con aquél- el filósofo no habla por el simple hecho de hablar, o problematiza solo con el propósito de problematizar a los demás, ya sea para sacar ventaja en la discusión, ganar una competencia judicial o mostrarse ante los demás por encima del otro, sino que problematiza a sus interlocutores por medio de una especie de contagio, es decir que, antes que nadie, el filósofo se encuentra problematizado o en estado de *aporía*, y es esa misma condición la que comparte:

No es que no teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado, también hago que lo estén los demás (80c-d).

El horizonte del filósofo es radicalmente opuesto al del erístico; sin embargo, es cierto que hay ciertos aspectos en los que, para los demás hombres, se parecen, aunque no se parezcan en nada. El filósofo socrático-platónico no se centra en los discursos retóricos, no pretende hacerse un lugar en la asamblea, no persigue la persuasión separada de la verdad, no enseña a cambio de honorarios, no entra en debate con el fin de destruir adversarios. Pero, entonces: ¿cuál es el *topos* del filósofo? Veamos a continuación, de modo positivo, la refundación que Platón lleva a cabo acerca de la identidad del filósofo, su lugar y objetivos, de acuerdo con su visión de lo que significa “filosofía”.

Eutopía

Regresemos una vez más a la cuestión de la separación del filósofo que ha sido designada como un “no lugar”. Tomemos esta negación como punto de partida para ver si es posible hallar en Platón lo propio que le compete al filósofo y una afirmación sobre el lugar que le cabe ocupar. Esta vez, partimos del *Fedón*, diálogo de madurez en el que la vía negativa de la separación, nos habilita una nueva vía, esta vez positiva, acerca del *topos* de la filosofía.

En un extenso pasaje del *Fedón* (64d1-83c4) se nos indica que el filósofo habrá de ocuparse del ejercicio de la separación de todo lo que pertenezca al ámbito sensible, inclusive el propio cuerpo. Allí Sócrates aconseja a sus amigos más íntimos un necesario ‘apartamiento’ del cuerpo a fin de que el alma logre alcanzar por sí misma, y separada de éste, lo verdadero. Hay testimonios que en carne propia sirven para demostrar el influjo desmedido que puede tener una lectura *litteralis*, pero inexacta, de este diálogo. El epigrama XIII de Calímaco muestra el grado extremo de una interpretación del *Fedón* de parte de un lector aferrado a errores sobre su literalidad. Tal testimonio da cuenta de que:

Diciendo ‘Sol, adiós’, Cleómbroto de Ambracia / se precipitó desde lo alto de un muro al Hades. / Ningún mal había visto merecedor de muerte, / más había leído un tratado, uno solo, de Platón: *Sobre el alma*.¹⁸

Lejos del estilo *litteralis* de Cleómbroto, erróneo por cierto, dado que en el mismo diálogo se argumenta en contra del suicidio, consideramos que los elementos del contexto dramático resultan relevantes para su interpretación: La

¹⁸ Trad. y cit. en GARCÍA GUAL, C., MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. y LLEDÓ ÍÑIGO, E., (2007:11-12).

muerte de Sócrates es inminente, él está sentado en su celda rodeado de amigos y discípulos, en el marco de un íntimo encuentro filosófico. Ante la proximidad de la muerte, Sócrates conduce el diálogo hacia aquello que considera lo más noble de ser tratado. En este contexto Platón despliega el epílogo del discurso y de la vida filosófica de su maestro, pero también las bases de su propia psicología y ontología, que apuntan a 'lo que es eterno' y 'en sí mismo', es decir, el alma y las 'formas'. Nada mejor, para tal ocasión, que el tema de la *inmortalidad*.

Platón recrea entonces una atmósfera marcada por el aspecto trágico de lo que resulta inminente, presenta a Sócrates en un estado de 'imperturbabilidad', un tanto ajeno a la melancolía y al llanto, al desasosiego y la desesperación que invaden aquella celda. Sin sembrar apatía respecto a tales acontecimientos, Sócrates no muestra una actitud irónica acentuada como en otros *diálogos*, sino que, por el contrario, aspira a que todos los presentes se conduzcan por medio de él a lo que es supremo, en un contexto en el que la muerte se deja ver como un *cierto* límite. Sócrates argumenta entonces a favor de la inmortalidad del alma y de una dedicación exclusiva a sus cuidados como lo propio del quehacer filosófico.

En 64e, él afirma que el filósofo, a diferencia de los demás hombres, es quien centra su vida en el alma y procura liberarla al máximo de su vínculo con el cuerpo. Llegado el momento de la muerte, no hay sentido para que el filósofo se irrite o altere su ánimo, puesto que la muerte consiste en ser solo la liberación definitiva del alma.¹⁹ Se trata de una

¹⁹*Fedón*, 64c. Tras la escisión de cuerpo y alma, Platón supone que ésta subsiste siempre "ella en sí misma". Esta separación será considerada más adelante (*Fedón*, 67a-c) como una "liberación" y una "purificación". Cf. C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ y E. LLEDÓ ÍÑIGO, (2007:39, not. 22).

liberación en la que el filósofo se ha ejercitado durante su vida, al volverse, una y otra vez, hacia su propia alma, apartándose del cuerpo, pues ha evitado los ‘placeres’, que comúnmente son perseguidos por la gran mayoría de los hombres. La sabiduría (σοφία) solo es adquirida por el alma, y el cuerpo es para esto un obstáculo o un impedimento. Cuando el alma intenta examinar algo en compañía del cuerpo, se ve engañada por él; en cambio, al reflexionar ella sola, en sí misma, logra alcanzar ‘algo de lo que es’ en sí mismo (τι τῶν ὄντων).²⁰

Este señalamiento gnoseológico nos indica la primacía ontológica del alma sobre el cuerpo, y se da en conexión con la ontología que nos brinda el mismo diálogo: tanto la noción de hombre como la concepción de un verdadero filósofo se fundan en la distinción ontológica de dos clases de seres (δύο εἶδη τῶν ὄντων).²¹ De hecho, sin esta ontología, no habría razones suficientes para que el filósofo se ejercitara continuamente en la separación del cuerpo. El argumento que Sócrates brinda a Cebes, y que nos muestra el alcance de la ontología platónica, es el siguiente:

1) Hay dos clases de seres: una siempre se mantiene idéntica, en cambio otra cambia continuamente. Lo igual en sí, lo bello en sí, y lo que cada cosa es en realidad, siempre se mantiene idéntico a sí mismo y en las mismas condiciones. Pero, la multitud de cosas bellas o de cosas iguales, ni son idénticas en sí mismas ni se presentan siempre de igual modo.

2) La clase de seres que se mantiene siempre idéntica es invisible, en cambio, la clase de seres que cambian

²⁰Fedón, 65c.

²¹Fedón 79a-ss.

continuamente es visible. En efecto, los seres que cambian pueden ser tocados y vistos y captados por los demás sentidos, en cambio, aquellos seres que son idénticos a sí mismos, no pueden ser captados jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento y la inteligencia.

3) Luego, “nosotros mismos” también demostramos ser dobles: en nosotros hay por un lado el cuerpo y por otro lado el alma. El cuerpo y el alma son diferentes: aquél es más semejante a lo visible, ésta es más semejante a lo invisible. Por tanto, el alma es la parte en nosotros que más se asemeja a lo que es idéntico en sí mismo, y el cuerpo a lo que cambia continuamente.

4) Cuando el alma hace uso del cuerpo para observar algo por medio del sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, y se perturba. En cambio, cuando ella examina las cosas por sí misma, se eleva hacia lo puro, que es siempre eterno e inmortal (ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον), lo que permanece siempre en la misma condición; de esta manera, ella se reúne con ello, como si fuera de su misma especie, y permanece libre del error.

Debemos apuntar que el *Fedón* nos muestra un Platón decidido a rechazar el monismo del tipo materialista, sostenido por la mayoría de sus predecesores,²² pero además de este rechazo, hay varios motivos que dan lugar a que la filosofía de Platón sea considerada del tipo *dualista*; al

²²¿Quiénes son estos materialistas? Muchos han sido los intentos de identificarlos con una escuela particular. Puede que se trate de Leucipo y Demócrito, representantes del atomismo, “la última palabra de la ciencia jónica”. “Platón nunca menciona a Leucipo o a Demócrito por sus nombres, ni describe su doctrina en términos precisos; pero, inferir por eso que Platón nunca había oído hablar del atomismo es imposible de suponer” CORNFORD, F. M. (1991:212).

menos cuatro, según recoge Cornelia J. de Vogel: (1) su propia metafísica, comúnmente señalada como ‘la teoría de los dos mundos’; (2) su radical antítesis de alma y cuerpo, “comúnmente así interpretada”; (3) la doctrina de dos Principios últimos, “que parece que él sostiene al menos en sus últimos años”;²³ (4) el “así llamado dualismo atribuido a Platón por los primeros escritores cristianos”, y aún, por “algunos escritores contemporáneos”.²⁴

El término ‘dualismo’, que ha sido empleado respecto al alma y el cuerpo humanos y su ontología sobre las formas y las cosas que devienen, es determinante en todo el ‘sistema’ filosófico de Platón, sin embargo, consideramos que el problema aún persiste respecto a tal determinación, en cuanto se trate de identificar el grado y visión que se tenga en la valoración de esa misma ‘brecha’. Se puede aceptar que hay un ‘dualismo’ en la obra de Platón, dada la distinción que él mismo realiza entre dos órdenes distintos, pero cuál es el alcance de todo esto respecto a la valoración de cada ámbito es algo que no puede agotarse en la sola consideración de unos pocos diálogos, sin además detenerse en la consideración que el mismo Platón ha sido interpretado de varias maneras, y que su ‘dualismo’ ha sido acentuado muy distintamente según ‘el siglo’.

Es cierto que la distinción y la subordinación de las dos clases de seres será sostenida por Platón a lo largo de todos sus diálogos, y el hecho “que el alma pertenezca a un orden superior respecto al cuerpo, constituye para Platón un

²³ Doctrina así recogida por Hermodoro, según está registrado en el *Comentario a la Física de Aristóteles* de Simplicio (247, 30- 248, 15), a partir de *Filebo* 23c-31a: el límite o *peras* (el ser o sustancia indivisible / lo mismo) y lo indeterminado o *apeiron* (lo divisible / lo otro / la chora). Cf. BRISSON (1998), DE VOGEL (1990:288-300), CANO CUENCA (2017:65-82)

²⁴Cf. DE VOGEL, C. J. (1990:247).

principio absolutamente fundamental, desde sus *diálogos* “socráticos”, como la *Apología* y el *Critón*, hasta su última obra, las *Leyes*.²⁵ No obstante el modelo de relación entre dos órdenes diferentes no siempre es el mismo. Basta con prestar atención al final del discurso que pronuncia el personaje Timeo en el diálogo homónimo, luego de haber explicado la producción del Universo.²⁶ En efecto, antes de dar acabamiento a su propio discurso, Timeo señala que el hombre debe cuidar tanto su alma como el cuerpo.²⁷ A partir de esto, De Vogel sostiene que en Platón no habría un auténtico “dualismo” antropológico, sino todo lo contrario, él reconocería la significatividad del hombre íntegro en tanto *συναμφότερον* y el valor del cuerpo.²⁸

Esta cuestión toma un nuevo curso a partir de la consideración del hombre de modo íntegro, su bien y belleza en relación con lo que es bueno y bello en sí, y su propia excelencia.²⁹ La subordinación del cuerpo respecto al alma, la ontología de dos órdenes distintos de seres y la auténtica labor del filósofo queda abierta a merced de otras consideraciones: si en el *Fedón*, según vimos, se enfatiza el aspecto de ‘oposición’ o ‘exclusión’ entre ambos, resulta que en la *República* se aboga por un modelo de ‘subordinación’, y que en el caso del *Timeo* la visión de la excelencia humana es la de una ‘*symmetría*’ (συμμετρία) entre el alma y el cuerpo. Allí el género divino del alma humana tiene la misión de gobernar todo lo que pertenece al género mortal, conduciéndolo hacia su propia perfección.

²⁵DE VOGEL, C. J. (1990:262).

²⁶ Cf. *Tim.* 39e3-41d3.

²⁷ Cf. *Tim.* 81e6-86a8, 87c1-90d7.

²⁸ Cf. DE VOGEL (1990: 247-288).

²⁹*Timeo*, 87c-ss.

La ontología y la psicología del *Fedón* sirven de base para el desarrollo de un plan regente del filósofo en la *polis* ideal diseñada en la *República*. A su vez, la formación dialéctica a la que debe alcanzar el filósofo retoma la enseñanza del *Fedón* acerca del objeto específico del que trata el filósofo y los cuidados que debiera dedicarle. En efecto, ya en los libros centrales de la *República* encontramos identificado el mismo *topos* de aspiración filosófica. Son varios los pasajes que remiten a una misma línea. Tomemos la siguientes palabras de Sócrates:

Son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras que no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada (*Rep.* 484b).

Desde el *Fedón*, sabemos que el filósofo se dedica a la contemplación de las formas, pero es la *República* el diálogo constructivo en el que la dialéctica se explicita como un “ascenso” hasta alcanzar el Bien como principio supremo, incluso por encima de las formas. Aquí, el *topos* de la filosofía es identificado con el de una verdadera *eutopía*:

Con frecuencia me has escuchado decir que la forma del Bien es el objeto del estudio supremo (la dialéctica), a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno? (505a).

En los libros centrales de la *República* aparecen las célebres analogías del sol como “vástago del bien” (506d-509c), de la línea dividida (509d-511e) y de la caverna (514a-ss.), como una buena síntesis de lo que es la filosofía y en lo que consiste la vida del filósofo con alma de dialéctico. El ascenso hacia el principio no hipotético, que es el Bien, está representado por el ascenso del liberto en la caverna y los niveles divididos y ordenados de la línea hasta alcanzar el ámbito supremo, la dialéctica.

El desarrollo dialéctico, sus prescripciones y consecuentes ejecuciones en los distintos diálogos, está representado en *Rep.* VII de manera inigualable en la célebre alegoría de la caverna. Sabemos que en ella se describe el viaje de un liberto que, forzado a levantarse y a salir de su ignorancia, marcha desde las profundidades de la caverna, mirando hacia la luz, en una “batalla” visual hasta alcanzar el exterior y la contemplación directa del sol, causa de la luz de los astros y demás cosas del mundo exterior. Pero que, una vez contemplada dicha causa y movido por una afición anímica, esto es: el recuerdo de sus compañeros prisioneros y la compasión por su estado de cautiverio, el liberto desciende hacia las profundidades de la caverna, atravesando nuevas ofuscaciones visuales debido al descenso hacia las sombras, con la intención de desatar y conducir hacia la luz a sus compañeros de allí abajo, aunque esto sea causa de su propia muerte.

Esta representación responde a las divisiones establecidas en una alegoría anterior, es decir la de una línea dividida, e integra el plan dialéctico de Platón no sólo como un ejercicio ascendente, sino también descendente, y que de modo inmediato, una vez descripta la alegoría, Sócrates pasa a explicar: “compara el ascenso y contemplación de las cosas

de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible” (517b); para luego agregar que:

No hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba (...), tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se comportase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre sombras de justicia o sobre las figurillas de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí (*Rep.* 517d).

El uso de hipótesis y su cancelación mediante la refutación como modelo ascendente dialéctico hasta llegar al Bien, tal como lo muestra la *República*, ya había sido anticipado en el *Fedón* mediante la prescripción dialéctica de solo refugiarse en los *lógoi* y de solo asumir como hipótesis “el *logos* más fuerte” (100a). Ahora en *República* aparece la definición del movimiento ascendente dialéctico en el marco de la línea dividida, y que una vez identificada la sección de lo inteligible, solo allí -afirma Sócrates- la razón aprehende por medio de su facultad dialéctica y que, por tanto:

Hace de los supuestos no principios sino solamente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible,

sino de ideas, a través de ideas y en dirección a ideas, hasta concluir en ideas (511b-c).³⁰

El ascenso dialéctico mediante hipótesis concluye en la aprehensión (por intuición) del principio no-hipotético, principio de todo, que es el Bien, pero que una vez alcanzado, el dialéctico habrá de “descender hasta una conclusión”. Una vez más encontramos en estas líneas la expresa indicación de un descenso, que está prescripto, pero que rechaza la idea de servirse de lo sensible. J. Adam (2010:174) ha insistido en que el ascenso y el descenso dialéctico nada tienen que ver con los sentidos de la percepción o las cosas individuales, sino que se tratan de dos movimientos que remiten siempre a una dialéctica “superior”. En el pasaje de la caverna que citamos anteriormente vimos que el descenso consistía en volver desde el ámbito de lo divino hacia los “asuntos humanos” sin dejar por ello de dirigir la mirada hacia lo divino. Ahora la prescripción, ciertamente oscura, insiste en que bajo ningún punto de vista este descenso implique servirse de las cosas sensibles. Por tanto, cabe que nos preguntemos: ¿de qué manera el dialéctico pretende descender sin servirse de lo sensible? En efecto, la dialéctica consiste en alcanzar el nivel de lo inteligible, y permanecer aferrada siempre en él, pero entonces todo intento de abordar de modo directo el mundo sensible supone un descenso radical hacia otro tipo de discurso que responderá -según la línea dividida- al ámbito de la doxa, que es carente de exactitud, sujeto a

³⁰ Otro buen resumen en *Rep.* sobre “una marcha (*poréia*) de este tipo (que) se llama dialéctica” (532b4) es la siguiente: “Cuando alguien emprende, por ejercicio del diálogo, sin el soporte de percepción alguna, pero por medio del razonamiento, lanzarse hacia aquello que cada cosa es en sí misma, y que no se detiene antes de haber captado con el pensamiento qué es el Bien en sí, llega así a la meta de lo inteligible” (532a).

continuo devenir, y que responde también a otras causas distintas a la razón.

Si hay en Platón un tratamiento directo acerca del mundo sensible, el orden físico y sus causas, éste será el de un discurso o mito “verosímil o semejante” (εἰκῶς μῦθος/εἰκῶς λόγος), como es el caso del discurso que profiere Timeo de Lócride en el diálogo homónimo. En efecto, en el *Timeo* encontramos un mito o discurso inexacto que trata del mundo sensible, del origen y la ordenación del universo, y que intenta ser lo más semejante o verosímil a la verdad, esto es: a su “modelo” inteligible; pero que no responde del todo, por su naturaleza, a las causas de inteligencia, sino que además está siempre sujeto a productos de la necesidad (ἀνάγκη) y el azar (τύχη). Esta intervención en el ámbito sensible de causas secundarias, carentes de razón, y el hecho que se trate de un objeto que resulta, o se origina, como copia de un modelo (las formas que contempla el demiurgo en su producción para conducir su obra “hacia lo mejor posible”), mueve a que Timeo declare que:

Los discursos guardan una afinidad con aquello de lo que son intérpretes: los discursos que se refieren a lo que es una copia de aquello, como es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros. Lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia. Por tanto, Sócrates, si en muchos puntos y sobre muchas cuestiones, los dioses y la generación del universo, no fuéramos capaces de ofrecer explicaciones que sean en todos sus aspectos totalmente coherentes consigo mismas y exactas, no te extrañes (29c).

El mundo sensible solo puede ser objeto de un mito o discurso “verosímil”. La dialéctica no responde directamente por él. Sin embargo, no consideramos que por

el hecho de ser descripto como un “mito”, carezca de valor o fundamento filosófico. Por el contrario, consideramos que en el fondo de este mismo mito se encuentra el fundamento dialéctico que se abre a él precisamente mediante la ejecución de un descenso. Habiendo por tanto delimitado el ámbito sensible de la doxa (ámbito en el que cabe distinguir siempre a las opiniones semejantes o verosímiles de aquellas que son erróneas), volvamos de nuevo al punto de partida, tratando de identificar en qué consistiría el descenso dialéctico que, como se nos advierte, no trata de cosas sensibles, pero que -es lo que suponemos- puede consistir en el fundamento de ellas. No obstante, antes de tratar de responder en qué consiste dicho descenso, debemos repasar algunos pasajes en los que Platón viene a reafirmar que un ascenso dialéctico es insuficiente para alcanzar una sinopsis filosófica. Esto nos conduce directamente a tratar cuanto está enunciado y prescripto en el *Parménides* (135b-137b), y empezar a captar el sentido de la dialéctica en términos de conjunciones. Esto nos conduce directamente hacia un nuevo *topos* de la filosofía: el de la *sintopía*.

Sintopía

En la *República* queda enunciado el propósito de una visión sinóptica de parte del filósofo. El saber de la filosofía consiste en contemplar de un modo directo el Bien y las formas, como fundamento de todo bien en las cosas, incluso en las más cotidianas. La orden de señalar y conducir hacia el bien todo lo que está a nuestro alcance, incluso a las demás personas, implica el descenso hacia lo profundo de la caverna, hacerse de cosas y situaciones, pero que aún dependen de causas inexorables y de relaciones que se resisten a lo mejor y que, una vez más ponen al filósofo en el desafío del autogobierno y de la persuasión.

Se ha señalado muchas veces que el *Parménides* es el diálogo en el que Platón lleva a cabo una autocrítica a su doctrina de las formas por las diversas objeciones que en la primera sección del diálogo el anciano Parménides y el joven Sócrates suscriben acerca de la separación y los problemas que conlleva el tratar la causación mediante la participación. N. L. Cordero (2016) insiste en que se trata de un diálogo que muestra, por encima de cualquier otro, la actitud antidogmática de la filosofía de Platón. La crítica a las formas y el modo en que las cosas pudieran participar de ellas se vuelve crucial en la primera parte del diálogo. El joven Sócrates, que representaría al Platón del *Fedón* y la *República*, se enfrenta a un anciano Parménides, que bien puede tratarse de un Platón mucho más consciente de los problemas internos de su propia doctrina. Tras haber escuchado la lectura del texto escrito por Zenón, Sócrates y Parménides se enfrentan en un diálogo que deja ver los problemas surgidos a partir de la separación de las formas.

Hemos indicado que hay quienes han pretendido llevar esta revisión hecha por el mismo Platón hasta un punto extremo: un supuesto abandono de parte de Platón a su doctrina de las formas. Esto no tiene ningún sustento, ni por el hecho de que es una doctrina que reaparece de modo incuestionable en los diálogos tardíos, sino también por la conclusión misma a la que llegan en el diálogo sus interlocutores. En efecto, más allá de toda crítica, revisión o cuestionamiento sobre las formas y su participación, el personaje Parménides deja en claro que no es posible renunciar a ellas, y esto mismo lo confirma dirigiéndose a Sócrates de este modo:

- Sin embargo, Sócrates, -prosiguió Parménides-, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay formas de las

cosas que son y se negase a distinguir una determinada forma de cada cosa una, no tendrá a dónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica (135b-c).

Si el ascenso dialéctico había permitido acceder al ámbito puramente inteligible de las formas y alcanzar el principio no-hipotético en el Bien, haciendo por tanto que la facultad dialéctica consistiera fundamentalmente en aferrarse a las formas y no salir de ellas, ahora se hace patente que los problemas planteados en la primera parte del *Parménides*, que no conllevan el abandono del ámbito alcanzado, motiven una revisión intensiva sobre cómo poder fundamentar la participación y encontrar soluciones a las mismas objeciones planteadas. Esta renovación crítica de hacerse cargo de las dificultades que se plantean viene inmediatamente indicada con la aseveración de que las condiciones que han llevado la afirmación de la existencia y el estatuto de las formas no han sido revisadas críticamente del todo, es decir que no hubo en el ascenso dialéctico una *gymnasia* lo suficientemente ejercida. Una vez más el experimentado Parménides será el encargado de encabezar las instrucciones, diciendo que:

Es porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las formas. Eso es lo que pensé ya anteaer, al escucharte dialogar aquí con este Aristóteles. Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero, esfuézzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará (135c-d).

¿En qué consiste ese ejercicio identificado por Parménides como el arte de la charlatanería? Ciertamente Sócrates no está dispuesto a no recibir una confirmación sobre este planteo de parte de Parménides. Más el anciano inmediatamente responde con precisión y sin ambigüedades:

Ese que escuchaste de labios de Zenón. Salvo en esto, que me pareció admirable que le dijeras: que no accedías a que el examen se perdiera en las cosas visibles ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerase que son Formas (135d-e).

Estas prescripciones acerca de la necesidad de otro tipo de ejercicio dialéctico, que es el encabezado por Zenón, vienen a plantear una superación respecto al modo en que anteriormente se habían alcanzado las formas y arraigado en ellas. Creemos ver en este nuevo procedimiento un verdadero ejercicio dialéctico, distinto al del ascenso mediante hipótesis, y que encarna el descenso hacia los asuntos humanos, ya señalado en *República*, que suele ser identificado de “charlatán”, pero que bajo ningún punto de vista debe direccionarse hacia las cosas sensibles (lo mismo que ha sido indicado en *República*).

Este nuevo proceder dialéctico, el del descenso, que significará atravesar un nuevo campo de batallas (el de la luz hacia la oscuridad), exigirá un enorme esfuerzo. Más solo habiéndose dispuesto para este ejercicio, la verdad no se escapará, pues el dialéctico habrá alcanzado la finalidad filosófica de desplegar una visión sinóptica, y que en este caso Zenón será el encargado de reafirmar, pues él enfatiza el hecho que: “La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y

adquirir inteligencia de ella". (136e) "Recorrer todos los caminos" es la prescripción definitiva de una visión sinóptico-dialéctica, según la cual el ascenso dialéctico, mediante el uso de hipótesis hasta lograr una captación intuitiva del Bien, resultará insatisfactoria ante cualquier adversario.

La cuestión del ascenso y el descenso dialéctico formulada en las imágenes de la línea dividida y de la caverna ha sido identificada en los diálogos por los principales comentaristas de Platón. Hay quienes se han planteado si se tratan de las dos operaciones fundamentales de la dialéctica indicadas en el *Fedro*: es decir, los procedimientos de unión y división de formas.³¹ En efecto, en este diálogo Sócrates reserva el nombre de dialéctico para aquel que "tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple" (266b). En este sentido la dialéctica consistiría en dos movimientos, por un lado en un procedimiento de unión, en tanto que pretende "llegar a una idea que, en visión de conjunto (*synoronta*), abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique lo que, en cada caso, se quiere enseñar" (265d); y por otro lado, en una segunda operación que consiste en "poder dividir según las formas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero" (265e).

La visión de conjunto expresada aquí en el *Fedro* ha sido identificada por J. Adam con la *συναγωγή* prescripta en *República* 534d, indicando que, así como la dialéctica consiste en la capacidad sintética de ver lo uno en lo múltiple (531d;537b-c), del mismo modo se nos presenta que "la coordinación (es decir la *συναγωγή*) de las ciencias sea una

³¹ Vallejo Campos (2018:200)

buena preparación para el estudio superior”, pero que mientras la dialéctica del *Fedro* “incluye la combinación de percepciones sensoriales particulares (249 B, cf. 265 D), la de la *República* apunta a combinar Ideas diferentes bajo Ideas cada vez más altas, y todas finalmente bajo la Idea del Bien” (p.173). Esto mismo en continuidad con el pasaje de *República* (que vimos anteriormente) en el que Sócrates prescribe al dialéctico el descenso mediante ideas, y solo con ideas, sin servirse para nada de lo sensible (511b). Ahora bien, respecto a la διαίρεσις, Adam apunta a que no es posible encontrar en *República* un estudio del todo acabado o profundo, aduciendo que se trata de un diálogo en el que todavía Platón no ha madurado el asunto, sino que para ello será necesario esperar hasta el *Sofista* o el *Político*. A esta última observación valdría también sumar la referencia de *Parménides*, obra que contiene las prescripciones decisivas sobre este modo de proceder dialéctico.

Ahora bien, hemos dicho que estos procedimientos de unión y división han sido identificados con los llamados “ascenso” y “descenso” dialécticos respectivamente. F. Cornford es quizás la máxima autoridad en esta línea de interpretación. En efecto, en su texto “Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII” (1932:49) Cornford refiere que:

When dialectical method is applied to the definition of an Idea, the ascent is made by the 'synoptic' act of divining by intuition the unity pervading a manifold 'gathered together' (συναγωγή). This unity becomes the 'genus' that must stand at the head of the table. The downward process is 'Division', discerning 'differences' within this unity and arranging them in proper logical sequence. An analogy between these upward and downward movements in obtaining definitions and the upward and

downward movements of the geometer's analysis and synthesis in obtaining constructions was perceived by Proclus. Hence the passage above quoted goes on to connect the Platonic Division of genus into-species with the solution of a problem by construction.

La interpretación de Cornford es siempre sugestiva, sin embargo no convenimos del todo con esta síntesis respecto a la identificación de los movimientos dialécticos ascendentes y descendentes, por lo que nos permitimos -reconociendo siempre el conocimiento superlativo de Cornford sobre la obra de Platón- realizar algunas precisiones:

- 1) El ascenso dialéctico que ha sido identificado como un procedimiento de cancelación de hipótesis hasta alcanzar un principio no-hipotético, identificado con el Bien, no puede consistir en un procedimiento de unión, haciendo de aquél principio un *summun genus* que reúna todas las diferencias. El Bien se eleva por encima de cualquier οὐσία (*Rep.* 509b).
- 2) Sobre la base de esto último y, tomando a R. Robinson (p. 162) como referente, M. Vegetti señala que “el bien no puede consistir en el punto más alto al que llega el movimiento sintético-sinóptico de la dialéctica en el sentido teorizado por el *Fedro* de la συναγωγή εἰς μίαν ἰδεάν” (p. 429).
- 3) Si tomamos las referencias del *Fedón* y de *República* para reservar el ascenso dialéctico al procedimiento de cancelación de hipótesis hasta llegar a un principio no-hipotético, cualquier procedimiento que implique la identificación de dos o más términos, especies o formas, ya sea por unión-combinación o división, debe consistir en un ejercicio dialéctico diferente.

El descenso dialéctico prescripto en *República* VII de volver hacia los asuntos humanos nos había conducido al *Parménides* en donde también observamos la necesidad del dialéctico de practicar otro tipo de *gymnasia*, lo que suele llamarse la “charlatanería”, y que había sido ejecutada por Zenón para defender de cualquier adversario la tesis de su maestro. En ambos diálogos se cerraba la posibilidad de que se tratase de una práctica que abandona las formas por las cosas sensibles, sino que precisamente debía sujetarse a las formas y proceder mediante ellas, y solo a partir de ellas. En este sentido vemos que el descenso dialéctico, tal como sostiene Cornford, remite a un trabajo a partir de las formas, pero que no sólo consiste en el procedimiento de división, sino incluso también en el de la combinación (lo que Cornford confunde con el ascenso). Esto último es precisamente presentado en el *Parménides* como un proceder dialéctico robusto, pero será ejecutado fundamentalmente en el *Sofista*. El hecho que descender hacia asuntos humanos y practicar una “charlatanería” para que la verdad no se escape, habla de las pretensiones de persuasión de parte del liberto al descender a la caverna y de una ejercitación que, al menos al joven Sócrates del *Parménides*, “le permita salir en defensa de la teoría que abraza, tornándolo hábil para refutar a quien cuestione la existencia de las formas. De otro modo, advierte Parménides, la verdad se le escapará”.³²

El descenso consiste en ambos procedimientos dialécticos de combinación y división de las formas. Estos procedimientos están ejecutados fundamentalmente en los diálogos *Parménides* y *Sofista*, y consisten en un movimiento consecuente de lo que se ha alcanzado con el ascenso. En efecto, tras haber llegado a la contemplación directa de las formas, prosigue el descenso de poder trabajar a partir de

³² MARCOS, G. (2020:324)

ellas mediante división y combinación. Un dialéctico de este tipo es el que espera encontrar el joven Sócrates del *Parménides*, quien entusiasta refiere a Zenón que:

Si alguien, a propósito de las cosas de las que establa yo hablando ahora, primero distinguiera y separara las formas en sí y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse, ¡tal cosa sí que me admiraría -dijo- y me colmaría de asombro, Zenón! De esta cuestión, yo creo que te has ocupado con enorme celo (129d-e).

La división en el *Parménides* ha sido puesta en labios de Zenón; a continuación, su maestro Parménides precisa que se trata de un procedimiento que consiste en revisar las consecuencias que se derivan de dos hipótesis contrarias: “debemos hacer esto otro: no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento” (135e). Este procedimiento de dividir las hipótesis en positivas y negativas resulta fundamental para el discernimiento de la verdad (136c), pero además es aquel que en verdad cumple la prescripción dialéctico-sinóptica de “recorrer y explorar todos los caminos” para dar con la verdad y adquirir inteligencia en ella (136e). A pesar de todas estas referencias acerca del valor filosófico de esta *gymnasía* y de su vinculación con la verdad, curiosamente a veces se pretende ver en ella un simple ejercicio lógico desprovisto de cualquier interés para la filosofía.³³ Para nada estamos de acuerdo con la interpretación de quienes, como Robinson (1962), señalan que no hay verdad alcanzada en el diálogo, sino que sólo sirve como un entrenamiento lógico para la

³³ Cf. *Ibidem*.

mente. Aceptamos esto último, dado que son continuos los señalamientos del robustecimiento mental y argumentativo que se adquiere mediante este ejercicio dialéctico en un aún joven e inexperto Sócrates, pero se trata además de un instrumento de verdadera búsqueda científica.³⁴

El descenso dialéctico ha sido puesto en marcha en el *Parménides* con el proceder por división dicotómica que evalúa las consecuencias de afirmar sobre algo ‘que es’ y aquellas que se derivan de su afirmación contraria, es decir ‘que no es’. Pero además de la división, el descenso consiste también en un procedimiento de combinación o unión de las formas, que será ejecutado en el *Sofista*. Para ello, en este diálogo Platón introduce en 240c el término de *symploké* (combinación), con el cual remitirá a la comunión de las formas a partir de 251a, pero que implica tomar una posición respecto a lo que pueda o no mezclarse, según lo anticipa el Extranjero:

¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirían, Teeteto? (251d).

Platón rechaza las dos primeras “hipótesis”: no admite aquella de que ‘nada pueda mezclarse’, pero tampoco la de que ‘todo pueda ser mezclado’; por tanto, solo

³⁴ Para una referencia acerca de esta gimnasia dialéctica como indagación científica en Aristóteles, Cf. *Tópicos* 101a34-36; 136a36-163b16. Cf. *Parménides* (SANTA CRUZ; VALLEJO CAMPOS; CORDERO), p.53, n.74.

queda viable aceptar a “la restante de las tres”, es decir que: ‘algunas sí admiten mezcla, mientras que otras no’, y que aquél que sabe desempeñar una ciencia de combinación de formas es identificado precisamente como dialéctico:

- Dividir por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? – Sí, lo decimos (253d).

Llegados a este punto, inmediatamente sigue un pasaje que explicita de modo exhaustivo el método dialéctico como sinóptico, propio de quien “filosofa pura y justamente” (253e4), en el que caben -según hemos considerado- los movimientos ascendente y descendente:

Quien es capaz de hacer esto: distinguir (A) una sola forma que se extiende por completo a través de muchas, que están cada una de ellas, separadas; y (B) muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y (C) una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y (D) muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no (253d-e).

Sobre este pasaje existen innumerables comentarios y, por tanto, no pretendemos ser exhaustivos en la crítica de todo cuanto puede ser revisado en estas líneas. No obstante, tomando algunas propuestas de los principales intérpretes y deteniéndonos en los cuatro postulados identificados (A, B, C y D), nos dedicaremos a mostrar el alcance de los requerimientos señalados respecto a la identificación del descenso dialéctico. Partamos de una advertencia respecto a que hay quienes han visto reaparecer en estas líneas la *diaíresis* del Fedro, y que han entendido respecto a (A) que

“una sola forma que se extiende por completo a través de muchas” remitiría a la relación entre formas y cosas individuales. En efecto, quienes siguen esta línea, como es el caso de W. C. Runciman (1962:62) consideran que la expresión “muchas” (*pollon*) remite a cosas individuales³⁵ en el neutro genérico, y que por tanto no se trataría de las formas; pero, además del hecho de que *pollon* bien puede indicar la noción de *genos*, y ya que hemos constatado anteriormente que en materia dialéctica se procede mediante formas, con formas y solo a través de formas, queda por tanto descartada la posibilidad de tratar de modo inmediato con las cosas individuales, aunque esto abra camino para conducirse -de modo mediato- hacia ellas. De hecho, es más convincente pensar que se trata efectivamente de los *géneros* (formas), como ha sugerido V. Arangio-Ruiz (1970:240), y que todo el pasaje remite solamente a las formas.³⁶

Las líneas que hemos citado se enmarcan en la cuestión acerca del proceder del dialéctico sobre la comunicación de las formas. N.L Cordero (2016:172-173), sin entrar en el terreno de distinción entre un ascenso o descenso dialéctico, relaciona la primera instancia dialéctica -prescripta en *República*- de una marcha hipotética-intuitiva con estos nuevos postulados de combinación en el *Sofista*. Sobre esto refiere que:

Si combinamos la presentación dinámica del dialéctico presentada en la *República* y la descripción que acabamos de encontrar en el *Sofista* podemos decir que, una vez llegado a la meta de su “marcha”, si bien la Forma del Bien parece haberse eclipsado, este verdadero alpinista del conocimiento se encuentra con la Forma del Ser (que

³⁵ Así también opina J.R. TREVASKIS (1966:122)

³⁶ Cf. N. L. CORDERO (2016:172-173).

Platón presentará a continuación) y, dadas las etapas que recorrió, es capaz, en función de cuanto aprendió, de llevar a cabo las operaciones principales que se describen en 253d5-e2. Si retomamos la imagen del alpinista podemos decir que una vez llegado a la cima puede contemplar, desde arriba, los diversos caminos que se pueden recorrer.³⁷

Esto nos confirma que el ascenso dialéctico desarrollado en *República* sirve de condición necesaria para que, una vez alcanzada la meta, que es la del principio no hipotético, desde arriba se puedan ver hacia abajo todos los caminos que son posibles. Los cuatro modos de proceder del dialéctico en estas instancias del *Sofista* son efectivamente cuatro modos de ver desde “arriba” hacia “abajo”. Cornford, que no distingue entre el ascenso dialéctico-hipotético de captación intuitiva de las formas únicas en sí mismas en *República* y el proceder descendente de unificación mediante combinación del *Sofista*, sostiene que (A) y (B) representan, antes que cualquier división, la captación por intuición de las formas, y que (C) y (D) son el resultado de la consecuente división.³⁸ P. Seligman sigue la línea de Cornford, sólo que agrega que (B) se refiere a un aspecto “extensional” y (C) a un aspecto “intensional” de la división.³⁹

Por nuestra parte, preferimos ver el pasaje como un todo, expresión completa del significado de *descenso* dialéctico, en el que las partes constituyen las vías posibles de combinación y división, que deben transitarse de acuerdo con las prescripciones de *República* y *Parménides* de “recorrer todos los caminos”, para alcanzar una máxima visión de conjunto (*sinopsis*). Coincidimos con los autores

³⁷ *Ídem*, 173.

³⁸ Cf. CORNFORD (1983:267-272).

³⁹ Cf. SELIGMAN (1974:53).

mencionados en que (C) y (D) apuntan a los resultados de la división en que cada forma es considerada completa en cuanto se separa de las demás, pero respecto a (A) y (B) no coincidimos con la línea de Cornford, asumida por los demás, de que se trate de la previa captación, por intuición, de la forma a dividir. En efecto, esto lo hemos dejado atrás en la *República* y no responde al actual contexto.

En el *Sofista* la captación de la forma (A) de un género superior integra los géneros de formas de un nivel inferior. Tal como señala el texto en (A), se trata de ser capaz de distinguir ($\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \delta\rho\acute{\alpha}\nu$) una sola forma a través de muchas ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$), sobre las que esa misma forma se extiende ($\delta\iota\alpha\tau\epsilon\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$), es decir que las incluye, las reúne o conjuga en ella misma. Por tanto (A) indica la capacidad del dialéctico de conjugar-sintetizar en una forma múltiples formas, apuntando a la forma que da unidad. En cambio, (B) si bien mantiene la capacidad de observación respecto a la unión o combinación, apunta a las formas múltiples que están integradas por un mismo género, “rodeadas ($\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$) desde fuera por una sola”.

La filosofía según Platón consiste en un paradigma de lo diáfano que trata asuntos divinos, y que mediante el ascenso dialéctico alcanza el ámbito de las formas y el bien, su *eutopía*. No obstante, implica un descenso hacia el ámbito de las sombras, para tratar asuntos humanos y de la vida cotidiana, para lo cual el dialéctico deberá robustecer su habilidad argumentativa, sabiendo conjugar y dividir las tesis posibles, los ámbitos previamente distinguidos y ordenados de acuerdo con su jerarquía ontológica, logrando una mirada exhaustiva e intensiva acerca de todos los asuntos, esto es una verdadera *sinopsis* filosófica, que ubica a la filosofía en una *sintopía*.

Conclusiones

Tras haber heredado de su maestro el problema de la *atopía* de la filosofía, Platón se propone refundar el lugar de la filosofía en la *polis* mediante un plan en el que el filósofo será el regente que habrá de conducir hacia lo mejor todos los asuntos humanos. Para poder concretar este plan -tema que dejamos para otro momento- Platón debe refundar el lugar de la filosofía en el Bien y la contemplación de las formas como lo propio del quehacer dialéctico. De acuerdo al objetivo que nos hemos propuesto, es posible continuar la línea interpretativa que identifica a partir de *República* (en la línea dividida y en la caverna) los dos movimientos dialécticos prescritos por Platón: el ascenso y el descenso dialéctico. En el primero se trata de alcanzar de acuerdo con el liberto de la caverna (una especie de “alpinista”, según N.L. Cordero) la cima de la contemplación directa de las formas y del Bien, para luego descender mediante las formas, con las formas y solo a través de las formas en la contemplación “hacia abajo” de todos los caminos posibles de combinación y de división. Sin embargo, queda aún por ver de qué modo este descenso puede ser significativo para asegurarnos un fundamento que acredite cualquier tratamiento de las cosas individuales.

Nos hemos distanciado de cualquier interpretación que tome las cosas individuales del ámbito sensible como objeto de especulación dialéctica, ya que en el caso de que se aborde este tipo de objeto, el discurso procedería por terrenos de inexactitud y, en todo caso, de verosimilitud. Esto último es lo que ocurre en el diálogo tardío del *Timeo*. Sin embargo, consideramos que la dialéctica, sobre todo en su ejecución descendente, consiste en establecer las bases filosóficas para un tratamiento de la física. En este sentido el mito verosímil de explicación de las causas y constitución

del universo remite a los procedimientos de combinación y separación. En efecto, el ámbito del devenir conjuga los géneros de ser y no-ser, que toma las enseñanzas de los pasajes finales del *Sofista*.

En este sentido, seguimos la postura de E. Berti (2005) que, en contra del racionalismo de Taylor (1928) que rechaza aceptar cualquier valor filosófico al tratamiento del ámbito sensible encarado por un discurso que se presenta como un “mito”, da lugar a una validez especulativa y filosófica de un discurso que, si bien no trata acerca de lo que es en sí, idéntico e inmutable, responde del mejor modo posible y en el grado más exacto, dentro de su inexactitud, al que pueda acceder el conocimiento humano acerca de la naturaleza, pero que incluso va más allá de ese “mejor modo posible”, dado que se desarrolla sobre la base de los principios que responden a la filosofía en el sentido más elevado y estricto del término.

Por tanto, frente a cualquier lectura que haga de Platón un dualista exagerado, encriptado en las alturas -tal como el Sócrates de las *Nubes* aristofánicas- no reconoce lo que en verdad se propone en la mayor parte de sus diálogos, sobre todo a partir de *Parménides* y hasta su última obra, *Leyes*. Por tanto, sobre la base del establecimiento de los diversos modos de proceder mediante combinación y división de las formas, y la revisión de los niveles y fronteras de distintos discursos, queda aún por ver la integración (más allá de cualquier línea interpretativa de exclusión), a partir de la ordenación por subordinación, de los niveles ontológicos distinguidos por Platón, sabiendo que su paradigma filosófico responde a los diáfano, pero también su lugar en las sombras.

Bibliografía

Fuentes

-*Platonis Opera*. IOANNES BURNET (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford, 1900-1907.

TRADUCCIONES:

-PLATÓN: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos I* (Trad. y notas de J. CALONGE RUIZ, E. LLEDÓ ÍÑIGO Y C. GARCÍA GUAL; Introd. de E. LLEDÓ ÍÑIGO), Gredos, Barcelona, 2007.

-----: *Menón*, en *Diálogos II* (Traducción, introducción y notas por F. OLIVIERI) Gredos, Madrid, 1983.

-----: *Fedón*, en *Diálogos III* (Trad., introd. y notas por C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ y E. LLEDÓ ÍÑIGO), Gredos, Madrid, 1986.

-----: *Fedro*, en *Ibidem*.

-----: *República*, en *Diálogos IV* (Trad. C. EGGERS LAN), Gredos, Madrid, 1986.

-----: *Parménides*, en *Diálogos V* (Trad. SANTA CRUZ, M. I; VALLEJO CAMPOS, Á. y N. L. CORDERO), Gredos, Madrid, 1998.

-----: *Sofista*, en *Ibidem*.

-----: *Timeo* (ed. bilingüe por J. MA. ZAMORA CALVO, notas y anexos de L. BRISSON), Abada, Madrid, 2010.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

-ADAM, J. (2010): *The Republic of Plato*. Volume 2, Cambridge University Press, New York.

-ARANGIO-RUIZ, V. (1970): "Le operazioni della dialettica nel *Sofista* di Platone", en *Studi di Filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, ed. V. E. Alfieri-M.Untersteiner, Biblioteca di Cultura Moderna, Bari.

-BERTI, E. (2005): *L' oggetto dell' εἰκὼς μύθος nel Timeo di Platone*, en *Nuovi studi aristotelici. II- Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia.

- BRISSON, L (1998): *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, troisième édition revue et corrigée, pourvue de Corrigenda, d'Addenda, d'Index révisés et surtout d'une Bibliographie analytique nouvelle mise a jour (International Plato Studies 2), Sankt Augustin.
- CANO CUENCA, J. (2017): "La causa divina y la introducción de número y límite: el *Timeo* y el *Filebo* de Platón y los limitantes e ilimitados de Filolao de Crotona", en *De oros a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y mayo, pp. 65-82.
- CORDERO, N. L. (2016): *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Biblos, Buenos Aires.
- CORNFORD, F. M. (1983): *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Madrid.
- (1932): "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII", en *Mind, New Series*, Vol. 41, No. 161, Oxford University Press, pp. 37-52.
- CROMBIE, I.M. (1979): *Análisis de las doctrinas de Platón 2, Teoría del conocimiento y de la naturaleza*, Alianza, Buenos Aires.
- DE VOGEL, C. J. (1990): *Ripensando Platone e il Platonismo*, (Traduzione di Enrico Berti/Introduzione di Giovanni Reale), Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.
- DIELS, H.-KRANZ, W. (1951-1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., 3 vols., (en griego y alemán), Berlín.
- GUTHRIE, W. K. C. (1965): *Historia de la filosofía griega*, II-V, Gredos (1993), Madrid.
- HADOT, P. (2009): *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (trad. M. CUCURELLA MIQUEL), Alpha Decay, Barcelona.
- JAEGER, W. (1933): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE (2016), Ciudad de México.

- LAKS, A. (2007): *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes* (trad. Nicole Ooms), Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida.
- MARCOS, G. (2015): "Filosofía vs. erística en Platón y Aristóteles. Sobre la distinción entre estar problematizado y hablar por el gusto de hablar", *Argos* 38, 9-31.
- (2020): "Gymnasia y élenkhos en Platón, Parménides. Sobre la inhabilidad de Sócrates para salir en defensa de la verdad", en SUÑOL, V. et BERRÓN, M. (comps.), *Educación, arte y política en la filosofía antigua. Actas del IVº Simposio Nacional de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua-AAFA*, 323-333.
- MIÉ, F. (2004): *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón*, Ediciones el Copista, Córdoba.
- NUDLER, O., FIERRO, M. A., SATNE, A. (2012): *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- KERFERD, G. (1981): *The sophistic movement*, Cambridge.
- ROBINSON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon Press.
- RUNCIMAN, W.C. (1962): *Plato's later epistemology*, Cambridge University Press.
- SELIGMAN P. (1974), *Being and not-Being. An introduction to Plato's Sophist*, La Haya, M. Nijhoff.
- SPANGEBER, P. (2020): "Dialéctica y refutación en el Sofista de Platón", *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society* 20, 7-20.
- TAYLOR, A. E. (1928): *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
- TREVASKIS, J.R. (1966): "The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato, *Sophist* 253", en *Phronesis*, 11.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2018): *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Trotta, Madrid.

----- (2020): "La intuición, el programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y en el Teeteto", *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society* 20, 137-150.

-VEGETTI, M. (2010): *La Reppublica*, Vol. V (Libro VI-VII), Bibliopolis, Napolis.

-VLASTOS, G. (1983): "The Socratic Elenchus", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, p. 27-58

METAFILOSOFÍA EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

Felipe Andrés González

1. Introducción

Cuando la filosofía reflexiona sobre el contenido, métodos, objetos y proyecciones de su tarea, hace también *filosofía*. Dicho en otros términos, la reflexión de la filosofía sobre los contenidos mismos que hacen a la labor filosófica, no es una cuestión extraña a ella ni a su elaboración. Toda empresa filosófica cuenta siempre en su haber con un entendimiento, o una cierta inteligencia de lo que significa *filosofar*, de tal manera que esta elaboración, pudiendo ser explícita o no, es, no obstante, una cuestión siempre presente en todo discurso filosófico. Eso, a su vez, lleva a pensar que *sólo la filosofía puede esclarecer lo que la filosofía significa*, de tal manera que siempre asume una constante (re)-elaboración de sus supuestos y conquistas, sobre las cuales se erigen sistemas aprehensivos de la realidad. Por lo tanto, la filosofía nunca *sale de sí* para determinar su definición, ya que es *dentro de ella misma*, en su ejercicio, donde encuentra su propia problematización.

Ahora bien, en el vasto desarrollo que ha tenido la filosofía desde su comienzo griego, cada época es el

vestigio de una forma de continuidad y novedad respecto a lo que se promulga y define al hacer filosofía; a la vez, también ella se individualiza en la obra y escritos de cada pensador, tomando forma y solidez en el transcurso de la adquisición madura y desarrollada de su pensamiento. Por lo tanto, es posible afirmar que toda definición y preocupación por el concepto de la filosofía está enmarcada en el horizonte general de una época y sus preocupaciones, agregándose a ello el seguimiento del camino individual que cada pensador hace junto a la filosofía a lo largo de toda su vida.

En lo que hace al interés de este escrito, aquella estructura es reconocible, entre otros, en el pensador del cual nos ocuparemos: Aristóteles. Por el amplísimo carácter de su obra, y por la específica configuración que ha recibido dicho corpus, en Aristóteles es posible estudiar cómo se desarrolla una perspectiva original de la tarea filosófica que, a su vez, busca desprenderse lentamente desde sus escritos tempranos de la influencia platónica, y toma en el curso de su madurez un acabado concepto que tendrá una decidida impronta en los siguientes desarrollos de la historia de la filosofía.

El desarrollo de este artículo avanza, por lo tanto, sobre un punto específico del corpus aristotélico, partiendo en primer lugar desde aquellas obras que, siendo todas ellas fragmentarias, constituyen la primera noticia que llega hasta nosotros del filósofo Aristóteles, aun miembro de la academia de Platón, pero con un notable espíritu de búsqueda de la verdad y la ciencia en sus escritos.

Por lo tanto, *el presente trabajo aspira a extraer las notas fundamentales que hacen al concepto de*

filosofía presente específicamente en un escrito temprano de la producción de Aristóteles: el Protréptico. Así, este primer ápice del proyecto de investigación, desandarán, en primer lugar, la complejidad propia de la reconstrucción de un texto como el *Protréptico*, insertado en el marco general de las obras exotéricas del Estagirita y sus características generales; seguidamente, se explicitará con mayor detalle las respectivas singularidades que hacen a la propia ubicación del *Protréptico* en la datación de las obras de Aristóteles, así como una descripción del horizonte intelectual y cultural en el que la misma obra está inserta y a la cual responde; por último, se realizará un estudio pormenorizado de los aspectos y definiciones emergentes que puedan servir como un señalamiento o rastro de la comprensión que el autor mantiene respecto a la filosofía y su concepto.

2. Historia y “formación” del *Protréptico* de Aristóteles

A la hora de estudiar la producción intelectual de Aristóteles, es muy frecuente apelar a la conocida distinción entre las obras **exotéricas**, o las obras ‘publicadas’, y las obras **esotéricas**¹, las cuales son consideradas como escritos o apuntes de clase para las disertaciones del propio Aristóteles con sus discípulos y seguidores en el Liceo. Sabemos que son estas últimas obras las que constituyen el gran caudal del corpus Aristotélico y, además, son las obras que capturan parte

¹ CANDEL, M. en su *Estudio Introductorio Aristóteles: Primer filósofo sistemático* expresa que “las obras editadas – y hoy perdidas- conocidas como exotéricas – aunque el propio Aristóteles se refiere a ellas con expresiones como estudios comunes o de divulgación (*enkylia*)- revestían su mayoría la forma de diálogos, compuestos probablemente durante la estancia en la Academia. He aquí algunos títulos: *Acerca del lama, Protréptico, Político, Acerca de los poetas, Acerca de la filosofía, Acerca de la justifica.* Otras obras en forma no dialogal: *Acerca del bien, Acerca de las ideas, Sobre los pitagóricos, Sobre Demócrito*” (2011:15-18)

de un largo proceso de madurez intelectual de Aristóteles desde su alejamiento de la doctrina platónica, hasta la conformación de su propio sistema filosófico.

En cambio, las obras exotéricas están empapadas de una fuerte vinculación discursiva y conceptual a la filosofía de Platón, y han sido parte de un complejo proceso de descubrimiento del llamado "*Aristóteles perdido*". A pesar de que en su momento estas obras tuvieron una importante circulación y consideración en la antigüedad, luego de esta fecunda divulgación se perdieron y, de ellas, hasta la actualidad, no sobreviven más que fragmentos, injertos, o extrapolaciones que otros pensadores en el arco de tiempo que va desde el siglo III a.C hasta el siglo VI introdujeron en sus propias obras. Por ello, la *posibilidad* de reconstruir el carácter, la secuencia y la temática de esas obras es el producto de un largo trabajo filológico-filosófico sólo comenzado y desarrollado a lo largo de los siglos XIX y XX. Con todo, lo que hoy hace a la posibilidad de tener en mano estas obras, es el resultado de un preciso trabajo de investigación que no constituye, sin más, el fiel reflejo de lo que fueron las obras originales, sino más bien una aproximación que intenta ser lo más fiel a sus estructuras y escrituras auténticas².

² MEGINO RODRÍGUEZ, C. en la *Introducción al Protréptico* detalla la problemática propia al interior de los textos "exotéricos", en particular la obra aquí estudiada: "El *Protréptico* es quizá, entre las numerosas obras perdidas de Aristóteles, la que mayor fortuna ha tenido en el largo proceso de supervivencia recorrido desde que salió de la pluma del Estagirita, pues, si bien no se ha conservado como tal, sí lo ha hecho en forma de extractos más o menos extensos entresacados por autores posteriores, que dan una idea bastante fidedigna del carácter y contenido de la obra original. Es verdad que los fragmentos que poseemos no son, en muchos casos, citas literales, ni están, desde luego, libres de manipulaciones, interpolaciones y reelaboraciones. Pero la labor filológica llevada a cabo desde hace siglo y medio ha conseguido rescatar y restaurar un

En un detenimiento más detallado, la naturaleza presente en las obras exotéricas y esotéricas responde a la siguiente descripción. Como se mencionó, el primer tipo de obras son escritos “publicados” por Aristóteles y tuvieron, por lo tanto, mayor circulación no sólo en el estrecho círculo filosófico de sus discípulos, sino también en un amplio espectro de receptores de diversa procedencia y ocupación. De allí se desprende el lenguaje dialéctico y cuidado, que otorga accesibilidad a sus contenidos y que, por lo general, se destaca en todas estas obras. En cambio, las obras esotéricas, tratándose de escritos no publicados, sino más bien de “elementos auxiliares” para las clases del filósofo, constituyen escritos que tenían un alcance y circulación más restringida, con un lenguaje muy técnico en razón de la complejidad de los asuntos científicos que abordaban y, luego, al no ser obras pensadas para su publicación, su vocabulario tiende a ser ríspido, descuidado y, por momentos, carente de continuidad argumental.

Si este es, en definitiva, el aspecto que tiene *grosso modo* el corpus aristotélico, corresponde ahora precisar la inclusión de la obra aquí estudiada, el *Protréptico*, en las obras exotéricas. El marco general, que sirve para comprender las características de las obras exotéricas de Aristóteles, también se aplica con rigor al *Protréptico* que, como se sabe, es una fascinante obra cuyo propósito es tanto aconsejar y convencer al público respecto a la necesidad del ejercicio de la filosofía, como así también defender el concepto de esta última en un marco de disputa polémico contra los sofistas y, en general, contra

texto bastante fiable, que podemos estar seguros de que ofrece una imagen aproximada de lo que fue la obra que se dio a conocer al público a mediados del siglo IV a.C.” (2006:11-12)

los discursos que abogan por una vida descuidada a la obtención de placeres sin reflexión.

Es notable que el *Protréptico*, junto con otros diálogos tempranos de Aristóteles como el *Eudemo* y *Sobre la Filosofía*, hayan sido los escritos con mayor renombre y circulación en la antigüedad; y, desde luego, es un hecho aún más llamativo que aquellas obras sólo hayan sobrevivido hasta hoy en formas fragmentarias, con un delicado sostenimiento de su secuencia y, sobre todo, como obras que todavía siguen siendo objeto de discusión entre los expertos a la hora de recibir o eliminar algunos fragmentos en el cuerpo de los textos. Sólo el olvido de estos escritos en la edición de las obras de Aristóteles hecha por el peripatético Andrónico de Rodas justifica con suficiencia el derrotero singular que tuvieron hasta la contemporaneidad, como obras marginadas y apartadas de la centralidad que tendrían las obras maduras y expositivas del pensamiento de Aristóteles.

El *Protréptico* forma parte entonces de aquellas obras del "*Aristóteles perdido*", pero cuya fortuna ha sido la de poder *reconstruir* o *aproximar* recientemente su estructura y carácter a partir de las diversas lecturas e interpretaciones que tuvo en su momento. Si la obra de Aristóteles fue particularmente conocida en aquel tiempo, de igual forma su influencia se transparentó en otros pensadores que citaron o parafrasearon las expresiones del estagirita. El texto ya aparece, junto con otros diálogos tempranos del autor, en las largas listas de obras mencionadas por Diogenes Laercio en su *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. La obra también llega a ser mencionado por Zenón de Citio para hacer defensa de una vida de reflexión; de igual manera, tiene una importancia decisiva para la configuración argumental

del *Protréptico* del neoplatónico Jámblico, el cual es el vestigio más patente de las inclusiones directas del pensamiento de Aristóteles en conjunción con algunos elementos de la filosofía de Platón.

Es precisamente la inminente inserción de textos de cariz aristotélico en la obra de Jámblico lo que, posteriormente, en el siglo XIX, motivó la necesidad de repensar cuál sería propiamente su fuente original y cómo “resucitar” el espíritu de esta última a la luz de las diferentes menciones hechas por otros testimonios en la antigüedad. Este llamado de atención hecho por el filólogo alemán Bywater en 1869, impulsó la edición de la llamada *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta* de Valentin Rose, en 1886, volumen que integra la trascendental edición crítica de las obras del Estagirita iniciada por Immanuel Bekker. Sólo en el siglo XX, con la revolución hermenéutica y genética que Werner Jaeger propuso para abordar la evolución del pensamiento de Aristóteles, el *Protréptico* tomó vigor como obra auténtica y original de este último, y, con ello, como una huella importante para retratar y revivir el pensamiento de su autor todavía arraigado en la filosofía de su maestro. El último desarrollo de esta cuestión, que tiene como grandes interlocutores a filólogos como Walzer y Sir David Ross, encuentra en el filólogo sueco Ingemar Düring, y su edición del *Protréptico* de 1961, la reconstrucción más acabada y fiable del texto original salido de la pluma de Aristóteles. Muchas de las ediciones actuales se apoyan, luego, en la edición de Düring, sin dejar de tener en cuenta el amplio abanico de expertos que abogan por la inclusión de ciertos fragmentos o que acusan la impropiedad de algunos en el espíritu genuino de la obra.

En conclusión, el recorrido a lo largo de la historia singular de esta obra dice mucho tanto desde su impacto inmediato en la antigüedad como así también de la polémica alrededor de su reconstrucción a partir de la crítica textual decimonónica. A sabiendas de esto, queda por delante ahora circunnavegar la estructura intelectual y cultural en la que el *Protréptico* de Aristóteles está inmerso, estructura sin la cual no es posible inteligir sus intenciones de redacción y la recepción de la época.

3. Contexto y horizonte intelectual del *Protréptico*

¿Qué sentido tiene la obra en lo que respecta al contexto de su elaboración y su situación histórica? En primer lugar, el título de la obra, προτρεπτικός, es un término mentado para señalar un género textual y, con ello, un propósito o intención del autor. El carácter de este género se caracteriza por entablar un vínculo entre la intención de quien escribe -que busca aconsejar y argumentar en favor del provecho de la filosofía- y el receptor específico a quien se dirige. De esta forma, el *Protréptico* puede ser identificado como una especie de “carta abierta”: un texto que indica y señala una serie de prescripciones reflexivas a un receptor concreto.

Ahora bien, este texto no debe tratarse del primer indicio de un *llamado o conversión hacia* la filosofía; sabemos que, en lo inmediato, Platón también era un acérrimo defensor del ejercicio de la vida filosófica, retratado y narrado por él mismo en la trágica experiencia con Dionisio y Dión de Chipre, en la *Carta VII*, donde el éxito de la filosofía se basa en el ejercicio prolongado y sostenido de las preguntas por los principios imperturbables de la naturaleza y el mundo, pero que éstas preguntas no encuentran un asidero amable y

fecundo en Dionisio, perdido este último en los malos consejos de sus servidores y en la excesiva proliferación de los placeres y las riquezas.

De hecho, si nos retrotraemos a un breve análisis de los tempranos diálogos de Platón, es la figura de Sócrates la que se nos presenta como un individuo que, en su discurso, nos invita constantemente a la revisión de “nosotros mismos”. El *ethos* socrático es el de interpelar siempre las cosmovisiones de sus conciudadanos; el ataque de las formas débiles del pensamiento es ya la invitación a obrar con mayor cuidado respecto a los propios razonamientos y acciones. El testimonio de Sócrates constituye ya un fuerte tópico sobre la importancia de conducir la propia vida hacia el ejercicio de la filosofía, hacia la propia inspección. De esta forma, siguiendo con el precepto de Delfos, Sócrates en la *Apología* se ve instado él mismo a revisar el origen de su “sapiencia”, al mismo tiempo que interroga punzantemente a sus compatriotas de qué manera éstos se entienden por sabios y conocedores de los asuntos de la *polis*, para revelarles luego que el hecho real de su cotidianidad es la vida en ignorancia y falsedad.

Esta manera punzante del ejercicio de la filosofía como inspección del *sí mismo* impone un nuevo horizonte para la filosofía. Una manera posible de describir con detalle la naturaleza de esta actitud, viene dada en palabras del filósofo Pierre Hadot quien describe que:

En Sócrates, en cambio, la perspectiva es muy diferente. Sus preguntas no conducen a su interlocutor a saber algo y a llegar a conclusiones (...) Por el contrario, el diálogo socrático llega a una aporía, a la imposibilidad de concluir y de formular un saber. O más bien, debido

a que el interlocutor descubrirá la vanidad de su saber, **descubrirá al mismo tiempo su verdad, es decir, al pasar del saber a él mismo, empezará a cuestionarse a sí mismo** (1998:40).

Una lectura que se corrobora en la lectura del Laques, 187 e6: “Me parece que ignoras que si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado”.

Planteado de esta forma, ¿cuál es la intención del texto de Aristóteles? Es posible afirmar que la dirección de este texto es la de lograr una cierta invocación o llamado hacia la vida filosófica, al modo de una conversión que exigía por lo tanto la mayor de las atenciones y cuidados requeridos respecto a los pasos y argumentos presentados. Es, por lo tanto, identificable una continuidad con la línea socrática del filosofar que, en el caso de un *Protréptico* filosófico, *busca elaborar una justificación de la excelencia de la filosofía como modo de vida cultivado únicamente por la excelencia de las almas dispuestas a ello*. Con este llamado, se intenta promover por medio del texto un obrar que dé paso al nuevo sentido de la vida, una auténtica vida filosófica.

Ahora bien, puede surgir el cuestionamiento respecto a cuál era el tipo de situación cultural y social de Grecia para que desde ella surja algo así como una *necesidad* de justificar el ejercicio de la filosofía ¿Surge el texto de una necesidad intrínseca? ¿Debía la filosofía en la antigüedad justificarse a sí misma como un saber

genuinamente posible y asequible o, correctamente comprendido, como un bien útil? La respuesta a estos cuestionamientos aparece en la consideración de la datación y destinatario de la obra.

La datación más aproximada de la época de redacción es sugerida por las referencias presentes en el texto mismo, como así también por la impronta que el mismo tiene en su vocabulario y expresiones técnicas. La referencia más directa que el texto brinda para su ubicación cronológica es precisamente la *dedicatoria* hacia un rey de Chipre, llamado Temisonte. Por su parte, el orador Isócrates, entre los años 354-353 a.C. había elaborado también un discurso *Sobre el cambio de fortunas*, el cual se asume que es replicado posteriormente por el texto de Aristóteles, de tal manera que éste último se situaría entre el período de 352-351 a.C.; luego de este período el hecho histórico de la guerra de Chipre contra los persas en el año 351 a.C. y, como consecuencia, el cese de las relaciones de Atenas con Chipre, hacen imposible situar esta obra con demasiada posterioridad.

Que la obra en sí sea una cierta respuesta a la de un sofista como lo fue Isócrates, se comprende sólo a la luz de la ubicación intelectual que el autor posee, en el seno reflexivo de la filosofía de Platón y en el frecuente trato –o en la permanente disputa– con los pensadores de la Academia. Sólo la muerte de Platón en el año 347 a.C. significó el alejamiento de Aristóteles de la senda de las investigaciones de la Academia, para formalizar un nuevo camino en la filosofía; si esto es así, es evidente que todavía las obras consideradas exotéricas comparten un aire intelectual que respiran parte de las enseñanzas platónicas, aunque también éstas son sostenidas y

elaboradas desde un lenguaje y procedimientos argumentales que son propios.

Por ello, Aristóteles hereda, desde luego, la confrontación filosófica con los sofistas hacia los cuales Platón empleaba todos los recursos de su filosofía, tomándolos como imitadores de la verdad, artífices y engañadores del lenguaje, y, por último, como espíritus volcados al simple entrenamiento de las capacidades retóricas para el convencimiento y el adiestramiento de las voluntades, sin mayor discernimiento en la *ocupación*, o en la *preocupación* por la rectitud del alma en la verdad de las cosas y la conducción del intelecto a través de las opiniones hacia lo inmutable.

Esta posición, que es rastreable en muchos pasajes de la obra de Platón, tiene para Aristóteles una vigencia que no desaparecerá cuando se aparte del camino de su maestro; por ello, en el *Protréptico* es notable que la *exhortación* hacia la filosofía tenga también el carácter de la *defensa* de un ideal filosófico que no se encuentra representado en el quehacer de la oratoria y la retórica de los sofistas.

Ahora bien, en el desarrollo de dicha defensa, el autor entiende que es necesario conducir a la filosofía también hacia los atenienses y, por extensión, a toda la comunidad de cultura helénica para dar razón a la necesidad de practicar la filosofía en la vida. Así, la atracción de los lectores tiene que ser por medio de un lenguaje que pueda discursivamente atrapar con benevolencia su atención, empleando procedimientos dialécticos, es decir, de convencimiento por medio de argumentos y razones que progresivamente se encadenan unas con otras. Mas todo ello no tiene por puerto final la

concesión a la opinión de los sofistas, sino que revela que el sentido originario del texto es ofrecer por medio de los argumentos la *necesidad interna de la filosofía reflexiva*, enseñando que su preciso examen es una tarea *filosófica* y, sobre todo, una búsqueda de la verdad que tiene que ser exaltada por encima de los modos banales de vivir.

Como conclusión, el *Protréptico* se enmarca y se justifica en el programa de esta trama cultural e intelectual que tiene, en resumen, dos grandes aristas; por un lado, una raíz platónica –y, en última instancia, socrática– de defensa y continuidad de un ideal filosófico y del *llamado* hacia la filosofía como una actividad que es intrínseca a toda vida que busque llamarse como *buena vida*; y, por otra parte, el contraste polémico en la definición de la filosofía contra el extenso desarrollo de las actividades de los sofistas que impulsaban una percepción convencional del conocimiento, con apegos hacia la utilidad de los discursos para la solvencia en la vida pública y sin reparo en los señalamientos éticos concernientes a la investigación de la verdad en el interior de la vida anímica y su correspondiente transparencia en la comunidad política.

4. Sentido y concepción de la filosofía en el *Protréptico*

El preludeo que aseguró la descripción del *Protréptico* dentro de su contexto cultural y su viva respuesta a la sofística, ha de permitir ahora adentrarnos en el estudio detenido de su significación y proyección especulativa. Por tanto, el siguiente análisis del concepto de Filosofía contenido en el *Protréptico* tiene como objetivo presentar “tres marcos generales de significación de la actividad filosófica”, dentro de los cuales se desplazan los argumentos y las razones esbozadas por el Estagirita, y

por los cuales se justifica la suma prioridad de la *ocupación filosófica* para una administración conforme a la naturaleza racional y contemplativa del hombre desde un acentuado énfasis en el aspecto habitual y virtuoso que trae consigo dicha responsabilidad.

Si tomamos como directrices estas definiciones, es posible sostener que en el texto de Aristóteles la filosofía se define como una:

a) El *ejercicio de una dirección ética* que se muestra en conformidad con una b) *lectura y analítica de la naturaleza del cosmos y del hombre*, c) *la cual encuentra en la actividad contemplativa* y en sus objetos, el terreno idóneo para el desenvolvimiento de la libertad y la autarquía.

Estos aspectos, en el texto, poseen una secuencia textual que los expone con suma imbricación entre sí, de tal manera que todos estos aspectos son unitarios en tanto que hacen a una profundización en el carácter y necesidad de la vida filosófica y ayudan a elaborar la exposición del concepto que Aristóteles posee de filosofía³.

a. La filosofía como ejercicio de una dirección ética.

En los primeros fragmentos de la obra, asoma una visualización que será constante a lo largo de todo su desarrollo; es la de que toda vida que se digne de ser llamada buena en sus modos de vivir, es por lo tanto un desarrollo de aquello mejor y más propio que hay en la

³ En adelante, todos los fragmentos transcritos en el cuerpo de este texto, tanto en griego como en español, pertenecen a la edición bilingüe de Carlos Megino Rodríguez, *Aristóteles. Protréptico. Una exhortación a la filosofía*. Abada Editores. Madrid, 2006.

vida humana: la prudencia intelectual. Por lo tanto, se exige de antemano que el camino hacia el discernimiento o distinción de lo que perfecciona la vida propia, el alma y su bien respectivo, la sabiduría, tiene que ser ya elaborado por el obrar de una discusión filosófica, o un “diálogo de la vida consigo misma” para dejar entrever la conveniencia y los frutos que traen consigo la educación del alma en la vida filosófica.

Conviene detenerse, entonces, en lo que hace a la naturaleza del *Protréptico* desde el desarrollo de su ápice ético. Sabemos ya que el estudio del significado de la *invitación* conlleva a tomar al texto como una cierta iniciación y convencimiento en algunos aspectos que se muestran como benéficos para una correcta dirección de la vida y la dirección de las decisiones.

Estas distinciones cobran sentido si se tiene en cuenta que, el destinatario directo de este escrito es el rey de Chipre, Temisonte, a quien se le advierte que el apego a los bienes externos puede ser un grave impedimento para el cultivo de los bienes del alma (τῶν διὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν, fragmento 3), ya que es en ésta última, en su cuidado y en la búsqueda de la sabiduría, donde reside la promesa de la felicidad. La obnubilación por el cuidado de la fortuna personal y los placeres son aspectos que, para Aristóteles, no encaminan hacia el ennoblecimiento del alma; ésta requiere, por su singular dignidad, por lo tanto, de otros tipos de ejercicios, hábitos y recursos para llegar plenamente a estar lo más próxima a su bien más legítimo: la sabiduría.

Ahora bien, ¿En qué modo la filosofía se inserta para dar resolución a esta problemática? ¿Para qué sería necesaria la filosofía en una vida que desee ella misma

habitar en un estado de felicidad del alma? Aquí Aristóteles responde: *ya es filosofía* esto mismo: saber si es necesaria o no para llegar a la distinción y el discernimiento en los asuntos cotidianos y políticos.

Expresado en términos del propio filósofo, éste menciona que “«φιλοσοφεῖν» λέγεται καὶ τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο” (fragmento 6); es decir, se llama filosofía a investigar e indagar en “esto mismo”: si es realmente *necesario* filosofar para examinar y discernir entre la vida del juicio y del discernimiento u optar por la entrega desenfrenada hacia el cuidado de las fortunas presentes. En otras palabras, *ya es filosofía* ocuparse de examinar si es necesaria la filosofía para alcanzar la felicidad como un estado del alma; y, si esto es así, *filosófica* será también aquella indagación que permita encaminar al hombre a través del mundo hacia la aprensión de la sabiduría especulativa, la más excelente y deseada por sí misma. Esta misma fórmula, es expresada por diversos testimonios con un significado similar: dada la urgencia de saber si realmente es necesaria la filosofía, luego, dicha aporética sólo se resuelve entrando y ejerciendo la actividad filosófica, de tal forma que aunque la filosofía no fuese necesaria, hay que cultivarla para saber o concluir en ello (testimonio 2b y 3). La llave de acceso que resuelve la aporía es, al comienzo y al final de la argumentación, la misma: *la filosofía emerge como necesidad*, como tarea ineludible para la vida misma.

Tal argumento señala que, con propiedad, no hay ningún aspecto de la vida humana que pueda ser desatendido del examen, escrutinio y crítica de la reflexión; es decir, la filosofía no proviene como una actividad exterior que el hombre encuentra accidentalmente, sino que este último, al tenerse por

problemática su vida, sus acciones, sus decisiones y sus pensamientos, está decididamente entregado a tener que indagar y, cultivar-se en dicha investigación para desempeñarse con rectitud, ordenamiento y provecho en todos los aspectos de la vida. La filosofía emerge como un indicio de la inexpugnable condición del hombre que, no debiendo despreocuparse a sí mismo, ha de seguir el camino hacia el propio recogimiento y revisión del *cómo vivir* y *hacia dónde dirigir la vida*.

El llamado al φιλοσοφεῖν no puede ser apartado de la idea de habitualidad o constancia que conlleva como actividad. De allí que algunos traductores opten por traducir dicho verbo con la frase “*cultivar la filosofía*”, porque permite denotar que la idea de Aristóteles es mostrar que sólo una educación filosófica puede ser el acceso hacia el conocimiento de los perjuicios y beneficios que aparejan los modos de vivir. Esta parece ser una idea que acompañará al estagirita a lo largo de todas sus reflexiones en materia ético-política, entendiendo, en otra obra madura de su pensamiento, que “(...) una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para hacer venturoso y feliz” (EN I, 7); precisamente allí reside el carácter del trabajo y del hábito en la formación de las virtudes y del ejercicio de las facultades del alma, un planteamiento que será muy fecundo para Aristóteles en sus reflexiones sobre la acción.

Con todo, *filosofar* expresa el momento de la ocupación continua, o una actividad interna de la vida inspeccionada que, si no es elevada al oficio de la autoreflexión, trae consigo el desperdicio de lo humano en el embrutecimiento o en la bajeza de la vida animal. Si la filosofía aparece como puesta en “entredicho” por el

consecuente cuestionamiento alrededor de su necesidad o no, la única vía para resolver tal objeción es, pese a todo, *hacer filosofía*, de tal manera que el tratamiento hacia el asunto de la vida que se tiene a sí misma como problemática, y a la problemática de la necesidad de la filosofía, es el *cultivo* de la filosofía en tanto ocupación sobre tales asuntos.

De este análisis se desprende una descripción parcial de lo que Aristóteles entiende que está contenido en toda ocasión que se emplea o menciona el término "Filosofía":

a) *Se trata de una actividad que es consustancial y circumspecta a toda vida que se tenga a sí misma como cuestionada, moviéndola hacia la aprehensión de las mayores riquezas que el alma puede tener, en detrimento de las corporales;*

b) *Tiene, por ello, una fuerte impronta ético-política en tanto que la filosofía constituye un examen para distinguir en el seno de toda vida los bienes más propios, pero difícilmente asequibles a la naturaleza del hombre, sino por medio de una constante revisión de lo más conveniente para tal vivir: un llamado a la fecundidad de la prudencia intelectual.*

c) *Siendo problemática la necesidad de la filosofía para la vida, luego, es filosófico el camino, el método para indagar y resolver esta aporía, de donde toma vigor la idea de que el pensar filosófico constituye el horizonte unitario para encaminar la rectitud de la vida y de las acciones;*

d) *Recibe la configuración de un hábito o cultivo que conduce a la propia formación y la rectitud del discernimiento del intelecto, junto con el ennoblecimiento de las acciones y el*

examen constante del sentido de las acciones que el hombre realiza.

b. La filosofía a la luz de la verdad de la naturaleza

Ahora bien, para confirmar el tenor de estos razonamientos, Aristóteles propone realizar una indagación del propósito o voluntad de la naturaleza, τοῦ τῆς φύσεως βουλήματος (fragmento 8), porque desde ella misma surgirá una coincidencia, un cierto correlato que permita vincular causal y teleológicamente la filosofía al bien y a la perfección de las potencias del hombre.

Desde estas consideraciones, es posible afirmar que las conclusiones éticas respecto a la definición de la filosofía, emergen a partir de la propia naturaleza e indagación de las cosas visibles, ya que todas ellas evidencian, siempre, tener una cierta disposición, o un cierto apego hacia un bien que constituye su perfección, el cual no es sino lo mejor y lo óptimo para cada cosa en su propia singularidad.

Aquí es notorio cómo en Aristóteles se manifiesta el espíritu investigativo de los aspectos fenoménicos que circundan de forma directa y próxima al ser humano. Examinar las cualidades de la naturaleza tiene ya para este temprano testimonio del pensamiento de Aristóteles un absoluto vigor e importancia para el comienzo de las indagaciones filosóficas. Y ésta es una actitud que se fortalecerá en obras posteriores, conforme adquiere madurez el pensamiento propio del Estagirita. De hecho, el legado contenido en obras como *Partes de los animales* e *Historia de los animales*, son señalamientos claros de que el espíritu investigativo del filósofo no sólo se agotaba en aspectos teoréticos o contemplativos, sino que también

dirigía o tendía su ocupación filosófica hacia la reflexión de las propiedades del mundo sensible, o, como más tarde lo definirá, en la *sustancia física*. De esto ha de retenerse un punto sustancial de la argumentación de Aristóteles: toda la naturaleza versa evidentemente sobre una tendencia o dinamismo interno y, dentro de esta “constelación” o de este “macrocosmos” se halla también la disposición interna del hombre hacia el filosofar, o el singular puesto del hombre en el “cosmos”.

Con esta afirmación, Aristóteles encuentra en la naturaleza, en sus evidencias y fenómenos, las estructuras que son, a la vez, las más adecuadas para explicar la esencia del hombre y su específica tarea dentro del cosmos. Bajo la idea rectora de que lo que es conforme a la naturaleza se genera para algo (*Ἀλλὰ μὴν τὸ κατὰ γὰ φύσιν ἕνεκά του γίγνεται*, fragmento 13), Aristóteles entiende que también en el hombre sus disposiciones están ordenadas a ser perfeccionadas a lo largo del curso de la vida, donde además los elementos más elevados –el alma– son los que tienen también las perfecciones más difíciles de adquirir y más arduo es, por lo tanto, el camino de su obtención y conservación.

Por consiguiente, para Aristóteles el *destino filosófico* del hombre también forma parte de una continuidad en la naturaleza misma de las cosas que hay en el mundo. Pero, más específicamente, el hombre en concreto encuentra en sí facultades y recursos que no están presentes en las otras formas de vida de la naturaleza, de tal manera que la tarea de aquel es perfeccionar la singularidad que tiene por más propia y esencial, esto es, el intelecto y la prudencia intelectual.

El fin del argumento es mostrar que la esencia del hombre se deja leer a través de los movimientos y finalidades presentes en la naturaleza, de tal forma que también en el hombre es posible descubrir cuál es su tarea más propia; el dinamismo de la vida, el curso de su desarrollo y la investigación respecto a su sentido o su dirección para el hombre, le enseña cómo surge la filosofía como actividad que corona toda forma de sabiduría porque es, a la vez, la finalización de un largo proceso de madurez del alma y sus capacidades.

Como lo menciona el fragmento 17, *si el fin de cada cosa es siempre mejor que la cosa misma* (Εἰ τοίνυν παντὸς αἰ το τέλος ἐστὶ βέλτιον), de ello se desprende que un hombre que filosofa, está llamado a realizar esto porque constituye un bien constitutivo de su naturaleza, que elevará su condición por encima del “simple vivir” o que significará una situación diferente a la simple vida que se detiene en vivir. El citado fragmento enseña, además, que la sabiduría es por excelencia aquella apetencia que el alma busca obtener, de tal manera que, siguiendo con la lectura del fragmento 17, “una cierta sabiduría es nuestro fin conforme a la naturaleza, y ser sabios lo último para lo cual hemos nacido” (φρόνησις ἄρα τις κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐστὶ τὸ τέλος, καὶ τὸ φρονεῖν ἔσχατον οὗ χάριν γεγόναμεν. οὐκοῦν εἰ γεγόναμεν, δῆλον ὅτι καὶ ἐσμέν ἕνεκα τοῦ φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν).

De las reflexiones surgidas en este apartado, se concluye, seguidamente, una serie de consideraciones parciales a tener en cuenta para continuar engrosando el concepto de filosofía contenido en el estudio del Protréptico:

a) *El llamado hacia la filosofía se justifica desde un análisis mismo de las evidencias y fenómenos presentes en la naturaleza y sus procesos de movimiento y cambio;*

b) *En efecto, todo ente generado por la naturaleza “se genera para algo” (ἐνεκὰ τοῦ γίγνεται, fragmento 13), de tal manera que el fin de tal entidad constituye lo mejor y lo más perfecto para su realización.*

c) *Esto último, también se deja traslucir en el estudio de la esencia y la finalidad del hombre, ya que, siendo éste un compuesto de cuerpo y alma, es ésta última la que tiene un bien acorde a su naturaleza, como lo es la sabiduría.*

d) *Por lo tanto, en arreglo a la naturaleza, y en razón de lo que ella enseña, la filosofía, o el ejercicio en la sabiduría, es por excelencia la mayor de las perfecciones a las que puede aspirar el hombre a lo largo de su vida. La filosofía constituye el bien más asequible para la naturaleza del hombre, comprendido bajo la luz del movimiento y el fin del cosmos.*

c. La excelencia de la filosofía en la actividad contemplativa

En lo que se ha desarrollado hasta aquí, ha surgido, en primer lugar, la notable preeminencia ética del concepto de filosofía inherente a la vida humana, la cual se justifica, luego, desde una meditación sobre los principios y direcciones presentes en los entes generados por naturaleza, tomando de ésta la preeminencia del *fin* hacia el cual está *dirigido* el “*obrar*” de las cosas, siendo un elemento que perfecciona y optimiza su condición. Luego, con arreglo a ello, *la filosofía* es y consiste en la continuidad natural de la inherencia en el hombre de una búsqueda o inclinación hacia *lo mejor y lo perfecto*.

Ahora bien, en lo que sigue, y comprendido desde los fragmentos 18-30, el filósofo propone ahora dar un nombre, un contenido específico y concreto a aquella actividad que es propia y originaria del alma que se ejercita en la filosofía. Como consecuencia, también con respaldo de las filosofías de Pitágoras y Anaxágoras, Aristóteles concluye que la excelencia del alma y su actividad más propia es la de *conocer y contemplar*: τὸ γνῶναι τε καὶ θεωρῆσαι (fragmento 20). De esta forma, el espectro de bienes del alma, tomados como tendientes al saber y el aprender, toman desde aquí una consideración más específica, ya que ahora son tenidos en cuenta como perfecciones que conducen a un tipo de actividad más elevado y virtuoso que los primeros.

Así, en una lectura atenta al citado fragmento 18, Aristóteles se pregunta: ¿Cuál de las realidades, entonces, es ésa para la que la naturaleza y la divinidad nos criaron? (Τὶ δὴ τοῦτ' ἐστὶν τῶν ὄντων οὗ χάριν ἢ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός;). Seguidamente, la actividad *contemplativa* se destaca como la más genuina del alma para ejercitar la indagación de la sabiduría. Por otra parte, es destacable que el *objeto en sí* que tiene esta sabiduría es, cuanto menos, no establecido, ya que, a priori, el Estagirita desestima esa discusión para otro momento (σκεπτόν ἴσως ὕστερον, fragmento 20). Pero la indicación de que aquellos objetos de la contemplación eran, para Pitágoras «Τὸ θεάσασθαι τὸν οὐρανόν» o el cielo (fragmento 18), y, para Anaxágoras, «Τοῦ θεάσασθαι τὰ περὶ τὸν οὐρανόν καὶ τὰ περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον» o para contemplar el cielo y las cosas que hay en él, los astros, la luna y el sol (fragmento 19), contrasta con la frase “pero que lo conocido sea el mundo o algún otro ser natural, habrá quizá que indagarlo más tarde”; en

ésta última aseveración se desliza la posibilidad de que el objeto propio de aquella contemplación no sean, con propiedad, los astros o, en general, las realidades físicas, sino *otra naturaleza* (τις ἕτερα φύσις, fragmento 20), distinta a la primera. Es una discusión que en los otros fragmentos del texto no se esclarece.

A pesar de ello, muy pronto el texto se dirige a destacar el elemento diferencial del hombre respecto a los animales; en el hombre, alma y cuerpo son elementos del mismo compuesto, pero es el *alma lo mejor* que el cuerpo y es éste último el que está en función operativa gracias a aquella. Dicho esto, el alma también presenta una distinción entre una parte dotada de razón (ἔχον λόγον), y otra, en cambio carente de ella (ἄλογον); esta última también es gobernada por la primera, ya que en ésta reside la capacidad intelectual y, por ello, “todo está en función del entendimiento” (fragmento 23). Es el entendimiento la facultad en la que se presentan las llamadas intelecciones (αἰ νοήσεις), de tal manera que todos los objetos que son deseados, lo son en función de la capacidad intelectual del entendimiento, por eso éste es la mejor de las partes del alma.

Como complemento de este razonamiento, Aristóteles entiende que hay ciertas especies de intelecciones y pensamientos que, permaneciendo al margen de la dirección en las acciones, son los más puros y deseables por sí mismos; estos son los pensamientos propios de la actividad intelectual contemplativa. Si bien el entendimiento es dueño (ὁ νοῦς κύριος, fragmento 26) también de las acciones, mayor estima y valoración tienen los pensamientos de la contemplación ya que éstos son valiosos y deseados por sí mismos.

La primacía de la *contemplación* reviste aquí un punto medular para comprender correctamente cuál es la actividad y la operación propia de la filosofía para Aristóteles. Aquella -la *contemplación*- constituye una operación autosuficiente del alma que se expresa en la esencia misma de tales pensamientos; éstos, en efecto, son deseables por sí mismos y proceden de la pura contemplación de las primeras realidades de la naturaleza. El intelecto, ó νοῦς, es el principio constitutivo del hombre que le permite elevarse por encima del resto de seres vivos, e igualarse a la divinidad para acceder al contenido de la sabiduría contemplativa.

No dejan de enlazarse estas últimas consideraciones con una inminente consecuencia en el plano de lo ético, complementando el círculo de la tematización llevada hasta aquí. En efecto, las actividades noéticas y, sobre todo, las actividades contemplativas de los principios son los que liberan al hombre del azar, ya que en el ejercicio de esta forma de vida “se libera en la mayor medida posible de todo lo sometido a él. Por tanto, se puede tener confianza si se persevera en esta clase de vida con plena convicción” (fragmento 30).

Con todo lo retenido hasta aquí, es posible concluir este segmento recogiendo los aspectos medulares de la argumentación aristotélica. Así:

a) La filosofía para Aristóteles consiste en el ejercicio preciso y habitual de una facultad y capacidad propia e inmanente del alma, la cual constituye una perfección de esta: la capacidad intelectual;

b) Por consiguiente, el intelecto es la capacidad del alma que gobierna todas las partes del compuesto humano, de tal

manera que aquel es, en su parte racional, el principio más elevado para la conducción, estimación y discernimiento de las acciones en el orden político, como así también la capacidad más próxima a la intelección de los contenidos llamados “divinos”;

c) Seguidamente, el carácter o la naturaleza de los objetos contemplativos, o de los pensamientos contemplativos es diferente a la de los pensamientos que se orientan hacia la acción; en efecto, aquellos son excelentes en razón de que son deseados, valiosos y estimados por sí mismos, de tal manera que conducen a una vida realmente libre de los devenires del azar o de la sujeción hacia la praxis.

5. Conclusión

El presente estudio del *Protréptico* de Aristóteles tuvo por objetivo reconstruir el concepto de filosofía presente en esa obra, bajo las previas consideraciones y estimaciones respectivas al contexto, reconstrucción y comprensión del texto. Asumiendo que estos últimos aspectos constituyen un caudal muy amplio de polémicas alrededor del mismo texto, emergió con particular interés la descripción de las ocupaciones e intereses del pensamiento temprano de Aristóteles, todavía inmerso en las cuestiones y procedimientos de la filosofía de su maestro Platón.

Como consecuencia, el concepto de filosofía extraído del análisis de los pertinentes fragmentos, señala cómo la idea de formación y enseñanza de la vida filosófica permean todo el espectro del pensamiento de Aristóteles, tomando como guía rectora la necesidad de la ocupación en la vida y, con ello, tomando como problemática la necesidad de la filosofía para aquel propósito.

Una conclusión ineludible de ello es el hecho que, si de igual manera *hay que filosofar*, la suficiencia y excelencia de ésta última actividad se revela a partir de una lectura de los fenómenos naturales y de las verdades naturales también presentes en el hombre, por las cuales éste está llamado a lograr la perfección de su alma, que ha de regir y conducir todo el vivir humano en su pensar contemplativo y en su obrar cotidiano.

Por lo tanto, *filosofar* correspondería a una disposición presente en todo hombre, pero sólo realmente ejercido en tanto ocupación rigurosa y seria de toda vida que aspire a ser *buena* vida. Es la filosofía lo que constituye, formaliza y realiza la constitución libre del *hombre*; aquella -la filosofía- sobrepone a la humanidad a la simple disposición o capricho del azar (τύχη).

Por último, el camino desandado a través de los propósitos reservados al hombre por la naturaleza, muestra también que un tipo específico de actividad y de pensamientos -la actividad contemplativa y las intelecciones, respectivamente- son absolutamente distintos de los otros en tanto que aquellos están revestidos de una nobleza y libertad que hacen posible el anidar del alma en estas verdades incorruptibles, librándose de las suertes y azares, para acercarse a la plenitud del vínculo con lo divino.

Con suficiencia se justifica la última frase recogida como testimonio del *Protréptico* que Aristóteles concibió: “o hay que cultivar la filosofía o hay que partir de aquí diciendo adiós a la vida”, porque la filosofía constituye la clave de acceso hacia una elucidación del horizonte del sentido de las acciones por medio del ejercicio intelectual, el cual alcanza sus más altos puntos de perfección,

libertad y vitalidad en la contemplación de las verdades que le son las más propias a su actividad.

6. Bibliografía

- Aristóteles (2005). *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2006). *Protréptico, una exhortación a la filosofía*. Edición Bilingüe, Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Editorial Abada.
- Aristóteles (2011). *Protréptico. Metafísica*. Estudio introductorio de Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2010). *Protréptico*. Traducción de Santiago González Escudero, en *Eikasia*, Revista de Filosofía, año V, 30. Disponible en: <https://www.revistadefilosofia.org/30-01.pdf>
- Calvo Martínez, Tomás (1996). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal.
- Guthrie, W. K. C. (1981). *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*. Traducción al español de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993.
- Moreau, Joseph (1962). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Reale, Giovanni (2003) *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

BOECIO: LA FILOSOFÍA COMO CURA DEL ALMA EN LA CONSOLACIÓN DE LA FILOSOFÍA*

Analia del V. Manzur

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (480 y el 524/25?) “último de los romanos y primero de los escolásticos” es uno de los escritores bisagra entre la antigüedad y el medioevo. Autor de obras de lógica, científicas y teológicas. Un gran comentador de los antiguos. Sus escritos sirvieron de manuales de estudio en los siglos siguientes.

Trabajó en la corte del emperador ostrogodo Teodorico. A sus 44/45 años, fue encarcelado, por orden del mismo emperador, acusado de alta traición. Después de un año de martirio, tortura y confiscación de sus bienes materiales, sin derecho a defensa, se cumplirá su sentencia a muerte. Su mujer e hijos quedan desamparados, él sabe de esta situación.

En prisión y ante la realidad de su condena a muerte, escribió *La Consolación de la Filosofía*, obra clásica de gran valor y actualidad por la profundidad de sus argumentos y la amplitud de temas que aborda y que analizaremos en este trabajo.

La consolación escrita en prosa y con una poesía exquisita, encierra varios conceptos que resultarán de interés para los intelectuales de la Edad Media a saber:

-De orden existencial como su posición ante su muerte

-De orden ético-moral como la noción de justicia-injusticia, en estos pares de conceptos hace patente en el lector el dolor y la impotencia del hombre justo ante la necesidad de aquellos que tienen la función de impartir justicia y la acomodan a su propio beneficio.

-De orden epistemológico en su relación Religión-Filosofía

-De orden lógico-gnoseológico su postura ante el conocimiento, el papel de los sentidos, de la imaginación, de la razón y por su parte la inteligencia que examina, analiza y sintetiza, la posibilidad de los universales.

-De orden metafísico-teológico como la noción de eternidad que abre las puertas hacia la trascendencia de su propia existencia, la que es elevada por su razón hacia lo infinito, camino a la eternidad, en unión con Dios en una vida interminable.

En este trabajo nos interesa abordar la problemática existencial, el dolor, la angustia, la desolación, el sentirse expatriado, vulnerable, la injusticia, la muerte: problemáticas siempre actuales en el ser humano y que Boecio las patentizó en *La Consolación*. Nos proponemos analizar el camino que recorre para superar el dolor y encontrar la cura del alma.

Este estado de desolación y vulnerabilidad lo describe de la siguiente manera:

[...] hoy me veo sumido en llanto, y ¡triste de mí! Sólo puedo entonar estrofas de dolor [...] el llanto baña mi rostro [...] a impulsos de la desgracia la vejez ha precipitado sobre mí sus pasos y a la mitad del camino de mi vida he sentido sonar la hora definitiva del sufrir [...] mi cuerpo agotado siente ya el escalofrío de la tez marchita y rugosa.¹

Hundido en la angustia sólo desea morir, llama a la muerte, quiere escapar, huir del dolor a través de ella. Está sumido en la inmediatez de lo sensible, se encuentra en un estado en el que el verdugo fue más fuerte y durmió la razón para lograr en él, el triunfo de lo sensible:

¡Dichosa muerte, cuando sin amargar la dulzura de los años buenos, acude si el corazón la llama a su favor!

Pero ¡ay!, que, despiadada, cierra sus oídos a la voz de la desgracia...²

Es en estos momentos, cuando se hace presente la Filosofía, ella es quien con su mirada fulminante espanta

¹ Carmina qui quondam studio florente peregi, flebilis heu maestos cogor inire modos

Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae et veris elegi fletibus ora rigant
Venit enim properata malis inopina senectus et dolor aetatem iussit iesse
suam. Intempestivi funduntur vertice cani et trmit effeto corpore laxa cutis.

² Mors hominum felix, quae se nec dulcibus annis inserit et maestis saepe
vocata venit

Eheu, quam surda miseros avertitur aure et flentes oculos claudere saeva
negat! I,20

a las musas profanas. Boecio llora por su desgracia y no puede ver más que eso.

Este estado de sufrimiento en el que se encuentra autoriza a la Filosofía a llamarlo con el nombre de "enfermo". Esta situación es descripta de la siguiente manera:

8- ¿Quién ha dejado acercarse hasta mi enfermo a estas despreciables cortesanas de teatro, que no solamente no pueden traerle el más ligero alivio para sus males, sino que antes bien le propinarán endulzado veneno?³

9- Sí, con las estériles espinas de las pasiones, ellas ahogan la cosecha fecunda de la razón; son ellas las que adormecen a la humana inteligencia en el mal, en vez de libertarla.⁴

La Filosofía se presenta como el médico que viene a curar a un enfermo, Boecio es el paciente. En momentos en que gozaba de las bondades de la fama, investigaba, estudiaba y argumentaba desde la razón, "se alimentó de su leche", es decir, de la Filosofía.

2-Y fijando en mí sus fúlgidos ojos: "¿No eres tú -me dijo- el que, alimentado un tiempo con mi propia leche y educado bajo mis solícitos cuidados, te habías desarrollado hasta adquirir la energía de un hombre?"⁵

³ quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis fouerent, uerum dulcibus insuper alerent uenenis? 1P1, 8

⁴ hae sunt enim quae infructuosis affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant 1P,1 9

⁵ Tum vero totis in me intent luminibus: Tune ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus, nostris educatus alimentis in virilis animi robur evaseras? 1P2, 2

3- Yo te proporcioné armas que, de haberlas conservado, te hubieran permitido defenderte con invicta firmeza.⁶

El primer momento de la cura, es de expulsión de las musas a quienes la Filosofía acusa de ofrecer a Boecio un “endulzado veneno”. La expresión es gráfica, es dulce en cuanto se siente cómodo en su lamento y es veneno en cuanto no lleva a la vida sino a la muerte. La muerte se presenta como ese gran borrador de la existencia donde no cabe esperar nada y allí se muestra el sin sentido de la vida. ¿Qué le cabe esperar? en este primer momento sólo la muerte.

Este esperar y desear la muerte se relaciona con la metáfora de la ceguera. Sus ojos no logran ver, la vista se nubla, no hay luz, no hay claridad. Desde esta ceguera, Boecio sólo puede verse como mortal, está limitado en su capacidad de ver más allá de su dolor. Una vida que se agota en la muerte.

13- Yo, que con la vista turbada por las lágrimas no podía distinguir quién fuese aquella mujer de tan soberana autoridad, sobrecogido de estupor, fijos los ojos en tierra, guardé en silencio lo que ella hiciera.⁷

En su primer encuentro con la Filosofía, no la reconoce, la describe como “... una mujer de sereno y majestuoso rostro...” Mostrar al paciente serenidad es el primer requisito de acercamiento en el proceso de la cura.

⁶ Atqui talia contuleramus arma, quae nisi prior abiecisses, invicta te firmitate tuerentur. 1P2, 3

⁷ at ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem quanam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis, obstupui uisusque in terram defixo quidnam deinceps esset actura exspectare tacitus coepi 1P1, 13

El enfermo se entrega, ella transmite serenidad, luego quitará el velo de sus ojos.

... sobre mi cabeza se erguía la figura de una mujer de sereno y majestuoso rostro, de ojos de fuego, penetrantes como jamás los viera en ser humano, de color sonrosado, llena de vida, de inagotadas energías.⁸

La serenidad, el color sonrosado, la vida, la energía, que le atribuye a la Filosofía, son cualidades que desea tener, pero se da cuenta que carece de ellas. Su realidad es este presente que no puede cambiar, está encadenado, es torturado, siente dolor, está sumido en su mortalidad.

Ante el sufrimiento de su enfermo, la Filosofía habla. Por medio de la palabra, trata de limpiar sus ojos que sólo ven lo exterior. Boecio se lamenta de lo que perdió, su atención está concentrada en el honor y la fama, en el poder. Esto no le permite ver con los ojos de la razón, afirma “... la vejez ha precipitado sobre mí sus pasos”. En esta expresión utiliza un concepto sobre el cual deseo detenerme y es “precipitarse” es la Filosofía la que analiza el estado del paciente: está enfermo. El término precipitarse, de fuerte carga semántica implica caída, lanzarse de cabeza, golpearse, apresurarse. Esto agudiza el dolor y opaca la luz de la inteligencia.

Los sentidos lo cubren de un velo, con el riesgo de caer en el engaño. Aquí es donde critica la conducta del hombre que sólo mira con los ojos de lo sensible que lo sume en la inmediatez de la circunstancia. Condenado,

⁸ ... astitisse mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum ultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inexhausti vigoris ...

mira con el rostro de la muerte. Lo sensible limita al hombre a un aspecto de él, necesita aferrarse a la razón y realizar de nuevo el aprendizaje de recuperar la conciencia y transitar el camino de la introspección.

Aquí aparece la filosofía, es el momento de purificación, de quitar el velo de lo sensible, para ver con claridad. En este proceso de introspección, comienza a purificarse y a darse cuenta qué lo define como hombre: No es el ser mortal, sino el ser finito, dirigido al infinito.

La Filosofía plantea que filosofar en un ambiente tranquilo donde los vientos soplan a su favor es sencillo, el desafío se presenta cuando se pierde esa tranquilidad, filosofar implica así, utilizar las herramientas de una metodología de análisis que permita superar la inmediatez de lo circunstancial. La Filosofía describe el estado de abandono de su enfermo de la siguiente manera:

Mas ahora, vedle aquí abatido, apagadas las luces de su mente, cargadas a su cuello pesadas cadenas, que le hacen inclinar abrumado su frente para no ver, ¡desgraciado!, otra cosa que la tierra inerte en la cual va a sepultarse ...⁹

La Filosofía ahuyenta las nubes y es así que logra, en palabras de Boecio, "reconocer el rostro de aquella que me curaba". La Filosofía, primero, enjuga las lágrimas de Boecio con un trozo de su vestimenta, ahora puede ver su rostro. La cura involucra las manos, el rostro de quien le

⁹ ... nunc iacet effeto lumine mentis et pressus gravibus colla cateniss
declivemque gerens pondere vultum cogitur heu stolidam cernere terram

es familiar. No se encuentra con un extraño, la reconoce y reconoce que podría jugar la misma suerte:

Y ¿cómo -le dije- tú, maestra de todas las virtudes, has abandonado las alturas donde moras en el cielo para venir a esta soledad de mi destierro? ¿Acaso para ser también, como yo, perseguida por acusaciones sin fundamento? ¹⁰

Otro elemento en este proceso de cura es la compañía:

¿Podría yo -me respondió-dejarte solo a ti que eres mi hijo, sin participar en tus dolores, sin ayudarte a llevar la carga que la envidia por odio de mi nombre ha acumulado sobre tus débiles hombros? ¹¹

Esta compañía, este estar con el otro, compartir la carga, es presencia y en esta presencia ambos sienten la tempestad:

11- Por ello no tienes que admirarte al ver que en el océano de la vida sintamos las sacudidas de furiosas tempestades, ya que nuestro gran destino es no agradar a los peores. ¹²

La palabra y la presencia son reparadoras.

Pareciera que el remedio comienza a tener efecto, pero sobreviene una etapa de reproche hacia la Filosofía.

¹⁰ ... Et quid, inquam, tu in has exsilii nostril solitudines, o ómnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti? An, ut tu quoque mecum rea falsis criminationibus agiteris?

¹¹ An, inquit illa, te, alumne, desererem nec sarcinam, quam mei nominis invidia sustulisti, communicato tecum labore partirer?

¹² Itaque nihil est quod ammirere, si in hoc vitae salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est, pessimis displicere

Boecio aprendió con ella, aplicó sus enseñanzas y ahora lo está pagando con su vida.

La filosofía como *meditatio* y *preparatio mortis*, que lo acompañó durante su vida, que fue la cura del alma, ahora, es la causa de su muerte. Se siente abandonado a su suerte, perdió el beneficio de la credibilidad. Su horizonte se desvanece y se pierde en la obscuridad que no le permite ver más que su existencia mortal.

34- Mas ya ves cuál ha sido el destino de mi inocencia: como recompensa de mi virtud real sufro el castigo de un delito imaginario.¹³

Continúa:

46-Paréceme contemplar los sacrílegos antros de los criminales desbordantes de alegre júbilo; a hombres viciosísimos tramando nuevas intrigas, mientras las gentes honradas se ven abatidas, atemorizadas por el riesgo de una aventura trágica; los criminales, amparados por la impunidad, se lanzan a perpetrar nuevos crímenes, alentados con la esperanza del premio que les aguarda, al tiempo que el inocente no sólo no puede contar con su propia seguridad, pero ni siquiera puede defenderse.¹⁴

De la filosofía aprendió a mantenerse en la verdad, a sostener la verdad pero de nada le sirvió ahora sufre en carne propia la injusticia. En este cuestionarse acerca de

¹³ Sed innocentiam nostram quis exceperit eventus, vides; pro verae virtutis praemiis falsi sceleris poenas subimus

¹⁴ Videre autem videor nefarias scelerarorum officinas Gaudio laetitiaque fluitantes, perditissimum quemque novis delationum fraudibus imminentem, iacere bonos nostri discriminis terrore prostratos, flagitiosum quemque ad auden dum quidem facinus impunitate, ad efficiendum vero praemiis incitari, insontes autem non modo Securitate, verum ipsa etiam defensione privatos.

lo que es justo e injusto, surge nuevamente la pregunta de orden existencial, por qué a él.

El por qué a él se relaciona con la valoración que tiene de sí. Se considera un hombre justo, honesto, conciliador. Por ello, se cuestiona por qué a él, hombre de bien, le deviene esta desgracia. Se siente víctima de una injusticia, abandonado al victimario que maneja los términos de lo justo e injusto acorde a sus caprichos y beneficio.

La noción de justicia, como concepto aplicable a todos los casos, no es tomado en cuenta por el victimario que no entiende de razones universales, sino de su propio sentido. La noción universal de justicia queda degradada en manos del victimario.

A modo de Conclusión

Llegados a este punto nos encontramos con los siguientes elementos que intervienen en la cura:

- 1- Limpieza de los ojos, la Filosofía le quita el velo
- 2- Presencia de la palabra y del rostro
- 3- La compañía
- 4- Desencantamiento y reproche
- 5- Sentirse exiliado
- 6- Volver la mirada a la Patria
- 7- Contemplar la verdad
- 8- Redención y trascendencia

Boecio sostiene una noción de Filosofía como maestra de la verdad, coincide con Agustín en considerar que encontrar la verdad es encontrar la felicidad, pero ahora esta maestra que le permite por la razón encontrar el

camino hacia la felicidad, se convierte en causa de su desdicha.

El remedio está en la razón que es personificada por la Filosofía, quien le permite ver la realidad y llegar a la verdad. Entendida la Filosofía como remedio, obra como cura del alma lo que le permite transformar su realidad y dar sentido a su vida, a pesar de la inminencia de su muerte.

Generalmente, nos preguntamos por qué ante su muerte Boecio recurre a la Filosofía, hombre creyente con influencia platónico-agustiniana, era esperable que recurra a la Religión. Tal vez la pregunta podría invertirse y formularse de la siguiente manera ¿por qué no a la Filosofía?

El proceso de introspección le permite mirar lo infinito y trascender la inmediatez de su presente. Por la filosofía logra la cura del alma y es por ella, a través de la razón, que le permite ver su interioridad y trascender a lo infinito.

Se sume en la desolación para mostrar la primera reacción del hombre al sentirse finito y mortal. En este estado comienza la cura del alma, es necesario desprenderse de esos pensamientos que no le permiten ver más que su propia muerte y su desolación.

En un primer momento de desolación, de soledad de ausencias, Él necesita ser cuidado. Ha caído en manos de la injusticia de los hombres, de la necesidad humana.

En un mundo donde las relaciones se presentan en permanente conflicto, con discursos vindicativos que

fomentan el desencuentro entre el Tú y el Yo, considero que se hace necesario replantearnos la noción de “lo otro” que nos sitúa en veredas diferentes en una comparación entre los otros y el nosotros. Esta comparación profundiza la diferencia

Boecio es el “otro” que no responde a los cánones hegemónicos de la época

La Filosofía le permite una apertura al Bien y a la Felicidad, trascender al el Ser Infinito. Algunos siguen con el interrogante de por qué ante su muerte recurre a la Filosofía lo lógico, en esta situación donde la muerte es un misterio, sería recurrir a la religión. Para Boecio la Filosofía como apertura, es la esperanza. Es la esperanza de trascendencia hacia la eternidad.

Bibliografía

-Boecio *La Consolación de la Filosofía* Trad. Pablo Masa ed. Sarpe, Madrid 1985.

-Boezio *La consolazione della filosofia* a cura di Claudio Moreschini UTET libreria, Torino 2006

TOMÁS DE AQUINO Y LA FILOSOFÍA EN EL NUEVO ESCENARIO DE LOS SABERES DEL S. XIII

Julio Raúl Méndez

1.- El marco del siglo XIII

El ingreso en el Occidente latino de los textos de Aristóteles en los comienzos del s. XIII abrió un proceso histórico en el campo del pensamiento. La obra del estagirita ya no es sólo una referencia para el arte de la lógica (decisivamente instalada por Abelardo en el siglo XII), ahora vienen sus textos sustantivos sobre metafísica (incluyendo una teología), sobre antropología, sobre ética y política.

El aristotelismo fecundó una nueva epistemología en la que la filosofía aparece con *autonomía* respecto a la fe que presidía el saber humano medieval, con capacidad de ofrecer una comprensión de la realidad e incluso de orientar la vida humana de una manera totalizante sin recurrir a la fe, aunque no por ello necesariamente negarla. La noción que adquiere gran prestigio y permea los distintos saberes es la de naturaleza [*natura*]: lo vemos en física, metafísica, ética, política y teología. Los llamados *libri naturales* de Aristóteles incluyen la *Física*, la *Metafísica* y el *De anima*.

Un asunto fundamental radica en los varios problemas sin resolver que contienen los textos aristotélicos, especialmente en materia metafísica y antropológica; esto alimenta la resistencia de los cristianos. La cuestión de Dios como separado y trascendente, pero constituyendo un solo sistema con el mundo, la cuestión del intelecto y la espiritualidad del alma humana, la producción del universo, son temas centrales de esta resistencia. Sin la mediación del neoplatonismo el aristotelismo no habría podido ser asumido por cristianos, judíos e islámicos.

Particular incidencia cobra esta novedad en el escenario institucional de las universidades, donde se concentraban los estudiosos y donde se daba el debate de las ideas. Si ello le sumamos que se estaba constituyendo la teología como nueva disciplina, con rigor epistemológico de tal, tenemos el cuadro en su complejidad.

Con la entrada del Filósofo el modelo tradicional agustiniano, de la subsunción¹ de la filosofía por la fe, entra en crisis epistémica y resiste desde la institucionalidad especialmente en París, pero hay una nueva oportunidad y surgen otros modelos. A comienzos del siglo XIII el influjo de las nuevas ideas entre la juventud estudiantil parisina, la difusión de las tesis de David de Dinant y Almarico de Bene resquebrajan esa armonía; en la Facultad de Teología se despierta la desconfianza a la dialéctica y a la filosofía aristotélica. Pero también hay quienes reflejan los nuevos aires pro-

¹ Sobre los paradigmas de exclusión mutua, subsunción alternativa y autonomía en las relaciones fe-filosofía en la patristica y el medioevo, cfr. Méndez, 2009.

aristotélicos de la Facultad de Artes en el ámbito de la Facultad de Teología.

En este marco, en el siglo XIII se produce una fuerte necesidad de clarificar el cuadro epistemológico de los saberes, sus relaciones y la organización de los estudios. Hay muchos testimonios del interés que suscitaba esta cuestión y de las diferentes maneras de encararla; es decisivo el influjo aristotélico y de sus comentaristas árabes.² Una novedad es la distinción entre el saber natural o filosófico y la teología: El criterio de autonomía se abría camino, inicialmente de modo pacífico mientras no se advertían las derivaciones que implicaba, hasta que estalló el conflicto por el desarrollo de argumentaciones filosóficas innovadoras en temas ya tratados por la teología vigente.

En la orden dominica el maestro de filosofía Rolando de Cremona era muy dispuesto al aristotelismo, no así sus sucesores inmediatos en la conducción de la orden. El fundamental trabajo de Alberto Magno de comentar todo Aristóteles (en su etapa de Colonia, posterior a su magisterio teológico parisino) y la decisión de la orden dominica de hacer obligatorio el estudio de Aristóteles en 1259, no sólo favoreció la circulación de su pensamiento, sino que lo hizo con la novedad de un acceso libre de la interpretación islámica: es decir, con la posibilidad de un acceso al texto aristotélico en que se veía el abrirse de varias lecturas. Desde esta novedad, con Tomás de Aquino se afianza la secularidad de la filosofía. Es tan grande el giro que trae el acceso a los textos de Aristóteles y el perfilamiento de la figura autónoma de la filosofía, que para el estagirita se reservará el apelativo de

² Cfr. F. Van Steenberghe, F., 1972: 99-112.

“el Filósofo”, por antonomasia. A su vez, el valor del pluralismo de lecturas y de tradiciones autónomas se refleja en el apelativo reservado para Averroes, “el Comentador”, por antonomasia.

El cierre del siglo XIII nos ofrece en el Occidente latino los frutos del proceso de transmisión de textos clásicos, la multiplicación de universidades, la constitución de un ámbito prestigioso de intelectuales, en el que la filosofía tiene su propio campo. Asimismo, se constituye la unidad cultural que favorece los traslados de estudiantes y profesores, también la comunicación de textos y los debates. Fuera de las universidades, las cortes también sostienen sus intelectuales y favorecen las discusiones en lengua vulgar. El prestigio que tienen la teología y la filosofía, sumado al impacto social de la universidad, hacen que los debates y las construcciones doctrinarias tengan dimensión política y eclesial. Este dinamismo cultural hizo que el aristotelismo y el neoplatonismo en sus distintas combinaciones resulten las matrices de varias culturas: del helenismo alejandrino, de los sirios cristianos, de los árabes islámicos, de los judíos y del Occidente cristiano.

El siglo XIV recibía así un entusiasmante y agitado clima de debates y teorías; como decía Juan de Jandún en su elogio del ambiente universitario de París, allí se respiraba la “*philosophici nectaris suavissima fragantia*” (la agradabilísima fragancia del néctar filosófico).³ Para entonces el ambiente universitario parisino era el más importante, sus maestros de filosofía recibían fuerte influencia de Oxford, se había recuperado a Averroes y en los distintos centros europeos los intelectuales

³ Jandun, 1867, 34.

comenzaban a escribir y publicar para un público interesado más amplio que el de las universidades y en lengua vulgar.

Mientras tanto, en el Oriente bizantino se produce un movimiento de apertura hacia Occidente, con traducciones del latín al griego, por ejemplo, las *Summa Theologiae* y la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino por Demetrio Cidón. El marco era el reconocimiento de un fondo común en la filosofía griega. En este contexto la figura de Tomás de Aquino ya tenía un reconocimiento que lo iba convirtiendo en un referente clásico, tanto para seguir sus tesis como para contradecirlas.

Con la fecundación aristotélica, la tradición neoplatónica y agustiniana, las otras fuentes disponibles y la novedad cristiana hecha ya pensamiento especulativo, Tomás elabora su propia doctrina en la que hay una reflexión sobre la filosofía como posibilidad y necesidad antropológica, su realidad como producto histórico social y su configuración en el encuentro con la fe revelada.

2.- Posibilidad y necesidad antropológica

La primera autoconciencia de la filosofía encuentra su raíz en el hecho señalado por Aristóteles. Por naturaleza todos los hombres desean saber. La facticidad de este deseo y su cumplimiento evidencian su posibilidad; su universalidad se debe a su pertenencia a la naturaleza humana, de aquí deriva su necesidad.

El joven Tomás había crecido en el marco de la experiencia de una gran apertura de pensamiento. En su biografía intelectual no hay nada parecido a etapas de

negación de la filosofía; comenzó su estudio a temprana edad. En su adolescencia, en la escuela de Artes del *Studium Generale* (protouniversidad) de Nápoles, accedió a los textos de la lógica y de la filosofía natural (incluyendo la metafísica) aristotélica, también conoció los comentaristas griegos, árabes y judíos. Las traducciones de la corte de Federico II (donde trabajaba Miguel Scoto) ayudaban a ese clima y esa disponibilidad. En esta etapa Tomás se familiarizó también con Averroes y mantuvo luego en muchos aspectos su preferencia por él (el *Comentador*), mientras que su guía posterior en Colonia, Alberto, exponía un Aristóteles más cercano a Avicena y los neoplatónicos.⁴ Antes de pasar a Colonia, Tomás continuó sus estudios filosóficos en París, donde accedió a la ética aristotélica. El cultivo de la filosofía forma parte de su vida hasta el final, cuando tuvo una profunda experiencia mística y abandonó la producción escrita.⁵

La admiración y el reconocimiento de Tomás hacia Aristóteles se reflejan en llamarlo “el Filósofo”, por antonomasia, la dedicación a su estudio se refleja en dos direcciones. Una en la interpretación asimilante que realiza en sus obras temáticas (v. gr. la *Summa Theologiae* y la *Summa contra Gentiles*, las *Quaestiones Disputatae* y las *Quodlibetales*, los *Opuscula philosophica* y los *Theologica*, y su comentario a la obra de Pedro Lombardo *In quattor libros Sententiarum*), otra en sus comentarios literales a las obras del griego traducidas al latín (v. gr. *Expositio libri Peryermeneias*, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, *In libros Physicorum expositio*, *In libros De caelo et mundo expositio*, *In libros De generatione et corruptione expositio*,

⁴ Cfr. Torrell, 1993, 6-25; J. A. Weisheilp, 1988, 17-25.

⁵ Cfr. J. P. Torrell, 1988, 424.

Sentencia super Meteora, Sentencia libri De anima, Sentencia libri De sensu et sensato, Sententia libri Ethicorum, Sententia libri Politicorum, Sententia libri Metaphysicae). Estos comentarios, que no eran textos para la enseñanza, reflejan de modo especial la dedicación de Tomás a toda la filosofía de Aristóteles. Los comentarios de Tomás tienen una particularidad: lee a Aristóteles relacionando e integrando textos de otras obras del estagirita.

Para su tarea se procura disponer de las obras griegas y de nuevas traducciones más confiables (al no poder realizar personalmente una lectura en la lengua griega).⁶

Al comentar la fórmula aristotélica del deseo universal por el conocimiento, Tomás reconoce que esto se debe a la teleología de la inteligencia humana, capaz incluso de la sabiduría de las primeras causas, pero que esta posibilidad frecuentemente no es ejercida por diversas razones.⁷ Análogicamente cabe decir lo mismo para el creyente respecto al desarrollo de los contenidos de la fe en la teología, pero no lo dice aquí por la sede epistémica de la obra.

Las razones de este deseo de saber para Tomás son tres: i) el apetito natural de la potencia cognoscitiva, que tiende a su perfección alcanzando su objeto, que resulta ser su forma y ella como materia, ii) la naturaleza de la potencia que tiende a su propia operación, iii) es el modo

⁶ Hemos consignado los títulos de acuerdo a la denominación que los estudios críticos van recuperando; en ediciones previas, pero confiables, a veces aparecen otros títulos que el uso común les ha ido asignando. En adelante citaremos según la edición que usamos.

⁷ Cfr. *In Metaphys.*, 1964, L. I. I. I, 1-4.

como el hombre se une a los principios de las cosas y de sí mismo.

Esta última razón (iii) recoge las dos anteriores en el paso del simple conocer a conocer como ciencia (*scientia*). Llegar a los principios es el punto de desarrollo superior donde la operación es más perfecta (ii) y la forma conocida también (i). En esta dirección de desarrollo la sabiduría (*sapientia*), como ciencia de los primeros principios, es el ápice del conocimiento.

Esta consideración que sitúa la filosofía (y en ella la metafísica) en su contexto antropológico, resulta fundamental para la consideración que Tomás tiene de la *philosophia*. Por ello la encontramos no sólo en la apertura de su comentario a la *Metafísica* y del tratado *Sobre el alma*,⁸ ambos casos donde tiene su punto de partida en el texto comentado, sino también en la apertura de su comentario a la *Política*,⁹ y a la *Ética a Nicómaco*¹⁰ estas veces por pura consideración suya y no a partir del texto aristotélico.

Pero este desarrollo no tiene una ejecución espontánea ni una verificación universal. Pertenece a todos los hombres como deseo natural, es decir propio de la naturaleza humana, pero no es ejercido por todos los hombres en su máximo desarrollo. Para Tomás la falta de desarrollo máximo de este deseo natural, originado en la posibilidad y necesidad, no es una negación de su existencia:

“[...] Y a esto no se opone si algunos hombres no se dedican a su estudio; porque frecuentemente los que

⁸ Cfr. *In De anima*, 1984, L. I cap. 1, 43-97.

⁹ Cfr. *In Polit.*, 1971, Prologus L. I, 68.

¹⁰ Cfr. *In Ethic.* 1969, L. I, 1-6.

desean algún fin, son alejados de él por una causa, o por la dificultad de llevarlo a cabo, o por otras ocupaciones. [...]”¹¹

Nuestro autor se ocupa en varias oportunidades de estos impedimentos para el ejercicio de la filosofía en su máxima expresión, la metafísica. El tratamiento más extenso lo hallamos en la *Summa contra Gentiles*: hay problemas de complejidad biológica, de ocupaciones en los asuntos familiares, de pereza, de disponibilidad de tiempo prolongado para todo el itinerario de los estudios, de inmadurez juvenil, de formación en el rigor especulativo para evitar los errores.¹²

El deseo de saber no tiene límites, por ello objetivamente los estudios están siempre finalizados a la metafísica; ahora bien, atendiendo a la materia de estudio y al desarrollo psicológico en las edades, Tomás expone el siguiente orden a seguir en ellos: 1) lógica, 2) matemáticas, 3) filosofía (ciencias) de la naturaleza, 4) ética, 5) metafísica.¹³

Hay seis caracterizaciones de la actividad filosófica que para Tomás son insoslayables.

¹¹ *In Metaphys.*, 1964, L. II. I, 4: “[...] Nec obstat si aliqui homines scientiae huic studium non impendant; cum frequenter qui finem aliquem desiderant, a prosecutione finis ex aliqua causa retrahantur, vel propter difficultatem perveniendi, vel propter alias occupationes [...]”

¹² Cfr. SCG, 1961, I, 4, 21-27. Más breve en *S. Theol.*, 1972, I q.1 a. 1 corp. Estas consideraciones encuentran su fuente en Aristóteles, *Phys.*, 1955, VII, 3, 217b, 10-11, según la interpretación de *In Phys.* I. VII lect. VI, 925. También en Maimónides (1983), 113-118 y Platón, *Repubblica*, 497b-498b.

¹³ Cfr. *In De Causis*, 1954 2; 1955, 8). El mismo plan, con una más detenida consideración acerca de las etapas de maduración de las edades, lo expone en *In Ethic.*, 1969, 7, 1142 a 11 - 19, vol. II 358-359.

- i) Una es que “el estudio de la filosofía no consiste en saber lo que los hombres pensaron, sino en saber cuál sea la verdad de las cosas”.¹⁴ Es decir, filosofía no es simplemente “historia de la filosofía”, sino abordaje de la realidad.
- ii) Una segunda es respecto al papel de la historia de la filosofía y de la confrontación dialógica de autores: nos ayudan en cuanto nos muestran lo que ya descubrieron de verdadero y también porque nos muestran sus errores, en ambos casos nos ayudan a pensar por nuestra cuenta.¹⁵
- iii) Por ello, en tercer lugar, considera que en filosofía el argumento de autoridad es de ínfimo valor.¹⁶ Tomás lee a todos: Aristóteles, Agustín, los neoplatónicos, los Padres, los estoicos, los árabes, los judíos. Tiene especial admiración por Aristóteles (“el Filósofo”) y Agustín (el pensador común para entonces desde ocho siglos). Sin embargo, piensa por su cuenta, se distancia de las autoridades cuando lo considera necesario.
- iv) En cuarto lugar, que la filosofía no discute de nombres sino de realidades. Por ello, resulta inútil discutir acerca de nombres cuando hay certeza sobre las cosas.¹⁷

¹⁴ *In De coelo*, 1952, I, lect. 22, 8: “Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”.

¹⁵ Cfr. *In Metaph.*, 1964, II lect. 1, 287.

¹⁶ Cfr. *S. Theol.*, 1972, I q. I a. 8 ad 2.

¹⁷ *Responsio al lectorem Venetum de articulis XXXX*, ad 7^m, en *Op. Theol.*, 1954, 195: “[...] quamvis vanum videatur contendere de nominibus ubi constat de rebus”.

- v) En quinto lugar, que la filosofía se ocupa de todo, su objeto de estudio tiene la misma extensión y la misma comprensión del ente, todo lo que es cabe en su atención de estudio. Por ello descubre que el primer principio de todo conocimiento es la noción intensiva del ente. Todo lo que se estudia está incluido en esta noción intensiva.¹⁸ Así como hay un orden progresivo en los estudios, así el desarrollo de los niveles de penetración filosófica ha tenido un itinerario histórico, desde los fisiólogos a la metafísica de la sustancia y finalmente a la metafísica del acto de ser.¹⁹
- vi) En sexto lugar, que el dinamismo de la filosofía se desencadena con la duda, con el cuestionamiento, que problematiza, pero también que clarifica cuál es el punto a considerar.²⁰

Todas estas circunstancias llevan a que el Aquinate reconozca la “profesión” de filósofo, propia de quienes se ocupan de temas “*saeculares*”, autónomos respecto a la teología, para ellos identifica una sede corporativa institucional, la Facultad de Artes, pero defiende y reclama la necesidad de que los teólogos también estudien esas materias.²¹ Los que estudian en la Facultad

¹⁸ *De verit.*, 1970, q. I a. I resp., 100-114: “[...] illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resoluit est ens”. Cfr. SCG, 1961, I, 3, 16; II, 15, 923b.

¹⁹ Cfr. *S. Theol.*, 1972, I q. 44 a.

²⁰ Cfr. *In Metaph.*, 1964, III lect. 1, 340.

²¹ Cfr. *S. Theol.* II-II q. 188 a. 5 corp., 3 y ad 3^m. Esta parte fue escrita entre 1271-1272, al final de su vida, refleja la madurez de su vocación personal y la experiencia de toda una trayectoria coherentemente trabajada.

de Artes son "*litterati*" (letrados), maestros seculares, filósofos de profesión. Los religiosos, como los dominicos, de por sí estudian la sacra doctrina en la Facultad de Teología, pero necesitan también ser *litterati*, es decir estudiar filosofía.

3.- Conflictos epistémicos e institucionales

Como hemos dicho, la circulación de los textos de Aristóteles generó debates centrales de tipo epistemológico e institucional en un contexto donde la teología tenía establecida su primacía como saber máximo, que subsumía todo otro saber, incluida la filosofía.

En la primera desorientación ante el ingreso de los textos aristotélicos, las constituciones originales de la Orden de Predicadores, redactadas en 1228 por Raimundo de Peñafort, prescribían a sus miembros, especialmente los jóvenes, dedicarse a los textos específicamente teológicos, evitando detenerse mucho tiempo en textos filosóficos y profanos. Pero había una puerta que se fue abriendo cada vez más: el Maestro de la Orden o el Capítulo General podían dispensar de esta limitación;²² bajo la guía de Alberto el joven Tomás había crecido en el marco de la experiencia de una gran apertura al respecto. Iba quedando atrás la indicación del papa Gregorio IX, que en 1231 todavía mandaba abstenerse de los textos paganos hasta que una comisión los revise y advierta los posibles errores, a los teólogos les decía que no alardeen de filósofos [*nec philosophos se ostentent*]

²² Cfr. Grabmann, 1941, 85- 86 "I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX", in *Miscellanea Historiae Pontificiae* t. V, *I papi del Duecento e l'Aristotelismo*, fasc. I. Roma, 1941, 85-86.

entrando en asuntos ajenos a su profesión.²³ Esa comisión nunca se expidió, las traducciones se difundían, los textos se leían, el proceso, que el papa Gregorio IX quería hacer avanzar controladamente, avanzaba a su propio ritmo.²⁴

Tomás de Aquino considera que la fe y la filosofía tienen cada una su autonomía: su objeto propio y su método propio, de modo que alcanzan por sí mismas su cometido. Estos dos saberes, autónomos, pertenecen al mismo sujeto pensante, con un mismo objeto material y formal *quod*; pero cada uno tiene autonomía respecto al otro. Hay autonomía en el punto de partida, en el método y en la conclusión. Cada saber en su objeto formal *quo* es suficiente por sí mismo en su nivel. Cada uno accede por sí mismo a un tipo de verdad. La coincidencia radica en el sujeto y en el objeto estudiado, la diversidad se halla en los niveles epistémicos y su correspondiente método.

Este paradigma se desarrolló en el Medioevo en pensadores fuertemente influenciados por Aristóteles; en su raíz se encuentra la fortaleza que tiene la investigación filosófica ligada a la experiencia y con un avanzado desarrollo racional de crítica lógico-formal. La autonomía epistémica concluye en resultados autónomos, lo que se dio en llamar la *doble verdad*, la filosófica y la teológica. Hay dos figuras: la de autonomía integrada y la de autonomía divergente. Nuestro autor suscribe la primera.

La figura de la *autonomía integrada* tiene su base en el reconocimiento de que la unidad de sujeto y de objeto genera la unidad de un solo saber, con una verdad en

²³ Cfr. Denifle-Chatelain, 1889, t. I n. 79, 138.

²⁴ Para una visión de conjunto del proceso de entrada de los textos paganos en el ambiente cristiano de la Universidad de París, cfr. van Steenberghe, 1972, 57-98.

varios niveles epistémicos. Hay unidad en los dos polos, tanto subjetivo como objetivo: el saber humano es uno, tanto por el sujeto y su razón (el cognoscente), como por la unidad de la realidad total (lo conocido).

Esta unidad objetiva significa que la verdad es una, que la verdad como correlato entre sujeto y objeto sólo puede tener una dirección, pero que dentro de esta única verdad hay complejidad de niveles de acceso a la verdad, de tal manera que los distintos saberes no se excluyen ni se sustituyen, sino que los distintos saberes se complementan, de tal manera que el sujeto cognoscente alcance la verdad de un modo más completo.

El sujeto progresa en la misma línea de su conocimiento, profundizando en mayores niveles de acceso a la misma única realidad, sin cortes ni rupturas. En esta integración del saber la verdad de nivel epistémico superior actúa como *regla negativa* del nivel inferior.

Cuando la fe presenta a la filosofía contenidos que la sola razón puede encontrar (o confirmar) con sus fuerzas, se trata de un momento subsidiario, de tipo propositivo: en cuanto la fe presenta *externamente* contenidos, que sólo son reconocidos por la filosofía cuando ella logra alcanzarlos por sí misma, es decir, con la sola razón. Pero puesto que el acto racional conclusivo es el juicio, si éste es contrario al contenido de la fe se mantiene en esta figura solamente la función de *regla negativa*.

Esto significa que, en caso de conflicto, aquella le indica su error y la necesidad de que revise nuevamente su proceso discursivo para que encuentre efectivamente

la verdad en su propio nivel epistémico. Su contenido será necesariamente compatible con el del nivel superior, en esta compatibilidad la racionalidad humana se abre a una plenitud que por sí misma no puede alcanzar, pero que es plenitud para ella misma: una plenitud que le es donada y se cumple cuando es aceptada.

A su vez, la filosofía tiene un papel positivo en la integración con la fe y la teología, actúa como *preambula fidei*: prepara la razón para que accediendo a la verdad filosófica no encuentre obstáculos a la fe, sino armonía y mayor conocimiento de la verdad en ella. Pero también ejerce un papel de *regla negativa* respecto a la fe y la teología. En el seno de las autonomías de saberes verdaderos no puede haber contradicción, por tanto, si la comprensión de la fe o el desarrollo teológico sostienen algo contradictorio con lo racional, el saber natural actúa como regla negativa para este nivel superior, reclamándole que revise sus propios contenidos. La fe no incluye ni exige lo irracional.²⁵

El valor de los *praeambula fidei*, como contenidos de adquisición filosófica, radica en que positivamente ofrecen una apertura a los contenidos de la fe por su armonía con ellos, y en que negativamente reclaman una revisión de los contenidos de la comprensión de la fe y de la teología cuando surge una manifiesta contradicción con las evidencias racionales, de este modo ayudan a una adecuada comprensión de lo revelado. Ocurre que el acto cognitivo de recepción del anuncio de lo revelado necesita que la inteligencia del auditor no tenga obstáculos racionales para esa comprensión, de lo contrario no puede pasarlos coherentemente a la decisión de la voluntad para

²⁵ Cfr. SCG I, 7, 46.

su aceptación y posterior acto racional de fe. Porque ésta no realiza un *credo quia absurdum* (creo porque es algo absurdo), sino una aceptación racional (*obsequium rationale*), no de lo irracional, aunque sí de lo suprrracional.

Tomás de Aquino vivió profundamente el debate de los modelos al considerar la cuestión de Dios que se revela y del saber natural del hombre y elaboró como respuesta la figura de la autonomía integrada de los saberes.²⁶

Un primer debate de fondo plantea Tomás frente al modelo de la *exclusión mutua* entre fe y filosofía en sus dos versiones. Éstas plantean que el filósofo no puede ser creyente o que el creyente no puede cultivar la filosofía. Aquí se jugaba su propia vocación existencial de religioso dedicado al estudio.

La *exclusión desde la fe* aplicaba la tesis antidualéctica, llevándola a su máxima expresión por razón del estado religioso. Si la fe se adquiere sin necesidad de las letras, si la filosofía trae consigo la división en opiniones y se opone a la unidad entre los hombres, si la filosofía es un oficio propiamente ajeno a la fe (secular), entonces: los consagrados a la vida religiosa, como estado de vida cristiana más perfecta, deben prescindir del estudio.

²⁶ Cfr. Méndez,021.

Tomás responde con la tesis contraria: *es conveniente establecer una orden religiosa dedicada al estudio de las letras*.²⁷ Funda su tesis en tres razones:

- a) Es propio de la vida contemplativa, a la que ayuda de dos modos. De un modo directamente ayudando a la contemplación, iluminando la inteligencia. [...] De otro [...] indirectamente, quitando los peligros de la contemplación, es decir, los errores que, en la contemplación de lo divino, suceden frecuentemente a aquellos que ignoran las Escrituras”.
- b) “[...] para la predicación y otras tareas semejantes [...] para que así pueda exhortar según la sana doctrina y argumentar a los que la contradicen”.
- c) [...] para evitar la lascivia carnal, [...] para quitar el deseo de las riquezas, [...] vale también como testimonio de obediencia.²⁸

La exclusión de la razón queda revertida por su contradictoria: la necesidad del ejercicio de la razón:

- a) para poder penetrar en el conocimiento divino y para su correcta comprensión, pues de lo contrario

²⁷ *S. Theol.* II-II q. 188 a. 5 corp.: “Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum”.

²⁸ *Ibidem*: “Primo quidem, quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo, directe coadiuvando ad contemplandum: illuminando, scilicet intellectum. [...] Alio modo [...] indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant. [...] Secundo [...] ad praedicandum et ad alia huiusmodi exercendum. [...] : ut potens sit exhortari in doctrina sacra, et eos qui contradicunt arguere. [...] Tertio, [...] Valet enim ad vitandum carnis lasciviam. [...] Valet etiam ad auferendum cupiditatem divitiarum. [...] Valet etiam ad oboedientiae documentum”.

la fe puede derivar en errores; no hay un adecuado acceso a la Biblia sin ejercicio racional, sin dialéctica hermenéutica;

para poder compartir la fe; la predicación es un ejercicio dialogal que se instala en el ámbito común de la razón humana;

- b) para el desarrollo humano integral, educando la personalidad y cultivando la propia condición espiritual y su apertura metafísica.²⁹

Esta pertenencia del estudio racional a una vida cristiana llevada ordenadamente trae de por sí, para Tomás, la superación de los peligros que se argumentaban en contrario. En otra obra anterior ya se había ocupado de responder a quienes se oponían a que los religiosos ejercieran la docencia universitaria, mostrando la pertinencia de esta última por la dedicación a la contemplación y al estudio.³⁰

En esta perspectiva Tomás estudiaba todo lo disponible y se hacía buscar los textos de que tenía noticia, con una amplitud universal. La convicción de que *“el estudio de la filosofía no consiste en saber qué pensaron los*

²⁹ Sobre la necesidad del estudio racional para evitar los errores de comprensión de la Revelación, para superar los empecinamientos del capricho y de la ignorancia, y para poder enseñar a los demás, cfr. *In Sent*, Prologus q. 1. Cfr. Petrus Lombardus (1971), 3-4.

³⁰ Cfr. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* II, 1-2, en *Op. Theol.*, 9-20. Este opúsculo (1256-1257) lleva también por título *Contra magistrum Guilelmum de S. Amore*, porque fue escrito para refutar los argumentos del maestro parisino Guillermo del Santo Amor, en su *De periculis novissimorum temporum* publicado en 1255. Cfr. H. Denifle- E. Chatelain, 1889, t. I, 296.

hombres, sino cuál sea la verdad de las cosas".³¹ le hizo desarrollar una metodología de *interpretación asimilante*.

En algunos casos encontramos que se preocupa por establecer con criterio crítico histórico la doctrina de un autor en sus textos; pero, en general, su objetivo es descubrir la verdad sobre la cuestión planteada y penetrar en ella hasta lo máximo en una dialéctica analítica y sintética con las opiniones de quienes se hubieran ocupado ya del asunto o con las posibles en torno a la cuestión. En su dinamismo especulativo realiza la apropiación por asimilación de lo que encuentra disponible para ello y también señala aquellas tesis que advierte equivocadas. Esa apertura universalista tiene sustento en la convicción de que: "toda verdad, la diga quien la diga, procede del Espíritu Santo".³²

Este principio epistémico-metafísico tiene un origen teológico en la *1 Carta de Pablo a los Corintios XII, 3*. Allí sostiene el apóstol que "nadie puede decir, Jesús es el Señor, sino en el Espíritu Santo" ("*nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto*"). El texto paulino está referido a la revelación sobrenatural y al acto de fe. Así lo entiende el mismo Tomás en su comentario.³³ Pero en la *Summa Theologiae I-II q. 109 a. 1 ad 1^m* extiende el reconocimiento de la acción del Espíritu Santo a todo acto

³¹ *In De coelo I, lect. 22, 2288*): "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum".

³² *In Sent. I d. 19, q. 5, a. 2, 5*: "Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est". Este principio aparece al menos quince veces en las obras del Aquinate; cfr. por ejemplo *S. Theol. I-II q. 109 a. 1 ad 1^m*; *Super Evang. Ihoan. VIII, 6, 1250*; *De verit. q. I a. 8*; *Super Ep. Pauli. In I Ad Corinthios XII, 3*. La fórmula que cita Tomás está tomada de Petrus Lombardus, 1855, *In 1 Cor XII, 3, 1651A*. Tomás lo cita como si fuera el texto de san Ambrosio, pero en realidad proviene del Ambrosiaster, cfr. Méndez, 2021, 278.

³³ Cfr. *Super Ep. Pauli. In I Ad Corinthios XII, 3, 718*.

intelectual: no sólo para los actos de fe (de los creyentes) por la gracia, sino también para los de la luz natural (*lumen naturale*) de la razón de todo hombre que conoce alguna verdad. De esta manera coincide con Agustín en que toda verdad proviene de Dios, en sentido epistémico y metafísico,³⁴ y que no es necesaria la gracia para conocer la verdad natural (incluida la filosófica).

En esta perspectiva realizó Tomás la incorporación del conocimiento de Aristóteles, en una lectura directa de sus textos a través de las traducciones latinas ya existentes y, progresivamente, de las traducciones que él mismo le encomendaba a Guillermo de Moerbeke. La apropiación del método y de los desarrollos especulativos aristotélicos en su síntesis personal le permitió desarrollar las figuras autónomas de la filosofía y de la teología, respectivamente.

El nuevo marco epistemológico emergente implicó para Tomás tres importantes consecuencias:

a.- la constitución de la teología (*sacra doctrina*) como una ciencia a partir de la fe, diversa de la filosofía, autónoma pero integrada con ella. Su contradictor es el paradigma de la *exclusión de la fe y de la teología desde la filosofía*.

b.- la autonomía de la filosofía en su propio objeto formal *quo* y con su método, pero integrada a la teología que actúa como regla negativa. Su

³⁴ Cfr. Agustín, 1994, I, 6; 1995, I, 4. Este principio será el empleado para resolver la no contradicción entre el conocimiento natural y el contenido de la Revelación, cfr. SCG I, 7, 44.

contradictor es el paradigma de la *subsunción desde la fe*.

c.- la integración de la filosofía y de la teología como saberes autónomos. Su contradictor es el paradigma de la *autonomía divergente* o de la doble verdad desintegrada.

4.- La necesidad de la fe y de la teología

La primera enseñanza universitaria de Tomás en Colonia y luego en París consistía en el comentario literal de libros bíblicos (Isaías y Jeremías). En París comenzó a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, durante dos años (entre 1252-1255). A continuación, se abocó a redactar el comentario que conocemos, sobre la base de los textos de sus lecciones.³⁵

Tomás abre su comentario con un *prólogo* propio encabezado por la identificación de Jesucristo como la Sabiduría divina encarnada. Viniendo de la Trinidad, esta Sabiduría nos hace accesibles los misterios divinos que nos estaban dados de un modo confuso en las semejanzas de las creaturas y en los enigmas de las Escrituras. Ahora, por el mandato universal de la predicación evangélica, está disponible para todos los hombres este conocimiento que supera toda medida de la razón y del deseo.

A continuación, comenta el *prólogo* del Maestro, quien se detiene en justificar la necesidad de su obra a pesar de las críticas que nacen de la envidia o de la ignorancia. Pero Tomás introduce cinco artículos de tipo epistemológico, con evidente inspiración en los *Analytica*

³⁵ Cfr. Oliva, 2006, 241, 344.

Posteriora de Aristóteles. Recordemos que se trata de un texto universitario, destinado a los jóvenes estudiantes que ingresaban al estudio de la teología después de haber estudiado filosofía en la Facultad de Artes.

Tomás plantea la necesidad de la existencia de la teología a partir de la filosofía, la configuración de cada una de esas disciplinas y la constitución de la teología como ciencia.

La argumentación de la *exclusión de la fe y la teología desde la filosofía* consiste en sostener que la filosofía ya trata de todos los entes existentes; por lo cual no queda objeto para otra ciencia, ya que *no hay ciencia del no-ente*.³⁶ Este planteo considera que la admisión de la teología necesariamente implicaría la figura epistémica de la *subsunción de la filosofía desde la fe*, porque sería reconocer que la inteligencia humana no alcanza por sí sola su objeto. Con lo cual el hombre sería inferior a los animales, que sí alcanzan por su propia naturaleza su objeto propio.

Tomás responde:

[...] todos los que pensaron correctamente pusieron el fin de la vida humana en la contemplación de Dios. Ahora bien, la contemplación de Dios puede ser de dos maneras. Una por las creaturas, la cual es imperfecta por lo ya dicho, en la cual contemplación el Filósofo puso la felicidad contemplativa, la cual a su vez es felicidad del camino [en la tierra], y a ella se ordena todo el conocimiento filosófico que se deriva de las razones de las creaturas. Otra es la contemplación de Dios, por la cual se lo ve inmediatamente por su

³⁶ *Post. Anal.*, 1980, I, 71b 26: “[...] quoniam non est quod non est scire”. También es de origen aristotélico la observación de que la filosofía ya trata de lo especulativo y de lo práctico, cfr. *Etic. Nic.* II 1103^a 14-17.

esencia, ésta es perfecta, y se dará en la patria [en el cielo], ésta es posible para el hombre según lo sostiene la fe. De donde corresponde que aquello que pertenece al fin sea proporcionado al fin, en la medida en que el hombre sea llevado a esta contemplación mientras vive por un conocimiento no tomado de las creaturas, sino directamente inspirado por la luz divina. Y ésta es la doctrina de la teología.³⁷

Efectivamente Aristóteles había sostenido que la sabiduría produce la felicidad en el hombre, tanto con su posesión como con su ejercicio; ella es al alma como la salud al cuerpo.³⁸ Ahora bien, siendo el ápice de la sabiduría el conocimiento de Dios,³⁹ la filosofía resulta insuficiente para un conocimiento de Dios pues toma sus razones de las creaturas. De allí que es necesaria una doctrina superior que provenga de una revelación.

Mientras la filosofía se desarrolla por la actividad cognitiva del sujeto que opera sobre la pasiva disponibilidad del objeto, en la revelación la primera actividad le pertenece al término conocido, que se

³⁷ *In Sent.* Prologus a. 1 corp.: “Ad huius evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humane vite Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, que imperfecta est, ratione iam dicta, in qua contemplatione Philosophus, felicitatem contemplativam posuit, que tamen est felicitas vie; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et hec est doctrina theologie”.

³⁸ Cfr. *Etic. Nic.* VI 1144^a 1-6.

³⁹ Cfr. *Metaf.* I 982^a 4 - 983^a 23; VI 1026^a 19. La indicación de esta fuente es explícita en el lugar paralelo de *S. Theol.* I q.1 a. 1, 2, al formular la objeción de la suficiencia de la filosofía por su objeto universalísimo que arriba incluso al conocimiento de Dios.

manifiesta personalmente. A partir de la recepción-aceptación por la fe de esa manifestación, procede la actividad cognitiva del sujeto.

La filosofía y la teología difieren entonces en las razones que consideran: desde las creaturas o desde la inspiración divina. Es lo que se llamará luego el *objeto formal quo*. La filosofía tiene por objeto todo lo existente, pero por razones tomadas de las creaturas; la teología también se ocupa de todo lo existente, pero según razones recibidas por inspiración divina.

Solucionada la objeción de la exclusión por cuanto la filosofía y la fe-teología tienen objetos formalmente diversos, se aclara también la solución a la objeción de la subsunción:

[...] la filosofía es suficiente para la perfección del intelecto en cuanto al conocimiento natural y del afecto en cuanto a la virtud adquirida. Por tanto corresponde que haya otra ciencia por la cual el intelecto sea perfeccionado en cuanto al conocimiento infuso y el afecto al amor gratuito.⁴⁰

La necesidad de la teología, en mutua autonomía con la filosofía, genera el paradigma de la integración por una figura ajena a la subsunción.

Tomás volvió sobre el tema en diversas ocasiones. En la apertura de la *Suma Teológica*, escrita entre 1266-1268 no como curso universitario, sino como ayuda para los

⁴⁰ *In Sent.* Prologus. a. 1 ad 2: “[...] quod philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam: et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam”.

que se inician en el estudio de la teología,⁴¹ incorpora otra objeción de parte del paradigma de la *exclusión*.

El hombre no debe esforzarse por aquello que está sobre la razón [...]. Pero lo que está bajo la razón se estudia suficientemente en las disciplinas filosóficas. Por tanto se manifiesta superfluo que exista otra doctrina además de las disciplinas filosóficas.⁴²

La respuesta de Tomás insiste en la distinción de los *objetos formales quo*: efectivamente, lo que es superior a la razón no debe escudriñarse con la sola razón; pero si es revelado por Dios corresponde que sea aceptado por la fe.

En el cuerpo del artículo Tomás distingue en los contenidos de la revelación dos niveles. Uno propiamente superior a la razón, accesible solamente por la revelación y la fe, necesarias absolutamente para llegar al fin sobrenatural del hombre; en este plano teología y filosofía son autónomas e integradas. El otro nivel de contenidos de la revelación trata de cuestiones divinas de por sí accesibles para la razón en la metafísica, pero que de hecho son alcanzados por pocos, requiriendo mucho tiempo de estudio y con mezcla de errores; la necesidad de que la revelación los incluya es relativa a situaciones fácticas y, *en esos casos*, la fe ejerce una subsunción respecto a la razón.

[...] fue necesario para la salvación humana que haya una doctrina según la revelación divina, además de las

⁴¹ Cfr. *S. Theol.* Prologus: “[...] ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinae novitios [...]”.

⁴² *S. Theol.* I q. 1 a. 1 1: “Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, [...]. Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi”.

disciplinas filosóficas, que se estudian por la razón humana. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a cierto fin que excede la comprensión de la razón, [...]. Corresponde que el fin sea preconocido por los hombres, que deben ordenar sus intenciones y acciones a ese fin. [...].

Respecto a aquello referido a Dios que puede investigarse con la razón humana, fue necesario que el hombre fuese instruido por la revelación divina. Porque la verdad de Dios llegaría al hombre, investigada por la razón, por pocos, durante mucho tiempo, y con mezcla de muchos errores: pero del conocimiento de esa verdad depende toda la salvación del hombre, que reside en Dios. Así, para que la salvación llegue a los hombres de modo adecuado y cierto, fue necesario que sean instruidos en los asuntos divinos por la divina revelación.⁴³

⁴³ *Ibidem*, corp.: “[...] necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi”. Este texto es paralelo al de su anterior SCG I, 4, 21-27. La misma noción, de modo sintético, en *S. Theol.* II-II q. 1 a. 5 ad 3^m. En *In Sent.* III d. 24 q. 1 ar. 2b corp. denomina lo superracional como objeto *per se* de la revelación y de la fe, en cambio aquello que es inalcanzable para la razón de algunos, pero no de todo hombre, lo reconoce como objeto *per accidens* de la revelación y de la fe. En *De verit.* q. XIV a. 9 corp. distingue entre el objeto de

Esta subsunción de hecho de algunos contenidos de por sí filosóficos, de modo que aparecen *revelados de facto*, está enmarcada en la posibilidad que tienen de ser revelados por su pertinencia a la salvación. Ésta es su condición de *revelables*, como una calificación *de iure* más amplia que la de revelados de hecho; ambas expresan una nueva formalidad de esos contenidos al ser considerados en el ámbito de la revelación.⁴⁴ La necesaria inclusión de estos contenidos de por sí filosóficos nos advierte que en el desarrollo de la teología no todo se deduce de la fe: toda la teología depende de la fe, pero tiene también contenidos que de por sí son de índole filosófica.

El artículo se cierra con la explicación de la noción del *objeto formal quo*, como aquella razón o inteligibilidad del objeto que puede ser conocida de un modo epistémico determinado. Este es el fundamento de la diversidad epistemológica aún respecto al mismo *objeto material* (la cosa misma) o un *objeto formal quod* suyo (aspecto de la cosa) tomado en consideración.⁴⁵ Con esta distinción explica la relación entre el estudio filosófico de Dios y el estudio teológico-revelado de Él. Es decir, que el mismo Dios es conocido por la sola razón (filosofía metafísica o teología filosófica) y por la razón a partir de la fe (teología sobrenatural o simplemente teología).

[...] la diversa razón cognoscible introduce la diversidad de las ciencias. Pues la misma conclusión la

fe *simpliciter* (lo suprarracional) y el *respectu alicuius* para el caso de lo accesible a la razón, pero revelado de hecho.

⁴⁴ La noción de *revelabilia* es usada por Tomás al desarrollar la cuestión de la unidad de las disciplinas filosóficas cuando sus contenidos son asumidos por la revelación, pues adquieren una nueva formalidad. Cfr. *Ibidem* I q. 1. a. 3 corp.

⁴⁵ En la epistemología de Tomás el objeto *quod* significa *qué* se estudia en una disciplina respecto a la cosa (objeto material); el objeto *quo* significa *cómo* se estudia, es decir, por cuáles caminos epistémicos se llega.

demuestran el astrónomo y el naturalista; por ejemplo, que la tierra es redonda: pero el astrónomo por un medio matemático, es decir abstracto de la materia; en cambio el naturalista por un medio considerado en torno a la materia. Por tanto, nada impide que acerca de las mismas cosas, que tratan las disciplinas filosóficas en cuanto son cognoscibles por la luz de la razón natural, trate también otra ciencia en cuanto son conocidas por la luz de la divina revelación. Por tanto la teología que pertenece a la sagrada doctrina, difiere según el género de aquella teología que se reconoce parte de la filosofía.⁴⁶

En el ejemplo la tierra (objeto material) en su esfericidad (objeto formal *quod*) es conocida por dos vías epistémicas distintas (objeto formal *quo*). Así como el astrónomo y el naturalista llegan a la misma conclusión de la esfericidad de la tierra, uno por cálculo matemático y el otro por experiencia de observación y de viajes, así a Dios llegan los filósofos y los teólogos, por distintos y autónomos medios epistémicos, que no se excluyen sino que se integran.⁴⁷ El filósofo conoce a Dios en cuanto

⁴⁶ *Ibidem*, ad 2: “[...] diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur”. Luego en el art. 3 de la misma q. I utiliza expresamente la distinción entre el objeto *materialmente considerado* y la *razón formal* del objeto estudiado. Observemos la correspondencia entre *subiectum* de una ciencia y *obiectum* de una potencia o hábito; la *ratio formalis obiecti* es la misma en todo el ámbito de los *revelabilia*, es decir de todo lo divinamente revelado por ser atinente a la salvación humana, cfr. *Ibidem* I q. 1 a. 3 y 7.

⁴⁷ Notemos que, según el contexto, la traducción de “*astrologus*” en la actualidad corresponde a “*astrónomo*”: un estudioso de los astros por cálculo matemático;

término de su razonamiento, el creyente en cuanto término de la revelación y el acto de fe.

5.- La afirmación de la autonomía

La tesis de la autonomía de ambas disciplinas lo llevó a Tomás a distanciarse críticamente de la figura agustiniana de la *subsunción* de la filosofía por la feoteología, que era la prevalente como una tradición muy consolidada. Las corrientes al tipo de los cátaros, el biblicismo en el ámbito popular, y la versión del agustinismo vigente en lo teológico académico, eran muy refractarias al programa de Tomás.

El Aquinate sostiene que los contenidos de la fe pueden actuar como *regla positiva* en materia metafísica subsidiariamente, en el caso del hombre que no se dedica a esa disciplina. En el caso del filósofo creyente actúan como *regla negativa*, le pueden indicar el error en la conclusión, pero lo estimulan a revisar su razonamiento, para que acceda por su propio método (autónomamente) a la conclusión. Este papel negativo es profundamente positivo para la razón humana, en cuanto la estimula para ejercer su propio dinamismo con un nuevo rigor. En este sentido, el pensamiento del creyente y del teólogo no es indiferentemente disponible para cualquier desarrollo filosófico.

aunque en el siglo XIII no estuvieran tan separadas las disciplinas. También notemos que la redondez de la tierra no constituye el tema de demostración de Tomás, sino que es invocada como un conocimiento disponible para el común, al menos de los jóvenes estudiantes del siglo XIII. Así lo muestran además los textos de la época.

bilidad de navegar hacia Asia por un Atlántico poco conocido. Según J. B. Russel, habría sido Hobbes quien en el s. XVII instaló la falsa historia; pero que la difusión se debe a los escritos de Letronne y el novelista Irving en el s. XIX, cfr. Russel, 2014.

En 1256, previo o contemporáneamente a la redacción de sus comentarios a las *Sentencias* de Lombardo, Tomás escribió un comentario al *De Trinitate* de Boecio (480-525) reflejando unas lecciones suyas a los estudiantes de su propio convento parisino. El centro de la cuestión es el programa de una nueva epistemología.

[...] los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de tal manera que no la suprimen, sino que más bien la perfeccionan; por tanto, la luz de la fe, que se nos infunde por gracia, no destruye la luz del conocimiento natural que nos ha sido naturalmente establecida. Aunque la luz natural de la razón humana sea insuficiente para la manifestación de lo que se muestra por la fe, sin embargo, es imposible que aquello que se nos entrega de modo divino por la fe sea contrario a aquello que nos ha sido establecido por naturaleza. Es necesario que uno de los dos sea falso. Como ambos nos vienen de Dios, resultaría que Dios es autor de la falsedad, lo que es imposible. [...] Así como la sagrada doctrina se funda en la luz de la fe, así la filosofía en la luz natural de la razón. De allí que es imposible que lo que pertenece a la filosofía, sea contrario a lo que pertenece a la fe; pero es inferior a esto. Sin embargo, contiene algunas semejanzas suyas, y ciertos preámbulos a ello, como la naturaleza es un preámbulo para la gracia. Ahora bien, si en las afirmaciones de los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, esto no pertenece a la filosofía, sino que es un mal ejercicio de la filosofía por un error de la razón. Por tanto, es posible refutar ese error por los mismos principios de la filosofía, demostrando que es imposible o que no es necesario. Así como no se puede probar demostrativamente lo que pertenece a la fe, así también ciertas contrarias suyas no pueden ser demostradas

como falsas, pero puede mostrarse que no son necesarias.⁴⁸

En este texto aparece defendida la autonomía de cada saber respecto a su objeto formal *quo*, es decir a su propio procedimiento argumentativo. La superioridad de la sagrada doctrina se debe a la revelación directa de Dios. Ésta no incluye algo que se oponga a lo racionalmente evidente, pero tampoco obliga a la filosofía a sostener en su propio nivel algo que no logre alcanzar. Lo supraracional permanece reservado al nivel de la fe, como *objeto formal quod*.⁴⁹ Ordinariamente no hay motivo de conflicto entre la filosofía y la fe. Respecto a su objeto

⁴⁸*Op. Theol, Super librum Boëthii De Trinitate expositio.* Proemium q. II a. 3 corp.: “[...] dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. [...] Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria”.

⁴⁹ La razón filosófica alcanza a Dios como causa de las cosas finitas; en cambio la teología lo conoce por sí mismo. De manera que la primera sólo sabe de Dios desde las cosas finitas y en referencia a ellas; en cambio la teología trata directamente de Dios, y de las cosas en cuanto lo manifiestan a Él y a su obra. Cfr. *Super librum Boëthii de Trinitate.* Proemium q. I a. 2 corp.; Lectio II q. 1 a. 4.

propio la razón no necesita otro principio que su propia naturaleza ya constituida por Dios.⁵⁰

Cuando entre 1265 y 1268 Tomás escribió la primera parte de la *Summa Theologiae*, en su apertura consignó la subalternación de la teología a los contenidos revelados.⁵¹ Luego trae la distinción epistemológica entre el objeto material y el objeto formal. La formalidad exclusiva de los contenidos de la teología (la formalidad epistémica *quo*) es la de conocerse por revelación divina, como una impresión en la razón humana de la ciencia divina ("*velut quaedam impressio divinae scientiae*"). El alcance de estos contenidos está dado por todo aquello que sea necesario para la salvación humana (art. 1 corp.), incluyendo también contenidos filosóficos que pertenecen, por esta razón, a la categoría de revelables (*revelabilia*) o cognoscibles con la luz divina.⁵²

La fe pone en evidencia los límites de la razón respecto al objeto suprarracional. Pero respecto al objeto propiamente racional, en caso de conflicto, solamente le propone una revisión de su argumentación: de modo que advierta que no está necesitada de concluir de esa manera. Así la fe es un estímulo a la indagación filosófica, pues le señala extrínsecamente que no concluya en su búsqueda si no ha encontrado razones necesarias para

⁵⁰ Cfr. *Ibidem* Proemium q. I a. 1 corp.

⁵¹ Cfr. *S. Theol.* I q. 1 a. 2

⁵² Cfr. *Ibidem* I q. 1 a. 3 ad 2. También a. 4 corp.: "[...] sacra doctrina [...] se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divina lumine cognoscibilia." La noción de "revelable" no excluye contenidos filosóficos, no se define por oposición a la filosofía ni se limita a lo que imprescindiblemente necesita de la revelación y la fe, sino que incluye todo lo que perteneciendo a la ciencia divina es pertinente que lo conozca el hombre por su atinencia a la salvación.

ello. Es tal la confianza de Tomás en la razón humana, que está convencido de que de ningún modo concluirá, de modo consistente, en oposición a la fe. De ocurrir la oposición será por desvirtuación o mal uso de la filosofía, como fue el caso de Orígenes.⁵³

La fe no necesita subrogar o subsumir a la razón que está activa. Pero la razón no accede por sí misma a la fe;⁵⁴ la distinción de niveles es neta. En su autonomía la razón le proporciona preámbulos a la fe, es decir conclusiones que muestran la aceptabilidad racional de la fe, no su conquista por la razón. La fe no necesita pasar por la filosofía; el acto de fe no depende de la filosofía, ni siquiera se deriva lógicamente de la argumentación que concluye en la existencia de Dios.

La distinción del valor del argumento de autoridad, el ínfimo en la filosofía, el máximo en la teología, expresa la no *subsunción* y también la subalternación de la filosofía por la teología.

Ante un contradictor del contenido de la fe no cabe argumentar desde la fe, porque no hay demostración posible del fondo de la discusión; porque no hay principios comunes en ese nivel. Solamente cabe discutir en el nivel filosófico mostrando la no necesidad de las conclusiones que se oponen a la fe, por una desvirtuación o mal uso de la filosofía.⁵⁵

El argumento de autoridad es debilísimo en el ámbito racional, pero es el más sólido en la fe por tratarse

⁵³ *Ibidem* Proemium q. II a. 3 corp. in fine: “[...] quae non sunt philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit”.

⁵⁴ Sobre la estructura del acto de fe cfr. *De Verit.* q. XIV a. 1.

⁵⁵ Cfr. *S. Theol.* I q. I a. 8 corp.

de la revelación divina.⁵⁶ Por ello la teología tiene principios superiores a la razón filosófica y la subalterna.

La *subalternación* es el modelo epistemológico de Aristóteles en *Analytica Posteriora*. Significa que las conclusiones de una ciencia son los principios de otra, la subalternada. En este caso significa que la teología es una construcción epistémica que se elabora con mediación de la filosofía. La penetración de los principios de la fe en la teología se hace desarrollando una argumentación racional a partir de lo aceptado por causa de la autoridad revelante.⁵⁷

El desarrollo racional en el nivel teológico puede distinguirse como filosófico y con valor de tal en lo que tenga de argumentación, pues no ha sido subsumido. Pero no puede ser separado en aquello que depende de los principios revelados; pues en este caso ya no se trata de filosofía sino de teología. Tampoco se trata de una fe subsumida por la razón, como un vino aguado; sino de una razón activa asumida por la fe en la teología, como un agua transformada en vino.⁵⁸

La personal elaboración de su epistemología lo distinguió a Tomás de la tesis de la *autonomía divergente* o doble verdad desintegrada, surgida en el seno de otros

⁵⁶ Cfr. *Ibidem* ad 2^m. La razón natural sirve a la fe (que reside en la razón) de modo subalternado, como la inclinación natural de la voluntad se entrega a la caridad.

⁵⁷ Cfr. *Super l. Boëthii de Trinitate*. Proemium q. I a. 2.

⁵⁸ Cfr. *Super l. Boëthii de Trinitate*. Proemium q. II a. 3 ad 5. Había partidarios de la exclusión de la argumentación racional en materia de fe, por considerar que necesariamente deriva en una *subsunción* de la fe por la razón, que postulaban una *teología puramente metafórica*. Tomás sostiene que no hay subsunción de ninguna parte, sino *asunción* de la filosofía en la teología, permaneciendo la filosofía autónoma en su propio nivel.

lectores de Aristóteles. Así Tomás debió discutir también con esa posición en circunstancias muy convulsionadas.

La base de la doctrina de la *autonomía integrada* es la tesis de que se trata del mismo Dios conocido en diferentes niveles formales, metafísica y teología respectivamente, por el mismo sujeto humano en uso de su misma razón dada por el mismo Dios.

La obra conocida como *Summa contra Gentiles* fue escrita entre 1259-1264 para el diálogo entre creyentes cristianos y no creyentes ni en el judaísmo ni en el cristianismo (especialmente los islámicos), teniendo como ámbito común la filosofía.⁵⁹

La clarificación de los niveles epistémicos lleva a Tomás a elaborar una *metafilosofía*, no ya como consideración epistemológica de la misma filosofía sobre sí misma y sus distintos niveles internos, sino como una consideración epistemológica que toma la filosofía en su totalidad desde un ámbito de saber racional más amplio que incluye la fe y la teología. Veamos cómo define su posición epistemológica, marco de todas las cuestiones de que se ocupa en adelante esa obra.

En aquello que afirmamos de Dios hay un doble modo de verdad. Hay algunas verdades sobre Dios que exceden toda facultad de la razón humana, como que Dios es uno y trino. Hay otras a la que puede acceder también la razón natural, como que Dios existe, que Dios es uno, y otras semejantes; las cuales también

⁵⁹ SCG I, 2, 9-12.

demonstraron los filósofos acerca de Dios, llevados por la luz de la razón natural.⁶⁰

Tomás distingue dos modos o niveles formales *quo* de la verdad sobre Dios, que en cuanto alcanzan distintos niveles de conocimiento (uno más amplio y superior que el otro) son epistemológicamente dos verdades, cada una con su fuente de legitimación: una se legitima solamente con la razón humana que argumenta desde la experiencia, la otra con la razón creyente que argumenta desde lo revelado.⁶¹ Pero no son gnoseológicamente dos verdades, que pudieran oponerse de manera que una negara la otra. En caso de conflicto corresponde que la verdad teológica actúe como regla negativa y buscar filosóficamente el error para refutarlo.

Aunque la predicha verdad de la fe cristiana exceda a la capacidad de la razón humana, sin embargo, aquello que posee la razón naturalmente establecida, no puede ser contrario a esta verdad.

[...] Con razones contrarias nuestro intelecto queda atado de modo que no puede avanzar al conocimiento de la verdad. Por tanto, si Dios nos introdujera conocimientos contrarios, nuestro intelecto estaría

⁶⁰ *Ibidem* I, 3, 14: "Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis".

⁶¹ En *S. Theol.* II-II q. 1 a. 4-5 ofrece este esquema epistemológico. Hay dos modos por los cuales el intelecto asiente una verdad: i) o porque es movido a ello por el objeto, sea por evidencia sea por conclusión de un razonamiento, ii) o porque es inclinada a ello por una elección voluntaria, si esto es con algún resto de duda o temor es el caso de la opinión, si es con certeza y sin temor es el caso de la fe. De estos modos de adquisición de las verdades proceden los distintos tipos de conocimientos.

impedido del conocimiento de la verdad. Lo que no puede venir de Dios.

[...] De lo cual se advierte evidentemente que cualquier argumento que se oponga contra los documentos de la fe, no procede rectamente de los primeros principios establecidos naturalmente como evidentes. Por tanto, no tienen fuerza de demostración, sino que son razones probables o sofísticas. Y así lo que queda es resolverlas.⁶²

La articulación integradora de la fe y la filosofía, donde la fe ejerce el papel de regla negativa-propositiva y de instancia plenificante, queda sintetizada en un texto programático de la *Summa contra Gentiles*.

De allí que es necesario recurrir a la razón natural, que todos están obligados a aceptar. Aunque ella sea insuficiente en los asuntos divinos. De este modo, investigando una verdad mostraremos al mismo tiempo qué errores se excluyen por ella, y de qué manera la verdad demostrativa concuerde con la fe de la religión cristiana.⁶³

⁶² *Ibidem* I, 7,42-47: "Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. [...] Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest. [...] Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur".

⁶³ SCG I, 2, 11b-12: "Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, Fidei Christianae Religionis concordet."

Manteniendo la distinción en el *objeto formal quo* o nivel epistémico, Tomás sostiene la coincidencia gnoseológica en el *objeto formal quod* o contenido propiamente afirmado.

De lo anteriormente dicho surge evidentemente que la atención del sabio debe ocuparse de la doble verdad de lo divino, y de refutar los errores contrarios: para una de ellas le puede alcanzar la investigación de la razón, la otra en cambio excede todo esfuerzo de la razón. Digo pues doble verdad de lo divino, no de parte del mismo Dios, que es una y simple verdad; sino de parte de nuestro conocimiento, que se halla de distintos modos respecto al conocimiento de lo divino.⁶⁴

Ciertamente no hay oposición posible entre lo estrictamente suprarracional y lo simplemente racional, como objetos formales *quod* gnoseológicamente diversos; no hay posibilidad de discusión porque la filosofía no tiene medios para acceder o argumentar sobre esos tópicos.

En cambio, la posibilidad de oposición radica en el mismo objeto formal *quod*, en cuanto la teología de lo suprarracional incluye contenidos que de por sí son accesibles y discutibles en el ámbito de la filosofía, manteniendo cada una su objeto formal *quo*.⁶⁵

⁶⁴ *Ibidem* I, 9,51: "Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinatorum debere versari, et circa errores contrarios destruyendo: ad quarum unam investigatio rationis pertinere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinatorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet".

⁶⁵ Las razones de conveniencia aducidas en *S. Theol.* I q.1 a. 1 corp. (llegan pocos, con mucho esfuerzo y con errores) para que la revelación incluya contenidos de por sí simplemente racionales, son más ampliamente desarrolladas en SCG I, 4, 21-27. Un paralelo a la inclusión de verdades

Esa coincidencia en el *objeto formal quod*, conocido bajo dos aspectos formales *quo*, reclama la integración epistémica de los dos niveles en el mismo único intelecto del hombre que conoce. Éste es el tipo de argumentación realizada por ejemplo en las demostraciones de la existencia de Dios. Las conclusiones de cada argumento poseen un contenido filosófico (primer motor inmóvil, causa eficiente primera, ser necesario por sí, ente máximo, causa final universal) que coincide con un contenido de la fe: que Dios existe.⁶⁶ Esas conclusiones, que muestran la identidad analógica entre el Dios revelado y el contenido de la conclusión de la demostración filosófica, son el ejercicio del carácter propositivo de la fe respecto a la filosofía.

La expresión “*doble verdad*” debe interpretarse en Tomás como la doble formalidad en la única realidad del término de conocimiento y en la unidad del sujeto cognoscente; es decir, se trata de la *duplicitad epistémica en la analógica unidad gnoseológica*.⁶⁷

En filosofía el *subiectum* o término del conocimiento son las naturalezas finitas, la metafísica concluye en Dios como causa de ellas; ésta es la teología de los filósofos, pero no es Dios el *subiectum* de la filosofía. En cambio, para la teología que parte de la fe el *subiectum*

metafísicas en la Revelación resulta la inclusión de verdades de la ley natural en los preceptos del Antiguo Testamento, cfr. *S. Theol.* I-II q. 98 a. 5.

⁶⁶ Cfr. *S. Theol.* I q. 2 a. 3; SCG I, 13.

⁶⁷ El tránsito de la expresión *duplex veritatis modus* (SCG I, 3, 14) a la *circa duplicem veritatem* (SCG I, 9, 51) está explicado en este mismo último párrafo: la diversidad no procede de lo conocido (Dios, *id quod cognoscitur*) sino de nuestros diversos modos de conocer (*id per quod cognoscitur*) o formalidad *quo* del objeto. Nosotros adoptamos la terminología que distingue la formalidad *quod* y *quo*; en Tomás las expresiones son variadas.

propio es Dios conocido según los datos revelados.⁶⁸ Esta diversidad de disciplinas autónomas define una diversidad en la formalidad *quo* accesible por la fe y la accesible por la sola razón.⁶⁹ No hay conocimiento del objeto material sin un conocimiento de alguna formalidad *quod*, por ello hay contenidos de una formalidad *quod* que es lo que de Dios trata la filosofía, accesible en su autónomo nivel formal *quo*, y que están incluidos en el nivel formal *quo* de lo revelado; en cambio hay una formalidad *quod* estrictamente suprarracional que sólo pertenece al nivel formal *quo* teológico.

La cuestión del conocimiento de Dios por parte de los ajenos a la fe judía y cristiana, en la pluralidad de religiones existentes, pone la cuestión si se trata del mismo Dios. Tomás responde diciendo que es el mismo Dios “materialmente”, pero no “formalmente”.⁷⁰ Lo que significa que la afirmación fundamental, la existencia de Dios, es coincidente y verdadera, alcanza a asir la realidad de Dios; sin embargo, en ese conocimiento hay error en cómo lo entiende. Es el mismo Dios, pero entendido de otra manera (errónea).

3. Más aún, aquello que pertenece también a los no creyentes no puede considerarse un acto de fe. Pero

⁶⁸ Cfr. *S. Theol* I, q. 7 corp.: “Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae”; *Superl. Boëthii de Trinitate* II q. 5 a. 4 corp. En su noción de la teología filosófica Tomás coincide con Avicena, y no con Averroes, en la lectura de Aristóteles, *Metaf.* XI, 3-4, 1060b 30- 1061b 34; 7, 1063b 35 - 1064b 15.

⁶⁹ En *In Sent.* I q. I a. 4 corp. explicita la formalidad *quo*: “Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum huius scientiae”. En *S. Theol.* II-II q. 1 a. 1 corp. desarrolla la distinción entre objeto material y formal, aquí queda expuesto cómo para el conocimiento humano que es la fe, Dios (y lo vinculado a Él) es “objeto material”, y que el objeto formal *quo* (*id per quod cognoscitur*) es su condición de revelado. También en II-II q. 2 a. 2.

⁷⁰ Cfr. *S. Theol.* II-II q. 2 a. 2 corp.

creer que Dios existe pertenece también a los no creyentes. Por tanto, no se puede incluir entre los actos de fe. [...]

A lo tercero hay que decir que creer en Dios no pertenece a los no creyentes bajo la misma razón lo considera el acto de fe. Pues no creen que Dios sea en las mismas condiciones que determina la fe. Por tanto, verdaderamente no creen en Dios: porque, como dice el Filósofo, en 'Metafísica' IX (1051b 25), respecto a los entes inmatereales el defecto del conocimiento se da solamente en captarlo totalmente.⁷¹

La referencia a Aristóteles es la consideración de la verdad o falsedad en los juicios respecto a las sustancias. Mientras respecto a los entes compuestos puede haber verdad o falsedad respecto a lo que se juzga sobre su composición esencial, respecto a los entes inmatereales puede haber verdad o error en cuanto se afirma o niega su existencia, y en ello va un núcleo de su esencia necesariamente (un objeto formal *quod*). Ahora bien, si se afirma su existencia el error no cabe sobre ese núcleo esencial (*quod*), sino sobre otros contenidos esenciales.⁷²

Lo que ocurre con los no creyentes en la revelación bíblica, sean religiosos o filósofos (no es el caso de los agnósticos ni de los ateos), es que captan la existencia de Dios, pero no con los contenidos (*quod*) que aporta la fe en

⁷¹ S. Theol. II-II q. 2 a. 2: "3. Praeterea, illud quod convenit etiam non fidelibus non potest poni fei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei. [...] Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt, quia ut Philosophus dicit, IX *Metaphys.*, in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter."

⁷² Cfr. In *Metaphys* lib. IX lect. XI, 1907-1909.

la revelación. Materialmente es el mismo Dios, pero formalmente es conocido de modos diversos.⁷³ Que los no creyentes, precisamente, sean tales, es decir no crean en Dios tal y cual Él se ha revelado, no significa que no conozcan algo de Dios, al menos su existencia, aunque tengan errores acerca de su naturaleza.

La unicidad entitativa de Dios es el fundamento de la analógica unidad gnoseológica de su conocimiento por parte del mismo hombre filósofo, creyente y teólogo. Se trata del mismo término de conocimiento alcanzado de diversas maneras epistémicas, pero de tal modo que esta diversidad *quo* no se desintegra en una pluralidad gnoseológica de oposición. La continuidad analógica en la diversidad epistémica (*quo*) está garantizada por la coincidencia en la formalidad gnoseológica *quod*. Esa inicial coincidencia en el mismo *quod* en diverso *quo* (las verdades naturales sobre Dios conocidas por la filosofía y por la fe), garantiza la prosecución del nivel *quo* en su propia y exclusiva formalidad *quod* (las verdades supraracionales sobre Dios sobre las que versa la teología).

⁷³ El atento análisis textual no respalda la restricción absoluta que introduce Gilson cuando afirma que “el asentimiento del filósofo a la existencia de Dios y el asentimiento del creyente no solamente no tienen lugar bajo la misma luz formal, sino que ni siquiera tienen el mismo objeto, porque mientras que el Dios de la fe es también el Primer Motor, el Primer Motor no es el Dios de la fe”, cfr. Gilson, 1981, 52 nota 15. El maestro francés ha obviado totalmente la coincidencia en el “objeto material”, Dios, que siendo sustancia simple la afirmación de su existencia es lo central y conlleva el núcleo de su esencia (*quod*), el error cabe para las notas esenciales que aporta el dato revelado. Ha obviado que la distinta consideración formal (*quo* y *quod*) se hace sobre el mismo objeto material. Los textos que aportamos en este análisis coinciden en usar la expresión “*de Deo*” (acerca de Dios) como el único objeto material que es conocido en alguna medida por el filósofo, cfr. *S. Theol.* I q. 1 a. 1 corp.; I q. 2 a. 2 ad 1^m; SCG I, 2, 14; I, 9, 58; *Op. Theol.*, *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. I.

El eje decisivo de la integración entre fe y filosofía, dando paso a la teología, reside en el conocimiento de la existencia de Dios. Ese contenido gnoseológico es el objeto formal *quod*, de coincidencia entre los dos niveles epistémicos *quo*, que imprescindiblemente debe conquistarse metafísicamente para que pueda habilitarse la teología como ciencia. Sólo así se mantiene la analógica unidad gnoseológica respecto al mismo único Dios en la diversidad autónoma de los niveles epistémicos, en esto consiste la figura epistémica de la autonomía integrada. Si no se establece filosóficamente la existencia de Dios la teología no tiene lugar.

Entre aquellos asuntos que hay que considerar respecto a Dios como tal, hay que anteponer, como necesario fundamento de toda esta obra, la consideración por la cual se demuestra que Dios existe. Si esto no se logra, se suprime toda consideración sobre lo divino.⁷⁴

Este texto sostiene una integración decisoria. Nótese que la adquisición filosófica de la existencia de Dios es necesaria para comenzar la teología, pero no para la fe. Ahora bien, la fe no logra desplegar sus posibilidades en la teología si la razón, en su autonomía filosófica, no ha alcanzado la existencia de Dios como el preámbulo originario. Pero, como lo hemos dicho, por razón de conveniencia, para que sea posible el conocimiento de Dios revelado, por la misma fe se puede poseer ese conocimiento indispensable, cuando no se lo

⁷⁴ SCG I, 9,58: "Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quod non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur."

alcanza por demostración (en el caso de la subsunción de hecho).⁷⁵

Tomás reconoce que el creyente puede tener como verdad la existencia de Dios sin haber pasado por el largo ejercicio de la metafísica, pero al teólogo, al que va a razonar con rigor desde la fe, le reclama que comience razonando filosóficamente sobre la existencia de Dios. La afirmación “*si esto no se logra, se suprime toda consideración sobre lo divino*” identifica el gozne de la integración de los niveles epistémicos. Hemos señalado la diversidad de objetos formales *quo*, pero también la unidad analógica de los saberes por la unicidad entitativa del único Dios. Es el mismo Dios el conocido por los filósofos y el conocido por el creyente, esto es lo que, en cada caso, subrayan las conclusiones en cada una de las cinco vías.

[...]Por tanto, es necesario llegar a un primer motor, que no es movido por ningún otro: a éste todos lo piensan Dios. [...] Por tanto, es necesario afirmar alguna causa eficiente primera: a la que todos llaman Dios. [...] Por tanto, es necesario afirmar algo que sea necesario por sí mismo, no teniendo la causa de su necesidad fuera de sí, sino que es la causa de la necesidad para los otros: al cual todos dicen Dios. [...] Por consiguiente hay algo que es causa del ser de todos los entes, y de su bondad, y de toda perfección: y a esto le decimos Dios. [...] Por tanto, hay algo inteligente, por lo cual todas las cosas naturales son ordenadas a su fin: y a esto le decimos Dios.⁷⁶

⁷⁵ Cfr. *S. Theol.* II-II q. 1 a. 5 ad. 3^m; *SCG* I, 4, 21-27.

⁷⁶ *S. Theol.* I q. 2 a. 3 corp.: “[...] Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum. [...] Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deus nominant. [...] Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod

El punto de llegada, la conclusión, de cada una de las vías depende del respectivo punto de partida. El contenido nocional real de esas conclusiones es lo que Tomás identifica con el Dios del que seguirá tratando, tanto en atributos filosóficamente accesibles como en la penetración razonada de los contenidos revelados. Ese contenido nocional expresa algo real de Dios, ya de modo análogo y así es mantenido, no abandonado. Si no se diera esa identidad, si hubiera un hiato insalvable entre el nivel filosófico y el teológico, no sería posible la integración del conocimiento y tampoco el diálogo con los ajenos al mundo bíblico. La continuidad en la analogía está garantizada por la unicidad de lo real, la unicidad entitativa de Dios, porque el fundamento de la verdad en el conocimiento proviene de lo que la cosa conocida es en sí misma.⁷⁷ El mismo Tomás recupera el ejemplo de la argumentación paulina en el Areópago:

[...] Y es así por tanto que también la sagrada doctrina se vale de la autoridad (de las citas) de los filósofos, en lo que pudieron conocer la verdad con la razón natural; como Pablo, Hechos 17, introdujo la expresión de Arato, diciendo: como algunos de vuestros poetas dijeron, somos del linaje de Dios.⁷⁸

omnes dicunt Deum. [...] Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum. [...] Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum". Sobre la pluralidad de nombres posibles y la unicidad real de Dios designado por esos nombres, cfr. II-II q. 122 a. 3 ad 5^m.

⁷⁷ *Ibidem* I q. 16 ad 3^m: "[...] Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est". Respecto al acto de fe: termina en la cosa, no en el enunciado, cfr. *Ibidem* II-II q. 1 a. 2 ad 2^m.

⁷⁸ *S. Theol.* I q. 1 a. 8 ad 2^m: "[...] Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, *Actuum* 17.; inducit verbum Arati dicens: sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus".

El máximo punto de integración en la comprensión nocional de Dios se da en la “sublime verdad” del *Esse per Se Subsistens*, en el cual se identifican el Ser y la Esencia. Es al mismo tiempo la conquista de la metafísica (en original elaboración de raíz aristotélica y neoplatónica) y el *credibile* que Dios enseñó a Moisés en la teofanía de la zarza ardiente.⁷⁹

En la figura de la autonomía integrada, tanto en la filosofía que acepta la regla negativa-propositiva de la fe, como en la teología propiamente dicha, hay una ampliación del ejercicio de la razón en sus distintas formalidades de objetos (*quod*) y niveles (*quo*). Se amplía el ejercicio de la razón en la nueva figura de la filosofía integrada por la coincidencia de objeto formales *quod* en la diversidad *quo*, y en la fe con su nueva ciencia, la teología o *sacra doctrina*, con su específico objeto formal *quo* y sus suprarracionales objetos *quod*. La fe y su teología son una ampliación trascendente, pues son una participación específica de la misma ciencia divina; es decir, se trata de una participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo.⁸⁰

Retomando la metáfora usada en *Super l. Boëthii de Trinitate* (Proemium q. II a. 3 ad 5), se puede decir que en la teología la razón y su ejercicio filosófico, que eran agua, se han transformado en vino por la continuidad analógica; a su vez, la filosofía integrada es ahora un agua más pura.

Aparece así una nueva figura de la filosofía, que recibe la contribución de la fe en cuanto regla negativa

⁷⁹ Cfr. SCG I, 22.

⁸⁰ Cfr. *S. Theol.* I q. 1 a. 6 passim.

respecto a posibles errores en asuntos que ella misma se ha planteado (v. gr. la unicidad de Dios, la inmortalidad del alma humana); pero también en asuntos propios pero que ella posiblemente no se hubiera planteado sin el aporte propositivo de la fe (v. gr. la creación de la nada) o ni siquiera tendría elementos para plantearlos (v. gr. la posibilidad de lo sobrenatural en el hombre). La fe no le ha quitado nada a la razón; al contrario, la ha asistido respetándola y también le ha entregado nuevos contenidos a pensar. La fe es un nuevo ámbito y un nuevo estímulo para la razón en sus propias tareas. En esta nueva situación de la razón humana, la filosofía no se ha subsumido perdiendo su autonomía, tampoco la filosofía ha subsumido a la fe en una “racionalización” suya, sino que filosofía y fe se han integrado en una ampliación del saber humano.

Para Tomás esta filosofía lleva a la plenitud su propio dinamismo de investigación racional: lo hace en su propia autonomía integrada con la fe en el mismo sujeto humano, y se trasciende a sí misma cuando actúa como regla negativa de la comprensión de lo revelado en el seno de la fe. No puede darse el acto de fe como ejercicio de la razón si los contenidos son irracionales. Si son contrarios a la naturaleza de la razón no pueden ser recibidos en la razón, por tanto, no son introducidos por Dios en el conocimiento humano ese tipo de contenidos.

[...] Mientras permanece la naturaleza no puede modificarse lo que es natural. Ahora bien, las opiniones contrarias no pueden existir simultáneamente en el mismo [sujeto]. Por tanto, no puede ser introducida por

Dios en el hombre ninguna opinión o fe contra el conocimiento natural.⁸¹

La naturaleza del conocimiento humano se compone de lo sensible y lo inteligible, así se hace también la Revelación, por lo sensible y lo inteligible, no por lo ininteligible, pues:

[...] Dios provee a todos según lo que corresponde a la naturaleza de cada uno. Ahora bien, es natural al hombre que llegue a lo inteligible a través de lo sensible: pues todo conocimiento nuestro tiene su comienzo a partir del sentido.⁸²

La función de regla negativa por parte de la filosofía respecto a la comprensión de la fe reside en el control de no irracionalidad, es decir de credibilidad. No es que la fe sea reducida a lo racional, pero tampoco al ámbito de lo absurdo. No cabe el axioma *credo quia absurdum*. Lo que la filosofía reclama de la fe y de la teología es que no incorpore lo irracional, no que no acepte y desarrolle lo que excede a lo racional. Precisamente éste es el campo de la fe, contextualizado en los preámbulos de la fe (los *credibilia*).⁸³ La regla negativa nace de los primeros principios del orden metafísico y,

⁸¹ Cfr. SCG I, 7, 46: “[...] Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur”.

⁸² S. Theol. I q. 1 a. 9 corp.: “[...] Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet”.

⁸³ La definición del acto de fe como “*cum assensione cogitare*” (razonar con asentimiento de la voluntad) señala el movimiento interno no sólo de la voluntad, sino también de la inteligencia del creyente, que busca ese contexto racional de credibilidad; cfr. S. Theol. II-II q. 2 a. 1. El verbo *cogitare* indica una cierta actividad racional que acompaña la del asentimiento, ambas son simultáneas (“*quasi ex aequo*”), De verit. q. XIV a. 1 corp., 176-177.

por consiguiente, del orden lógico. La regla negativa garantiza que lo que contiene la proposición a ser creída sea ofrecida a la voluntad como algo aceptable para ser asentido por la inteligencia.

Hay una oportunidad donde esto se explicita. Cuando en las sesiones de *Quaestiones Quodlibetales* de Adviento de 1271 en París se plantea la cuestión del poder divino. El desafío que le presentan a Tomás es si Dios puede reparar la virginidad (voluntariamente) perdida ("*Utrum Deus possit virginem corruptam reparare*"). La respuesta de Tomás es afirmativa respecto a la integridad espiritual, por la gracia del perdón; también es afirmativa respecto a la integridad corporal por la vía de un milagro, que afectaría las leyes naturales. Pero es negativa respecto a la facticidad metafísica. Lo hecho pertenece definitivamente a lo real; Dios no puede violar el principio de no contradicción en el orden real ni proponernos pensar (creer) ni decir lo contradictorio. Existe una autonomía metafísica de lo finito en cuanto a la estructura que se expresa en los primeros principios. Dios no puede hacer que lo ocurrido no haya ocurrido, que lo real no sea real; tampoco puede hacernos pensar de ese modo porque no se puede pensar lo contradictorio. Decir lo contradictorio es proferir un sonido que no puede llamarse propiamente "palabra", en cuanto ésta expresa un contenido mental, y lo contradictorio no puede ser un contenido mental.

Otra cosa es la causa de la antedicha integridad (física y espiritual), es decir que la mujer virgen no hubiera sido accedida por varón; en este aspecto Dios no puede reparar a la virgen después de su caída: pues no puede hacer que aquella que ya fue accedida por un varón no

haya sido accedida; como tampoco respecto a algo que ya fue hecho puede hacer que no habría sido hecho.

El poder de Dios abarca todo el ente: por tanto, solo queda fuera del poder de Dios aquello que se opone a la razón de ente; esto significa ser y no ser al mismo tiempo; y del mismo modo que algo que fue no haya sido. [...].

A lo primero hay que decir que siendo la palabra un concepto de la inteligencia, nada que implique contradicción puede llamarse palabra, porque no se incluye en el concepto de la inteligencia, como se prueba en el libro IV de la Metafísica [IV,4, 1006 a 1 - 1009 a 5].⁸⁴

Si bien la fe necesita de la voluntad, también necesita de la razón, es un acto suyo. Por ello constituye una actividad y una actitud *razonable*, origina una tradición razonable y motivada, con argumentaciones plausibles en su desarrollo, generando históricamente una nueva disciplina: la teología.

Ahora bien, para el creyente, que ya conoce la respuesta en asuntos de la búsqueda filosófica que están incluidos en la divina revelación, no queda anulada la necesidad del procedimiento de la filosofía en su propio nivel epistémico. Obviamente tampoco para los asuntos

⁸⁴ *Quodl.* V q. II a. 1: "Alia autem est causa integritatis praedictae quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est, quod simul esse et non esse; et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse. [...] Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV Metaphys."

de exclusivo tratamiento filosófico.⁸⁵ La fe no suprime la filosofía sino que reafirma su necesidad, amplía su ámbito con nuevas cuestiones y le ofrece una fuente extrínseca de una nueva y mayor certeza.

En sus últimos años (1268-1272) al tratar de la fe Tomás rechaza nuevamente la tesis de la *subsunción* que sostendría que la fe es previa a todo conocimiento verdadero, como el fundamento de toda la construcción espiritual del hombre. La respuesta de Tomás distingue nuevamente los niveles del conocimiento y los tipos de verdades. En las posiciones contrarias invoca una interpretación de *Isaías VII, 9* que pone el requisito de la fe para poder entender (*si no creen no entenderán*). Es el texto usado por Agustín en su *Sermón 43* para fundar su tesis de la subsunción por la fe. Tomás no cita aquí los textos agustinianos, pero advierte que la fe es principio de conocimiento y piedra fundamental para las virtudes teologales, no para el conocimiento natural (*naturalis cognitio*).

El *paradigma de la subsunción* es válido para Tomás solamente en el caso del creyente que no puede desarrollar la filosofía en su máxima instancia, la metafísica.⁸⁶ Es decir, no es válido para el filósofo (por ello critica a Agustín y a Anselmo)⁸⁷, sino para el simple fiel como la viejecita tan citada:

Antes de la venida de Cristo ninguno de los filósofos con todo su esfuerzo pudo saber tanto acerca de Dios y

⁸⁵ Cfr. SCG II, 4.

⁸⁶ Cfr. *Ibidem* I, 4

⁸⁷ Cfr. *S. Theol.* I q. 2 a. 1. Sobre la falta de rigor filosófico en la argumentación de los creyentes, cfr. SCG I, 9, 54.

de lo necesario para la vida eterna, cuanto después de la venida de Cristo sabe una viejecita por la fe.⁸⁸

Como síntesis de integración sostiene la originaria y permanente autonomía del intelecto humano, que conoce su objeto propio incluyendo los preámbulos de la fe e incluso a su manera el contenido de la fe que le es propuesto. Este intelecto es el que recibe la gracia de la fe y el don del Espíritu Santo que lleva su mismo nombre (*intellectus*), así puede asentir a los contenidos sobrenaturales (v. gr. que Dios es uno y trino, o la encarnación del hijo de Dios) y hacerlo con certeza, alcanzando una plenitud que de por sí no tendría.⁸⁹

La propuesta de la Revelación se ofrece en el seno originario del dinamismo intelectual humano, cualquiera sea el nivel por éste alcanzado. Es una propuesta que lo desafía, lo asume cuando es aceptada, y lo eleva sin distorsionarlo ni quitarle su propia autonomía en aquello que la posee para alcanzar su objeto. La siguiente fórmula de la *autonomía integrada* muestra los movimientos de i) originariedad autónoma del intelecto, ii) asunción-integración por la fe y permanencia específica de la autonomía, iii) plenitud en la integración.

[...] La fe no puede universalmente preceder al intelecto, pues el hombre no podría dar su asentimiento creyendo lo que se le ha propuesto si no lo entendiese en cierto modo. Pero la perfección del intelecto es

⁸⁸ *Op. Theol., In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. I: "Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem".

⁸⁹ Cfr. *S. Theol.* II-II q. 8 a.2.

consecuencia de la fe, que es virtud y a esta perfección del intelecto le sigue cierta certeza de la fe.⁹⁰

En este organismo, donde la fe reside en la razón, pero la potencia para que supere sus propios límites, lo revelado actúa como regla positiva extrínseca o propositiva respecto de los otros niveles desde su propio nivel epistémico en la unidad sapiencial del sujeto. La integración de los saberes le da al hombre la unidad psicológica y metafísica de su conocimiento en la diversidad epistemológica de los objetos formales *quo*. Lo revelado no actúa como regla positiva en el interior de la filosofía, pero sí en la sabiduría total del sujeto y en la regla de vida.

6.- La figura de la filosofía

Hemos visto que la filosofía no es lo único ni es todo en el orden del conocimiento humano; que es necesaria la *sacra doctrina* y que ésta sí se puede calificar por la racionalidad que comparte con la filosofía, aunque la exceda. También hemos visto que la *sacra doctrina* incluye de hecho contenidos que de por sí (*de iure*) pertenecen al autónomo desarrollo de la filosofía. La figura de la autonomía integrada nos ofrece un tipo de saber humano no simplemente uno (*simpliciter*), sino complejo por el doble tipo de verdades que no se excluyen (*aut- aut*), sino que se integran (*et - et*) por exigencias objetivas y subjetivas.

⁹⁰ S. *Theol.* II-II q. 8 a. 8 ad 2: “ [...] fides non potest universaliter praecedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquialiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.”

La expresión “*philosophia christiana*” no aparece en Tomás, no sería coherente con su epistemología una adjetivación de este tipo. La autonomía de la filosofía no da lugar a ser calificada intrínsecamente por un factor extrínseco, como es la fe. Aún la “*fides christiana*”. Como lo hemos visto, la “sacra doctrina” es siempre “otra” (*alia*), “fuera” (*praeter*) de las disciplinas filosóficas.⁹¹ También la filosofía, aún en sus conclusiones de identidad analógica con contenidos revelados, permanece siempre extrínseca a la fe, nunca tiene para la teología el mismo valor que lo revelado. Después de reconocer cómo la misma predicación apostólica (el caso de Pablo y Arato) se valió de citas filosóficas, advierte:

[...] Pero, sin embargo, la sagrada doctrina se vale de esta autoridad (de las citas de los filósofos) como de argumentos extrínsecos y probables. En cambio, de la autoridad (de las citas) de la Escritura canónica se vale con propiedad, para argumentar con rigor de necesidad.⁹²

La fe (con su teología) y la filosofía, en la integración no pierden su autonomía, permanecen en sede epistemológica siempre mutuamente ajenas, extrínsecas, sin subsunción ni exclusión.

Como hemos visto, en el sacudido contexto del s. XIII Tomás se planteó la cuestión de las relaciones entre la fe-teología y la filosofía con un intenso compromiso existencial y especulativo. Su vocación de teólogo lo llevó a desarrollar la epistemología que hemos expuesto. En

⁹¹ S. *Theol* I q. 1 a. 1: “Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi”.

⁹²S. *Theol* I q. 1 a. 8 ad 2^m: “[...] Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando”.

ella al reflexionar sobre la teología reflexionó sobre la filosofía, al delinear la autonomía de la teología delineó la autonomía de la filosofía. Sosteniendo siempre la neta distinción de niveles epistémicos, reconoció que lo que propiamente pertenece a la fe no puede ser descubierto por la razón, sin embargo, algo de lo que es posible encontrar por la razón puede ser adquirido por la fe (los *credibilia*).

La distinción de los niveles epistémicos, objetos formales *quo*, lo llevó a sostener que la fe y la ciencia no tratan de lo mismo (*fides et scientia non sunt de eodem*), por tanto, no es posible que lo mismo sea creído y visto (o conocido por razonamiento) por el mismo sujeto (*non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum*).⁹³

Parece sostener que, si ya se posee la respuesta por la vía de la fe, entonces no tendría sentido formularse la pregunta y ocuparse del asunto en sede filosófica. Pero no es así.⁹⁴ No plantea que el creyente no pueda ser filósofo, no se refiere a una exclusión entre fe y filosofía, sino a la distinción de objetos formales, que genera una distinción de sedes epistémicas o hábitos cognitivos en el mismo sujeto,⁹⁵ de lo que trata la autonomía integrada.⁹⁶

⁹³ Cfr. *S. Theol.* II-II q. 1 a. 5.

⁹⁴ No podemos aquí entrar en un análisis pormenorizado, simplemente anotemos la cercanía y diversidad con el tratamiento sobre la posibilidad de que un creyente sea filósofo que hace M. Heidegger, y que remata con la célebre proposición que dice “una ‘filosofía cristiana’ es un hierro de madera y un malentendido” [Eine ‘christliche Philosophie’ ist ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis“], cfr. Heidegger, 1983, # 5-6, 8-9.

⁹⁵ Cfr. *S. Theol.* II-II q. 1 a. 4 ad 1^m et ad 3^m; a. 5 ad 3^m.

⁹⁶ La ubicación de estas afirmaciones en el marco del tratamiento sobre la fe (lo mismo en el paralelo *De verit.* q. XIV a. 9), manifiesta que la intención primera es señalar la autonomía de la fe-teología (su objeto propio es lo suprarracional),

La integración surge fundada en el principio que reconoce que la gracia supone la naturaleza, así la fe supone el ejercicio racional que en la metafísica llega al mismo único Dios. De este modo, el mismo sujeto progresa en la perfección de su conocimiento. Cuando por alguna razón (defectos naturales, problemas de tiempo, de ocupaciones, de edad o de pereza) el sujeto no desarrolla la instancia metafísica, entonces la fe en la revelación accede a ese conocimiento por vía de subsunción.

Por tanto, a lo primero hay que decir que la existencia de Dios, y otras cosas semejantes que pueden ser conocidas respecto a Dios por la razón natural, como dice Rom. I [19], no son artículos de fe, sino preámbulos para esos artículos: pues de este modo la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia la naturaleza, y como la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada prohíbe que aquello que de por sí es demostrable y cognoscible, sea recibido como creíble por alguno, que no entiende la demostración.⁹⁷

Ahora bien, por ese mismo principio (*sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam*) Tomás no se quedó en la simple distinción y articulación de saberes, sino que reclamó necesariamente para el teólogo un ejercicio filosófico

pero necesariamente se implica y expresa también la autonomía de la filosofía y la integración de ambos niveles.

⁹⁷ *S. Theol.* I q. 2 a. 2 ad 1^m: “Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit”. El principio lo habíamos ya encontrado en el citado texto de *Super librum Boëthii De Trinitate expositio*. Proemium q. II a. 3 corp.; ver también *De verit.* q. XXVII a. 6 ad 3^m.

estricto, tal como él mismo lo ejerció. La cuestión de la existencia de Dios y algunos atributos suyos, numerosas cuestiones metafísicas, antropológicas y éticas constituyen ese campo. En algunos casos, como el de la existencia de Dios, pasar a la instancia filosófica significa para el creyente instalarse en una sede (la de la razón filosófica) no tan pacífica como la de la fe, pues no se trata de algo evidente para nosotros y es negada en algunos razonamientos.⁹⁸ El estudio riguroso de la filosofía muestra para Tomás su aporte en la vida del creyente, dándole elementos para una adecuada comprensión en la fe y actuando como regla negativa para no descarriarse en ella, también le permite allanar dificultades disolviendo errores filosóficos que obstaculizan el acceso a la fe, pues actúan como lo contrario a los preámbulos racionales.⁹⁹

Con convicción Tomás sostiene en 1259 que para la teología y para la predicación es imprescindible la exigencia del rigor demostrativo, de lo contrario el efecto que se logra es inverso al buscado:

Sin embargo, para manifestar la verdad se suelen introducir algunos razonamientos verosímiles, más para cierto entrenamiento y solaz de los fieles, que para convencer a los adversarios: porque su misma insuficiencia de razones más los confirmará en su error, al advertir que nosotros asentimos a la verdad de la fe con tan débiles razones.¹⁰⁰

⁹⁸ Cfr. *De verit.* q. X a. 12 sed contra 5.

⁹⁹ Cfr. *S. Theol.* I q. 1 a. 8; II-II q. 188 a. 5.

¹⁰⁰ SCG I, 9, 54: "Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire".

La propuesta tomista de la autonomía secular de la filosofía la define en su laicidad, es decir en su no dependencia de los contenidos revelados; éstos no actúan como regla positiva para la filosofía, sino sólo para la fe y la teología. El carácter laico de la filosofía no implica ni el agnosticismo ni el ateísmo, pues su máxima expresión (la metafísica) concluye en Dios. La posibilidad de su integración con la fe se torna necesaria para el teólogo y el predicador, no someténdola de un modo ancilar que la desvirtúe, sino respetando al máximo el imprescindible rigor de sus argumentaciones y la distinción de las autónomas sedes epistémicas.

Tomás señala que la inconsistencia filosófica de muchas argumentaciones de los creyentes reafirma el error de quienes niegan la posibilidad de conocer filosóficamente a Dios y remiten la cuestión solamente a un asunto de fe, tesis que encierra a los creyentes en el fideísmo y consolida el ateísmo en los no creyentes.

Por su parte, algunos fueron impulsados a decir esto por la debilidad de las razones que algunos introducían para probar que Dios existe.¹⁰¹

Esta llamada al rigor de la argumentación filosófica del creyente pertenece inexcusablemente a la autonomía de la filosofía. Tomás la reitera al sostener, por una parte, la no evidencia de la existencia de Dios, y, por otra, la posibilidad de demostrarla con argumentos irrefutables como hicieron algunos filósofos. Especialmente se refiere a Aristóteles, a Platón y a Juan Damasceno.¹⁰² Esas demostraciones se alzan contra el

¹⁰¹ SCG I, 12, 73: "Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse".

¹⁰² Cfr. SCG I, 13.

fideísmo y el ateísmo, a pesar de que hay quienes los alimentan cuando desarrollan este elevado argumento con razones frívolas:

[...] La primera opinión se muestra manifiestamente falsa: pues es un dato que la existencia de Dios es algo probado también por los filósofos con razones irrefutables, aunque también algunos para mostrarlo aleguen razones frívolas [...].¹⁰³

Nada más ajeno a la noción de filosofía y su autonomía que la ligereza de la argumentación, aunque sea a favor de algo tan importante como la existencia de Dios. La frivolidad argumentativa no es en beneficio de la verdad ni en el sujeto ni respecto al adversario dialéctico. Tomás no menciona autores contemporáneos, si bien no deja de criticar a Agustín y a Anselmo, no se refiere a ellos esta descalificación. La mención explícita y directa se apoya en la descripción que Maimónides hace de algunos teólogos *mutakallimíes*, quienes partiendo a priori de los contenidos revelados trataban de demostrarlos adoptando argumentos de la filosofía de modo forzado e inconsistente.¹⁰⁴ En la integración de las autonomías que propone Tomás, cuando el creyente-teólogo desarrolla con rigor filosófico lo que puede alcanzar respecto a la existencia de Dios, sus atributos y otros temas, en esa sede epistémica adquiere lo que no tenía, nada pierde del objeto propio de la fe, se amplía su conocimiento racional y, con esos preámbulos, se consolida su fe en su propio campo epistémico por la unidad armónica entre los

¹⁰³ *De verit.* q. X a. 12 corp.: “[...] Prima quidem opinio manifeste falsa apparet: invenitur enim hoc quod est Deum esse demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendum aliquae rationes frivolae inducantur [...]”.

¹⁰⁴ Cfr. Maimónides, 1983, I, 75, 232-235.

distintos campos epistémicos de la única razón del mismo sujeto.

La integración objetiva de los niveles epistémicos resulta del recorrido que el sujeto realiza en el desarrollo de su comprensión de la realidad. Tomás usa la metáfora del caminar cauteloso, poco a poco y paso a paso (*paulatim et pedetentim*), para los tres niveles del conocimiento natural, que coinciden con tres etapas históricas: los fisiólogos (presocráticos), la metafísica de la forma (Platón y Aristóteles), la metafísica del ser intensivo (su propia doctrina).¹⁰⁵ Pero no se cierra allí el camino. La fe coloca al creyente en el Camino a la Verdad plena (Dios) que es Jesucristo, Él mismo la Verdad porque Él mismo es Dios, hecho camino en cuanto hecho hombre. Porque es el camino inseparablemente unido al término de llegada (la Verdad, Dios), es el camino seguro; lo mejor para el hombre es mantenerse en ese camino, aunque su fe a veces flaquea, que no salirse de él y alejarse totalmente del camino a la Verdad que anhela.

[...] Es mejor renguear en el camino, que avanzar con firmeza fuera del camino. Pues el que renguea en el camino, aunque avance poco, se acerca al término de llegada; en cambio, el que anda fuera del camino, cuanto más ligero corre, más se aparta del punto de llegada.

[...] Por tanto, si quieres estar seguro, adhiérete a Cristo: así no te podrás desviar, porque Él mismo es el camino. Por tanto, los que a Él se unen no andan descaminados, sino en el camino recto.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cfr. *S. Theol.* I q. 44 a. 2 corp.

¹⁰⁶ *Super Evang. Ihoan.* XIV, 2, 1870): “[...] Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare. Nam qui in via claudicat, etiam si parum

Ahora bien, la fe no es un paso o una etapa dentro del camino de la razón natural, sino un nuevo camino, que se integra con todos los momentos o etapas del camino de la razón humana en sus búsquedas. Tanto en la simplicidad del conocimiento vulgar (como la viejecita sin estudios), como en todas las etapas de los estudios.¹⁰⁷ Pero, aunque la fe no depende de la ciencia ni de la filosofía, las razones que éstas aportan siempre operan de contexto favorable para ella; de modo decisivo la metafísica en su más profundo desarrollo. Como hemos visto, esto es así de modo imprescindible al desarrollar la fe en la teología. A su vez, la fe proporciona a los que no llegan todavía a la metafísica la necesaria comprensión sobre las primeras causas que todo conocimiento necesita.¹⁰⁸ La fe proporciona la más alta sabiduría, que, como el juego, contiene en sí y por sí misma el goce de la felicidad y la guía moral en todas las etapas y condiciones de la vida terrena.¹⁰⁹

Pero en la misma fe está incluido que la vida del hombre no es solamente la de esta tierra. Por ello Tomás

proficiscatur, appopinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, tanto magis a termino elongatur. [...] Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via. Unde qui ei adhaerent, non ambulat in invio, sed per viam rectam." Este desarrollo es paralelo al de Agustín, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, 2.

¹⁰⁷ Cfr. *Op. Theol. In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. I. Sobre el orden de los estudios, siempre finalizados a la metafísica, atendiendo a la materia de estudio y al desarrollo psicológico en las edades, recordemos que Tomás expone el siguiente: 1) lógica, 2) matemáticas, 3) filosofía (ciencias) de la naturaleza, 4) ética, 5) metafísica. Cfr. *In De Causis*. Proemium, 1954, 2; 1955, 8); también para el mismo plan con una más detenida consideración acerca de las etapas de maduración de las edades cfr. *In Ethic.* 7 1142 a 11 - 19, vol. II 358-359.

¹⁰⁸ Sobre el conocimiento de las primeras causas como punto de partida en las ciencias naturales, cfr. *In De coelo*. Proemium, 1-5. Sobre el proceso de conocimiento natural desde lo inmediato a lo metafísico y en el orden de la fe desde el Creador a las creaturas, cfr. *Super B. De Trin.* 1-3.

¹⁰⁹ Cfr. *Super B. de hebd.* Prologus, 1-4; *Super Evang. Ihoan.* XIV, 2, 1871.

aborda también la epistemología de la integración de las distintas formalidades del conocimiento de Dios, como fin último del hombre, en la vida ultraterrena. Aquí aparece una nueva formalidad, en un planteo de la historia humana como una sucesión de etapas. El punto de partida es siempre el conocimiento que se inicia en los sentidos y penetra en lo inteligible hasta donde la razón puede con solas sus fuerzas, incluso Dios; luego la Revelación permite pasar de lo sensible oído a lo inteligible divino que supera lo puramente racional, lo suprracional; finalmente, cuando el hombre esté ya separado de lo sensible podrá tener una intuición directa y perfecta de aquello que le había sido revelado.¹¹⁰

7.- Los nuevos perfiles de la filosofía

Si con Aristóteles la autoconciencia de la filosofía la había situado en el contexto del deseo de saber, con Tomás este deseo se ha prolongado e integrado en el don de lo revelado. Ni la filosofía ni la teología son lo supremo en el saber, esto es la misma ciencia divina y en el hombre la visión beatífica.

En este marco trascendente la filosofía queda netamente perfilada como el saber sobre la totalidad según razones incondicionadas y argumentables con la sola razón natural, por tanto, universalmente disponible (en cuanto en el individuo se superen los límites de complejión y de circunstancias existenciales). El comienzo de todo conocimiento se da en el encuentro con la realidad extramental, que la filosofía descubre nocionalmente como el asimiento del ente y llega hasta lo

¹¹⁰ Cfr. SCG IV, 1, 3258; 3335-3349. Un paralelo, más explícito respecto a la etapa ultraterrena, se puede ver en su *In de Div. Nom* cap. I lect. 2, 64-67.

máximo que puede indagar la razón humana en la producción de los entes finitos por un acto voluntario liberal de Dios, el *Esse Subsistens* que es también el *Bonum Subsistens*.¹¹¹

En la tarea profesional de teólogo, en el marco de la nueva disciplina que es la *sacra doctrina*, Tomás reflexiona sobre la filosofía en relación con este nuevo saber humano. Es una autoconciencia en relación en el seno de la misma y única razón humana. Esta reflexión, esta metafilosofía (¿qué saber es la filosofía?), está en la filosofía, no en la teología. Ejerce las notas de la filosofía, como examen total, argumentado e incondicionado. Por eso la trata en la parte filosófica de la SCG, a la que pueden acceder los no creyentes.

El ingreso de Aristóteles fue conflictivo, porque dominaba la matriz platónica y se había constituido una relación aceptada con la fe, desarrollando la teología en subsunción de la filosofía a la fe. En el aporte de Tomás la filosofía reperfila su autonomía como saber secular integrado y distinto de la fe y la teología.

Hacia el fin de su vida en una carta al Maestro General de la Orden de Predicadores, es decir su máxima autoridad, responde a una serie de cuarenta y tres preguntas que a modo de consulta le había enviado, pidiendo su opinión sobre la congruencia u oposición de esas tesis respecto a la fe. Tomás le expresa que se apresura en responderle, dejando de lado sus tareas. Pero le hace una advertencia: hubiera sido muy útil si Juan de Vercelli le hubiera expresado en cada caso el motivo de la consulta, es decir dónde estaba el punto de afectación de

¹¹¹ Cfr. Méndez, 1990.

la fe. La raíz de esta advertencia es que Tomás considera que se trata de asuntos estrictamente filosóficos y, por tanto, sin incidencia respecto a la fe.

[...] Para mí hubiera sido más fácil responder, si Usted hubiese tenido a bien escribir las razones por las cuales esos artículos se afirman o se impugnan. Así yo hubiera podido responder mejor a lo que interesa a los dubitantes. Sin embargo, no obstante, en lo que pude entender, me ocupé de responder en cada caso en lo que se refiere a la duda; dejando aclarado sin embargo en primer lugar, que muchos de estos artículos no afectan a la doctrina de la fe, sino más bien a la opinión de los filósofos.

[...] Por ello me parece más prudente que aquello que los filósofos generalmente pensaron, y no se contradice con nuestra fe, no debe ser sostenido como dogma de fe, no habiendo problema en que sea expuesto bajo la autoridad de los filósofos; tampoco debe ser negado como opuesto a la fe; de modo que no se les ofrezca a los sabios de este mundo ocasión de despreciar la doctrina de la fe.¹¹²

¹¹² *Responsio ad Fr. Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum De articulis XLII*, en *Op. Theol.*, 1954, 211: “[...] Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuissem magis ad intentionem dubitantium respondere. Nihilominus tamen, quantum percipere potui, in singulis ad id quod dubitationem facit, respondere curavi; hoc tamen in principio protestans, quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent, sed magis ad philosophorum dogmata. Multum autem nocet talia quae ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare quasi pertinentia ad sacram doctrinam.

[...] Unde mihi videtur tutius esse ut haec quae philosophi communius senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque sic esse asserenda ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur; neque sic esse neganda tamquam fidei contraria; ne sapientibus huius mundi contemnendi

La autonomía y la laicidad de la filosofía (y de las ciencias) es una exigencia de su propia autenticidad y también de las mismas notas respecto a la fe y a la teología. La unidad de la realidad y la unicidad de la razón humana requerirán la integración en la distinción de los niveles epistémicos. En esta perspectiva el mismo Tomás escribió abundantemente sobre cuestiones filosóficas, comentó a los grandes filósofos y debatió con razones estrictamente filosóficas.

La facultad que ejerce la filosofía es la razón (*ratio*) natural, es decir actuando según sus fuerzas y exigencias naturales, con el *lumen naturale*. Éste es un punto que se clarifica ante el uso de la razón en el acto de fe y en la teología. Los nuevos contenidos de la razón aportados por la Revelación ponen en evidencia el alcance la filosofía, pero también su límite ante lo suprarracional.

En el seno de la única razón humana, la filosofía y la fe y la teología (que deriva de ella) no se contradicen, se integran y actúan mutuamente como regla negativa. Esto significa que cada tipo de saber mantiene su autonomía con sus propias exigencias y también sus límites.¹¹³

La filosofía aporta racionalidad, es decir inteligibilidad y credibilidad a la fe. La fe no exige ni incluye lo irracional.¹¹⁴ La filosofía y la teología se encuentran tratando de Dios, pero hay un modo que es propio de la filosofía y hay otro que es propio de la teología. Esto es posible por la distinción de objetos

doctrinam fidei, occasio praebeat. Si bien en el título de la publicación se menciona 42 cuestiones, en realidad son 43.

¹¹³ *Op. Theol., Super B. De Trin.* Proemium q. II a. 3 corp; *S. Theol.* I q. I a. 8 corp

¹¹⁴ *SCG* I, 7, 46; I, 9, 54.

formales, así como es posible el paso de la física a la metafísica o la distinción entre las ciencias.¹¹⁵

La filosofía, como ejercicio de la razón según la naturaleza, es el ámbito donde se pueden encontrar todos los hombres, cualquiera sea su fe religiosa o su ausencia de ella.¹¹⁶ La filosofía es a donde conduce el desarrollo del uso de la razón, lo máximo sin límites.

Si bien la filosofía aporta sus contenidos como pasos previos (*praeambula*) a la fe y éstos son asumidos por ella, no es desvirtuada por el creyente, sino que conserva su propia autonomía.¹¹⁷ Tomás no usa la expresión *philosophia ancilla theologiae*, la filosofía no es una sierva, pero sí está abierta a entregar sus conquistas a otro saber. Esto es posible por la analogía, como estructura de la realidad en su complejidad de niveles y como estructura del conocimiento que la recoge.¹¹⁸

La filosofía se ocupa de lo especulativo y de lo práctico, por ello genera un modo de vida que guía a la felicidad.¹¹⁹ Es un modo de vida que requiere capacidades naturales, amplio tiempo disponible y mucho esfuerzo, pero más alegrías que otros saberes y ocupaciones.¹²⁰ El fin de la filosofía y de la teología es la felicidad contemplativa y unitiva. Llevan a su plenitud la finalidad de la *ratio* (y de la voluntad).

¹¹⁵ SCG I, 2, 9-12; *S. Theol* I q. 1 a. 1 ad 2.

¹¹⁶ SCG I, 2, 9-12.

¹¹⁷ *Op. Theol., Super B. De Trin.*. Proemium q. II a. 3 ad 5

¹¹⁸ SCG II, 15, 923b.

¹¹⁹ SCG I, 529 c; 32b; I, 8 n. 49.

¹²⁰ SCG I, 2, 8; I, 4 n. 21-26.

Bibliografía

Obras de Tomás de Aquino consultadas

- In Aristotelis libros De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum Expositio* (ed. Spiazzi): 1952. Roma-Torino. Marietti. [*In De coelo*]
- Super Evangelium S. Iohannis Lectura* (ed. Cai, 1250): 1952. Roma-Torino. Marietti. [*Super Evang. Ihoan.*]
- Super epistolas S. Pauli Lectura* (ed. Cai): 1953. Roma-Torino. Marietti. [*Super Ep. Pauli*]
- Super librum De Causis Epositio* (ed. Saffrey): 1954. Louvain-Fribourg: Nauwelaerts – Société Philosophique; *In librum De Causis Expositio* (ed. Pera): 1955. Roma-Torino. Marietti. [*In De Causis*]
- Opuscula Theologica* (ed. Verardo): 1954. Roma-Torino. Marietti. [*Op. Theol.*]
- Quaestiones Quodlibetales* (ed. Spiazzi): 1956. Roma-Torino. Marietti. [*Quodl.*]
- Summa contra Gentiles* (ed. Pera): 1961. Roma-Torino. Marietti. [SCG]
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. Cathala – Spiazzi): 1964. Roma-Torino: Marietti. [*In Metaphys.*]
- In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* (ed. Maggiòlo): 1965. Roma-Torino: Marietti. [*In Phys.*]
- Sententia Libri Ethicorum* (ed. leonina): 1969. Roma: St. Thomas Aquinas Foundation. [*In Ethic.*]
- Quaestiones Disputatae De veritate* (ed. leonina): 1970. Roma. St. Thomas Aquinas Foundation. [*De verit.*]
- Sententia Libri Politicorum* (ed. leonina): 1971. Roma: St. Thomas Aquinas Foundation. [*In Polit.*]
- Summa Theologiae*: 1972. Roma-Alba. Paulinae [S. Theol.]

- In quattor libros Sententiarum* (ed. Busa): 1980. Stuttgart-Bad Cannstatt. Frommann-Holzboog. [*In Sent.*]
 -*Sentencia Libri de Anima* (ed. leonina): 1984. Roma: St. Thomas Aquinas Foundation. [*In De anima*]

Otras fuentes

- Agustín, *Obras completas. Escritos filosóficos. Soliloquiorum libri duo*: 1994. Madrid. BAC. tomo I.
 -Agustín, *Obras completas. Escritos varios* (2º). *Retractionum libri duo* 1995. Madrid. BAC. tomo 40.
 -Aristóteles, *Aristotle's Physics* (ed. Ross): 1955. Oxford. Clarendon. [*Phys.*]
 -Aristóteles, *Metafisica* (ed. E. Berti): 2017. Bari-Roma. Laterza. [*Metaf.*]
 -Aristóteles, *Analytica. Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (ed. Ross): 1980. New York. Garland. [*Post. Anal.*]
 -Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (ed. M. Araujo – J. Marías): 1970. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. [*Etic. Nic.*]
 -Maimónides, *Guía de perplejos* (ed. Maeso): 1983. Madrid. Editora Nacional.
 -Petrus Lombardus: *Sententiae in IV libris distinctae*: 1971. Grottaferrata. Coll. S. Bonaventura ad Claras Aquas.
 -Petrus Lombardus, *Collectanea in Epistulas Pauli*. PL CXCI: 1855. Paris. Sirou
 Platón (1984), *República*, en *Platonis Opera* (ed. I. Burnet): 1984. Oxford. Clarendon, t. IV, 327-621.

Obras secundarias

- Denifle, H.- Chatelain, A. (1889), *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Delalain: Paris.
 -Gilson, E. (1981), *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid. Rialp.
 -Grabmann, M. (1941)“I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX”, in *Miscellanea*

Historiae Pontificiae t. V, I papi del Duecento e l'Aristotelismo, fasc. I. Roma.

-Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe. Band 40. Frankfurt am Main. Klostermann.

-Humbrecht, T-D. (ed) (2010) *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf.

-Jandun, J. (1867) *Tractatus de laudibus Parisius*. Paris: Leroux de Lincy -Tisserand.

-Méndez, J. R. (1990) *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*. Buenos Aires: Sudamericana - Universidad Católica de Salta.

-Méndez, J. R. (2009), "Fe-Razón en la patrística y el medioevo. Propuesta de paradigmas", en J. J. Herrera (ed.) *A diez años de la Encíclica Fides et Ratio. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre Pensamiento Patrístico y Medieval*, pp. 321-337. Tucumán. UNSTA.

-Méndez, J. R. (2021) "La epistemología de la integración del saber ante la cuestión de Dios", en *Divinitas* LXII (2019) 2021, pp. 273-299. https://www.academia.edu/49587944/Epistemologia_de_la_integracion_del_saber_ante_la_cuestion_de_Dios_Divinitas.

-Oliva, A. (2006), *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Paris. Vrin.

-Russel, J. B. (2014), *El mito de la tierra plana. Incluye el Diario de a bordo de Cristóbal Colón*. Barcelona. Stella Maris.

-Torrell, J. P. (1993) *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris-Fribourg: Cerf - Ed. Universitaires de Fribourg

-Weisheilp, J. A. (1983) *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought an work*. New York: Doubleday (trad. ital. (1988) *Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere*. Milano: Jaca Book).

-Van Steenberghen, F. (1966) *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris: Nauwelaerts (trad. ital. (1972) *La filosofia nel XIII secolo*. Milano: Vita e Pensiero).

LA METAFÍSICA COMO LÍMITE DE LA FILOSOFÍA EN TOMÁS DE AQUINO

Ivan Gabriel Choque

La metafísica como vértice de la filosofía: entre filosofía y teología

Al adentrarse en la reflexión que un filósofo realiza sobre la misma filosofía se puede comprender cuál es su perspectiva sobre la naturaleza de la filosofía. Pero ello puede plantear la dificultad de aclarar en qué medida el filósofo se ha hecho esta pregunta como tal a lo largo de su obra o si ha tomado explícita consciencia de su hacer filosófico. Ciertamente este problema es el advertido por Étienne Gilson cuando afirma sobre Tomás de Aquino que “si queremos, pues, encontrar en la compleja personalidad de Santo Tomás un Doctor de la verdad filosófica, solamente dentro del teólogo podremos esperar descubrirlo” (Gilson, 1951: 16).

El especialista francés considera que el historiador que quiere reconstruir el pensamiento de Tomás de Aquino se encuentra amenazado por dos grandes peligros. El primero de ellos es construir una doctrina nueva y adjudicársela al Aquinate. El segundo, más grave aún, sería extraviar el sentido filosófico de la propia

filosofía de Tomás. Ambas amenazas operan en la medida en que el Aquinate tomó conciencia, como lo muestran sus obras, del lugar epistémico de la filosofía respecto a la teología. Para Gilson, Tomás se ocupa principalmente del carácter científico de la ciencia sagrada pues “la única síntesis que nos legó es la síntesis teológica de las Sumas” (Gilson, 1951: 19).

Sin embargo, estas sentencias pueden ser matizadas en la medida en que el Doctor angélico en distintos pasajes de sus escritos se ha dedicado a aclarar la naturaleza de diferentes sectores del saber que corresponden a las partes de la filosofía. Sobre esto el mismo Gilson afirma que “respecto de las partes de la filosofía en que Santo Tomás se muestra más original, échase de ver que son en general limítrofes del territorio propio de la teología” (Gilson, 1951: 18). Esta última afirmación, programática para la exposición de Gilson, también lo puede ser en otra dirección para nuestra propia investigación.

Pues aprehender cuál es la naturaleza de la filosofía para el Aquinate no consiste en reconstruir un esquema epistemológico sobre sus partes. Por el contrario se trata de distinguir a partir de la misma obra de Tomás en qué medida se diferencia el campo del saber filosófico del campo del saber teológico. Es un hecho que en muchas obras, el teólogo medieval expone sus consideraciones sobre la unidad de la ciencia teológica, su objeto de estudio y su carácter científico. Pero la delimitación de la teología presenta el vértice de la filosofía, a partir del cual se puede comprender la reflexión del Aquinate sobre la filosofía.

Éste vértice de la filosofía, aunque reciba diferentes nombres en sus obras, es la metafísica. El sitio de honor que ocupa esta disciplina entre las demás, la posiciona como el límite entre el saber filosófico y el saber teológico. Sin embargo, tal ubicación también supone cierta unidad de la filosofía, en la que se puede observar la anhelada síntesis filosófica en Tomás de Aquino. Para Clemens M. J. Vansteenkiste, estas consideraciones también permiten evidenciar lo original del pensamiento metafísico del Aquinate respecto a Aristóteles:

La síntesis filosófica exige también la unidad. Santo Tomás, consciente de esta exigencia, describe detalladamente el orden orgánico de las partes de la filosofía en las introducciones a los distintos comentarios aristotélicos. Además unifica toda la filosofía bajo la dirección de la metafísica. Todo esto es todavía pensamiento aristotélico. La aportación personal de Santo Tomás está en la unificación bajo el concepto metafísico central de ser. [...] Hay que tener en cuenta que el Aquinate no ha escrito un manual o una suma de filosofía, y que tal síntesis filosófica sólo la podemos conocer a posteriori, es decir, a partir del análisis de sus escritos (Fabro et al, 1980: 105).

Por consiguiente, al investigar la reflexión que Tomás realizó sobre la filosofía en el conjunto de sus partes, se puede iniciar por el análisis de los comentarios a las obras de Aristóteles, las cuales proceden de los últimos años de la vida del Aquinate, “cuando se hallaba en la cumbre de su poder intelectual, de su penetración en los textos del Estagirita, y de su experiencia” (Elders, 1992: 12). Más importante aún es la advertencia de encontrar la síntesis filosófica de Tomás a través del

análisis de sus obras, pues allí emerge la ubicación limítrofe de la metafísica entre filosofía y teología.

En efecto, “santo Tomás no ha escrito un tratado de metafísica” (Elders, 1992: 45), pero a partir de sus obras se puede rastrear el lugar eminente que tiene esta disciplina filosófica en el conjunto de su pensamiento y, a partir de ella, mostrar la singularidad del saber filosófico respecto al teológico según el propio Aquinate.

Por otra parte, tomando distancia de Vansteenkiste, se debe aclarar que no se puede sostener con plena seguridad que los desarrollos realizados por Tomás en sus comentarios al Estagirita respecto al orden de las partes de la filosofía procedan directamente de Aristóteles, pues Tomás tiene presente en su reflexión otras fuentes. La situación se agrava si se considera que el mismo estudio de la *Metafísica* de Aristóteles presenta dificultades a los especialistas cuando consideran su unidad interna como obra y como disciplina en el pensamiento del Estagirita.

Por lo tanto, es necesario volver a los escritos de Tomás, incluyendo a sus comentarios. Pues estos, aunque en su forma sigan la letra de los autores comentados, como es el caso de Aristóteles, en su intención sirven de puntapié para la reflexión y la enseñanza del Aquinate, quien prescinde de una interpretación meramente histórica de los textos para penetrar en la doctrina filosófica que contienen. Para el Angélico, esta interpretación tiene un último paso cuando confronta los principios doctrinales que se desprenden de los textos filosóficos con la *veritas rerum*.

Además, la búsqueda planteada también se sostiene en que la disciplina metafísica es denominada por Tomás, en muchas ocasiones, teología o ciencia divina, lo cual llevó a notables confusiones entre los intérpretes. Las dificultades se presentan al preguntarse cuál es según el Aquinate el *subiectum* de la metafísica, es decir, su objeto de estudio. Por ejemplo, Vansteenkiste, comentando dos pasajes de la obra del Aquinate¹ sostiene una distinción entre metafísica y teología que lo conduce a un error en su interpretación:

El último puesto lo ocupa la ciencia “divina”, la “sapientia” que considera las causas primeras. Tal objeto trasciende la imaginación y exige un “validus intellectus” y presupone muchas otras ciencias. Hay que señalar que Santo Tomás habla, a propósito del último grado, solamente de la ciencia “divina”. De hecho, en otro lugar (el prólogo al comentario de la *Física*) dice que la “filosofía primera”, en la que se trata de los “*communia entis in quantum ens*”, está antes de las demás ciencias. Creemos pues que ésta se debe colocar después de la lógica. La teología viene, como última etapa, después de la filosofía (Fabro et al, 1980: 109).

Tanto en *In De Causis. pr.*, como en *In Eth. VI lect. 7*, Tomás postula un orden en el conocimiento que se corresponde con el orden que se debe tener en cuenta en la enseñanza, fundado en el proceder propio de cada ciencia: 1º) Lógica; 2º) Matemática; 3º) Filosofía natural; 4º) Filosofía moral; 5º) Ciencia divina. Sin embargo, esta *scientia divina* no se identifica con la teología cristiana pues en *In De Causis. pr.*, sostiene que tal programa pertenecía

¹ Cf. *In De Causis. pr.*; *In Eth. VI lect. 7*.

a los filósofos². Por lo tanto, se trata claramente de la metafísica ya que, en *In Eth.* VI lect. 7, se aclara que el *sapiens* es el *metaphysicus* y luego se afirma que lo último que se debe enseñar son las cosas sapienciales y divinas³.

A su vez, el texto que Vansteenkiste trae a colación *In Physic.* I lect. 1, donde se presenta un orden en la presentación de los libros. En efecto, la *Física* de Aristóteles precede a otras obras que también pertenecen a la filosofía natural, de manera análoga a como la filosofía primera precede a todas las ciencias⁴. La razón en ambos casos se encuentra en el estudio de lo que es común: los libros de la *Física* estudian lo que es común para el resto de las investigaciones de la filosofía natural,

² Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent: primo quidem incipientes a logica quae modum scientiarum tradit, secundo procedentes ad mathematicam cuius etiam pueri possunt esse capaces, tertio ad naturalem philosophiam quae propter experientiam tempore indiget, quarto autem ad moralem philosophiam cuius iuvenis esse conveniens auditor non potest, ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas.

³ Deinde cum dicit quia et hoc utique etc., movet circa hoc quaestionem, scilicet quare puer posset fieri mathematicus, non autem possit fieri sapiens, id est metaphysicus, vel physicus, id est naturalis. [...] Erit ergo hic congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae, etsi non excedant sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam; quarto autem in moralibus, quae requirunt et experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est. Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum.

⁴ Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens.

como la filosofía primera considera aquello que es común al ente en cuanto ente.

De esta manera, en los pasajes citados se hicieron explícitos otros nombres de la metafísica: *scientia divina, sapientia, philosophia prima*. A su vez, también se presentaron algunas nociones fundamentales en la reflexión sobre el *subiectum* de esta disciplina: *primas entium causas, sapientialibus et divinis, communia, ens inquantum est ens*.

Pero principalmente, notemos en estas aclaraciones que el Aquinate concibe el orden de las ciencias en dos sentidos principales: *per se* o *simpliciter* y *quoad nos*. A partir del texto aristotélico *Partes de los animales* I, 644 b 25-35, Tomás distingue el orden natural que le corresponde a cada saber por la eminencia de su *subiectum*, del orden en el que se ubica un saber respecto al intelecto humano que procede discursivamente y a partir de los sentidos⁵. Por eso, el orden de nuestro conocimiento y de la enseñanza que se propuso en *In De Causis*. pr. y en *In Eth.* VI lect. 7, ubica a la metafísica como el último saber *quoad nos*. Pero el orden considerado en *In Physic.* I lect. 1 sostiene que la metafísica es filosofía primera y anterior a todas las ciencias.

⁵ Oportet igitur quod ultima felicitas hominis quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum, quia illud modi cum quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his quae de rebus inferioribus cognosci possunt, ut patet per Philosophum in I De Partibus animalium (*In De Causis*. Pr).

El *modus scientiae metaphysicae* y la búsqueda del *subiectum*

Ahora bien, puesto que la metafísica se ubica en un lugar de eminencia respecto a todo el saber humano y recibe el nombre de ciencia divina, se puede sostener que “el verdadero objeto de la metafísica es Dios” (Gilson, 1951: 31). Sin embargo, esta aseveración, que Gilson se encarga de explicar, puede ser reducida y simplificada desfigurando el pensamiento de Tomás de Aquino. Por ejemplo, comentando la obra de Aristóteles, Pierre Aubenque (1984: 34) sostiene que para Tomás, la metafísica tiene el mismo objeto que la teología y que solamente difiere de ella por el modo del conocimiento.

Aubenque vincula la noción de los *transphysica* que el Aquinate emplea en *In Met. Prol.* con la mención de las cosas divinas que aparece en *S Th* II-II q. 9 a. 2 arg. 2, para afirmar que la metafísica es una ciencia sobre Dios⁶. En este caso, la diferencia entre el vértice de la filosofía, la metafísica, y la teología, como ciencia sagrada, se podría establecer simplemente por el modo del conocimiento.

Sin embargo, en otra perspectiva Leo J. Elders afirma:

Según santo Tomás el objeto (*subiectum*) de la metafísica no es Dios ni los seres inmateriales sino el ente, es decir, en primer lugar las cosas sensibles de nuestra experiencia consideradas, como el ente, con abstracción de su materialidad y de sus notas específicas y genéricas (Elders, 1992: 45).

⁶ Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae

Para el tomista holandés, el *subiectum* de la metafísica es el ente común y su estudio se extiende hasta lo que le pertenece como tal. Por esa razón se procede a la investigación de sus propiedades y divisiones, llegando así a considerar sus primeros principios y causas supremas, conduciéndose hasta el conocimiento de Dios como Causa primera del ente. Incluso, puesto que la verdad y los primeros principios del entendimiento forman parte del examen que la filosofía primera realiza a partir del ente, también la gnoseología pertenece a la metafísica. Pues esta ciencia “es una reflexión sobre el ente, es decir lo que es propio de todas las cosas; que debe llegar a conocer los principios y causas de ellas en cuanto son entes” (Elders, 1992: 47).

La perspectiva de Elders se justifica argumentando que para Tomás de Aquino, antes de la consideración del *subiectum* se requiere aclarar cuál es el *modus scientiae*: “primero conviene conocer el modo de la ciencia que proceder en la ciencia a estudiar sus asuntos propios, como se ha dicho en el Libro II” (*In Met.* IV lect. 1)⁷. En *Metafísica* II 995 a 12-14, Aristóteles afirma que “es preciso aprender previamente cómo podrá ser comprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia”. De allí que, para el Aquinate, sea preciso comprender el *modus scientiae* de la metafísica para estudiar su *subiectum*.

Comentando aquel pasaje de *Metafísica* II, Tomás sostiene que “*diversi* investigan la verdad según diversos

⁷ Prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea consideranda de quibus est scientia, ut in secundo libro dictum est. Otros pasajes en los que el Aquinate sigue al Estagirita en esta cuestión son: *In Met.* III lect. 2; *In Boet. De Trin.* expo. c. 2; q. 5 a. 1 ad 3; q. 6 a. 1 ad 13.

modos" (*In Met.* II lect. 5)⁸, por lo cual el *modus scientiae* comprende el modo propio que una ciencia determinada posee para buscar la verdad, es decir, *modum proprium inquisitionis*. En este lugar, *diversi* refiere a quienes escrutan la verdad a través de las diferentes ciencias. A ellos corresponde aclarar el *modus scientiae* antes de proceder en el estudio de aquello que la ciencia considera, es decir, el *subiectum*.

Pero el modo de la ciencia no se reduce al *modus inquisitionis*, como un método de investigación, pues *modus* "significa en primer lugar la medida o la forma que se debe aplicar a alguna cosa y, en segundo lugar, la cosa que es medida o la determinación impuesta" (Elders, 1992: 15-16). De allí que el Aquinate dice:

Pero en el libro anterior se discutió tanto de aquellas cosas que pertenecen al modo de esta ciencia, es decir, hasta las cuales se extiende la consideración de esta ciencia, como también de estas cosas, las cuales caen bajo la consideración de esta ciencia (*In Met.* IV lect. 1).⁹

En efecto, el pasaje es significativo en cuanto permite aclarar las nociones de *modus scientiae* y *subiectum scientiae*. El Aquinate distingue entre aquello hacia lo que se extiende la consideración de una ciencia (*subiectum*) y aquello que cae bajo su consideración. En sentido medieval, *subiectum* es aquello que una ciencia estudia, lo

⁸ *Diversi secundum diversos modos veritatem inquirunt*

⁹ *Fuit autem in praecedenti libro disputatum tam de his quae pertinent ad modum huius scientiae, scilicet ad quae se extendit huius scientiae consideratio, quam etiam de his quae sub consideratione huius scientiae cadunt.*

que se propone escrutar, es decir, que está relacionado con el contenido de la ciencia:

“Todo lo que hay en una ciencia debe estar contenido bajo su sujeto”. Lo que es conocido científicamente es una conclusión en la que algo es predicado de otro, esto es, el sujeto. Esta predicación manifiesta una propiedad necesaria del sujeto del que trata una ciencia (Aertsen, 2003: 122)

El requerimiento de esclarecer el *subiectum* de una ciencia procede de la emergencia por afirmar la unidad del saber. En efecto, según Aristóteles “Es una la ciencia de un solo género, a saber, de todas las cosas que constan de los primeros principios de ese género y que en sí son partes o afecciones de ellos” (*Analíticos segundos*, I 87 a 38-39). Para el Estagirita, la unidad de la ciencia está asegurada por la unidad de género que poseen las cosas de las que se ocupa tal ciencia y sus principios. En consecuencia, una ciencia se distingue de otra cuando los principios de ese género ni pertenecen a las mismas cosas ni se suceden entre sí; allí se hace evidente que no existe tal comunidad en el género.

Esta comunidad genérica en la que se funda la unidad de la ciencia es recogida por Tomás en su comentario en referencia al *subiectum*, como *genus-subiectum*. Por otra parte este criterio de demarcación de las ciencias tiene como correlato su ordenación a partir de la comunidad del sujeto:

Primero, propone que la unidad de la ciencia se considera a partir de la unidad del género del sujeto; segundo, muestra cuál es el género que puede ser sujeto de ciencia. Dice pues, primero,

que ciencia se dice una cuando pertenece a un solo género [...] De lo cual se desprende que la unidad de la ciencia debe disponerse según la unidad de su sujeto. Pero como la unidad genérica de un sujeto es más común que la de otro, por ejemplo, la unidad del ente o sustancia es más común que la del cuerpo móvil, así también una ciencia es más general que otra, como la metafísica, que versa sobre el ente o la sustancia, es más general que la física, que versa sobre el cuerpo móvil. (*In Post Analyt.* I, lect. 41).¹⁰

Para el realismo de Tomás, lo que se busca conocer es siempre la cosa (*res*). Por eso el *subiectum scientiae* es real y no puede ser reducido a la noción moderna de objeto. Sin embargo, lo examinado por una ciencia no se reduce al *subiectum* sino que se extiende a la totalidad de aquello que se considera en la ciencia. Por eso, el *subiectum* se encuentra comprendido al interior del *modus scientiae*. Nótese que el verbo empleado por el Aquinate en *In Met.* IV lect. 1, *extendere*, señala una comunidad a la que alcanza la consideración de la ciencia, es decir, el género del sujeto. A su vez, la composición del verbo con la partícula *ex-* marca el punto de partida desde donde inicia la investigación de la ciencia. Así, el *modus* alcanza tanto a la consideración del *subiectum*, realidad que se quiere conocer y punto de partida para la ciencia, como

¹⁰ Primo enim ponit quod unitas scientiae consideratur ex unitate generis subiecti; secundo, ostendit quale sit genus, quod potest esse subiectum scientiae; ibi: quaecunque ex primis et cetera. Dicit ergo primo quod scientia dicitur una, ex hoc quod est unius generis subiecti. [...] Unde relinquitur quod cuiuslibet scientiae unitas secundum unitatem subiecti est attendenda. Sed sicut unius generis subiecti unitas est communior quam alterius, ut puta entis sive substantiae quam corporis mobilis, ita etiam una scientia communior est quam alia. Sicut metaphysica, quae est de ente sive de substantia, communior est quam physica, quae est de corpore mobili.

todo aquello que se encuentra de alguna manera implicado por esta ciencia.

Por lo tanto, no puede identificarse el *subiectum* con el modo de la ciencia, pues “el modo por el que algo se examina debe ser adecuado no solo a las cosas sino también a nosotros” (*In Boet. De Trin. exp. c.2*)¹¹. El *modus scientiae* comporta una doble consideración: las cosas y el hombre. De allí que no se pueda intercambiar la noción de *modus scientiae* por la noción moderna de método, pues el método por el cual el hombre se aproxima a la realidad es solo una de sus partes. En efecto, la ciencia se extiende tanto a la *res* como a los principios que le permiten al hombre adquirir la *scientia* de la *res* y continúa hasta examinar los principios de la *res*, es decir las causas del *subiectum* de la ciencia y todo lo que le sigue.

En este punto conviene distinguir en la comprensión del *modus scientiae* entre *modus inquisitionis* y *modus considerationis*. La advertencia de conocer antes el modo de la ciencia que la ciencia misma se conforma en esta doble dirección en cuanto requiere adecuación entre la cosa y nosotros. Sobre el *modus inquisitionis* se volverá luego. Importa respecto a la cuestión del *subiectum* de la metafísica comprender a qué nos referimos con *modus considerationis*. Pues, *In Met. IV lect. 1* se remarca una doble consideración al interior del *modus*. Por un lado se habla del *subiectum* en cuanto es hacia aquello que la *consideratio scientiae* se dirige. Pero por otro lado se menciona todo aquello que cae bajo esta consideración.

El papel secundario que recubre en el pasaje esta segunda consideración complementa el examen que la

¹¹ Modus quo aliqua discutiuntur debet congruere et rebus et nobis.

ciencia lleva a cabo sobre su *subiectum*. A qué se refiere Tomás con aquello que también cae bajo la consideración de una ciencia además de su *subiectum proprium*, puede ser aclarado a partir del comentario que realiza sobre las primeras líneas de *Metafísica*, III. Las aporías que presenta Aristóteles son ordenadas por el Aquinate en torno al *modus scientiae* observado desde la *consideratio*.

Y por esto primero pone dudas pertinentes al modo de la consideración de esta ciencia. [...] Pero al modo de esta ciencia dos cosas pertenecen, como en el libro segundo se dijo, esto es, la consideración de las causas, de las cuales la ciencia demuestra, y por otro lado, las cosas, de las cuales la ciencia considera (*In Met.* III lect. 2).¹²

La distinción entre cosas y causas explica la diferencia entre aquello hacia lo que se extiende la consideración de una ciencia y aquello que cae bajo su consideración. El *subiectum* es la *res*, pero el *modus considerationis scientiae* también implica la consideración de las causas, “ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios” (Aristóteles, *Física*, 184 a 12-14). Si tener el conocimiento de algo implica conocer sus causas y principios, entonces aquello también cae bajo la consideración de la ciencia. Mientras la *consideratio* es la atención, el examen atento, el fijar la atención sobre una cosa, la observación; la *inquisitio* implica la investigación, una actividad de búsqueda, la averiguación de causas y

¹² Et ideo primo ponit dubitationes pertinentes ad modum considerationis huius scientiae. [...] Ad modum autem scientiae huius duo pertinent, ut in secundo dictum est: scilicet consideratio causarum, ex quibus scientia demonstrat; et iterum res de quibus scientia considerat. Unde circa primum duo facit.

pruebas¹³. Ambas actividades integran el *modus scientiae*, pero en la *consideratio* se puede descubrir una distinción entre el *subiectum* y su *causa*. Consecuentemente, se puede afirmar respecto a la metafísica que:

Este objeto (en el sentido medieval de sujeto, es decir, lo que es dado, lo que se considera y que impone su presencia) es el ente o el ente común. La consideración del ente se extiende a lo que *per se* pertenece a él. En un segundo momento, se procede al estudio de los primeros principios y de las causas supremas del ente común (Elders, 1992: 44-45).

La posición de Elders parte de la interpretación del comentario de Tomás al Estagirita:

Todo principio es por sí principio y causa de alguna naturaleza. Pero nosotros buscamos los primeros principios de las cosas y las causas más altas, como se dijo en el Libro primero. Por lo tanto, son por sí causa de alguna naturaleza; pero no sino del ente. Esto es evidente porque todos los filósofos buscando conocer los elementos en cuanto son entes, buscaban de este modo los principios, es decir, los primeros y más altos. Por esto el ente es el sujeto de esta ciencia porque cualquier ciencia está buscando las causas propias de su sujeto (*In Met.* IV lect. 1).¹⁴

¹³ Una posible etimología del verbo *considero* lo vincula son *sidus* que significa estrellas, astros del cielo, etc. De allí que la *consideratio* implique colocar la atención sobre un punto. En el caso de las ciencias este punto es el sujeto. Por su parte *inquiro* está compuesto por la partícula *in* y el verbo *quaero*, lo que señala un estar al interior y un movimiento de búsqueda. Al interior de la ciencia se busca conocer investigando al sujeto.

¹⁴ Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae: sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas CAUSAS, Sicut in primo dictum

Esta afirmación del Aquinate parece concluir la cuestión respecto al *subiectum* de la metafísica. A partir de lo enunciado en *Met. I*, se vincula el estudio de las causas con la afirmación de Aristóteles: “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” (*Metafísica IV*, 21-22). La búsqueda de la causa del ente le corresponde por sí a la ciencia del ente en cuanto ente. La causa no es el *subiectum* de la metafísica pero es lo que cae bajo la consideración del metafísico. De allí que se pueda observar el *modus scientiae metaphysicae* a partir de la sentencia del Estagirita y advertir la distinción entre el sujeto de la ciencia (*ens inquantum ens*) y los principios que le corresponden de suyo (*quae huic insunt secundum se*).

La metafísica como teología filosófica y la teología de la revelación

Pero ello trae aparejado una dificultad, pues la noción de metafísica del Aquinate hereda las dificultades proyectadas en el mismo texto aristotélico en cuanto al establecimiento de una ciencia que comporta diferentes denominaciones a lo largo de la obra (sabiduría, filosofía o ciencia primera, teología) y que considera diferentes objetos (el ente en cuanto ente, los principios más altos y las causas primeras, las sustancias inmateriales e inmóviles, los primeros principios del entendimiento, lo verdadero, lo necesario, lo universal). Es claro observar, a partir del pasaje citado, cómo Tomás intenta hacer

est: ergo sunt per se causa alicuius naturae. Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti.

conciliar estos elementos dispersos en la *Metafísica* de Aristóteles para brindar unidad a esta disciplina.

A esta situación de los libros metafísicos aristotélicos, comentada desde la antigüedad, se debe agregar el estatuto de ciencia que la teología cristiana había alcanzado y la conciencia que se tenía de su fundamentación epistémica. Así, cuando Tomás justifica el carácter científico de la *Sacra Doctrina* se ocupa también de la metafísica. En *In Sent.* I q. 1 a. 1 co., asegura que la eminencia de la teología sobre la filosofía se debe a que el fin de la filosofía se subalterna al de la teología. Aquí la finalidad de la filosofía es la contemplación imperfecta de Dios a través de las criaturas que es la felicidad que le corresponde a nuestra vida itinerante.

Sin embargo, en el segundo artículo, para fundamentar la unidad de la ciencia teológica compara su proceder con el de la metafísica:

Así también, como esta ciencia es altísima y tiene eficacia por la misma luz de la inspiración divina, permaneciendo única y no multiplicada, hace la consideración de las diversas cosas; y no solamente en común, como la metafísica, la cual considera todas las cosas en cuanto que son entes, sin descender al conocimiento propio de las cosas morales y naturales (*In Sent.* I q. 1 a. 2 co.).¹⁵

Mientras el primer artículo prueba la distinción entre la filosofía y la teología, esta comparación que

¹⁵ Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium

aparece en la respuesta del segundo artículo expone la similitud que existe entre el vértice de la filosofía y la teología. Aquí el *subiectum* de la metafísica, en cuanto punto de partida, es la *ratio entis*, que le aporta unidad a la *scientia*. La similitud de la teología con la metafísica permanece en cuanto ambas consideran todas las cosas. Pero la *Sacra Doctrina* se diferencia en cuanto no considera las cosas en común, como lo hace la metafísica, bajo la *ratio entis*. Si todas las cosas son entes y la metafísica indaga la realidad en cuanto es ente y no bajo alguna consideración en especial, luego el *subiectum* de la metafísica es *ens in quantum est ens*.

A su vez, esta comparación entre los *modi scientiarum* posee otro momento cuando se manifiesta la dificultad que existe en la investigación natural de las realidades divinas con el fin de exponer la conveniencia de la revelación de las verdades de la fe cristiana y su correspondiente estudio en la *Sacra Doctrina*¹⁶. Estas dificultades, reformuladas por el Aquinate, encuentran su antecedente en la *Guía de los Perplejos* I, c. 33 de Maimónides¹⁷. Tomás sostiene en diferentes oportunidades que si el descubrimiento de las verdades divinas se dejase al esfuerzo de la sola razón humana se seguiría que muy pocos hombres llegarían a conocer a Dios, luego de mucho tiempo e inclusive con errores.

Ahora bien, este doble acercamiento en las argumentaciones del Aquinate, entre la *Sacra Doctrina* y la metafísica, nos conduce nuevamente a la indagación del *modus scientiae*. En estos pasajes, el foco parece colocarse

¹⁶ Cf. *In Boet. De Trin.* q. 3 a. 1 co.; *De ver.* q. 14 a. 10 co.; *SCG* I c. 4; *S Th.* I q. 1 a. 1 co.; II-II q. 2 a. 4 co. Sobre la aptitud personal y preparación para el estudio metafísico cf. Elders, 1992: 43-44.

¹⁷ En la *translatio latina* el pasaje se encuentra en *Dux neutrorum* I c. 32.

en el proceder cognoscitivo del hombre respecto al *subiectum*, que a su vez parece coincidir en ambas ciencias, distinguiéndose entre sí solo por la manera de conocer la verdad. Por un lado se ha dicho que la teología cristiana considera *res diversae*, al igual que la metafísica. Por otro lado, se ha afirmado que además de las disciplinas filosóficas que pueden alcanzar el conocimiento de lo divino, fue conveniente una doctrina revelada.

En este sentido, encontramos en *Summa contra gentiles* dos afirmaciones fundamentales sobre el lugar que ocupa la metafísica respecto al estudio de Dios:

Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc.; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón (SCG I c. 3).¹⁸

Es preciso saber de antemano otras muchas cosas, para el conocimiento de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía (SCG I c. 4).¹⁹

¹⁸ Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

¹⁹ Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei

Si la filosofía se ordena hacia el conocimiento de Dios, lo cual parece coincidir con *In Sent.* I q. 1 a. 1 co., la metafísica, puesto que es el vértice superior, versa sobre lo divino. Pero aquí se trata de un orden respecto a la consideración de toda la filosofía (*totius philosophiae consideratio*), es decir que se tiene presente todas sus partes entre las que se destaca la metafísica. No obstante, la traducción de SCG I c. 4 no refleja la fuerza que tiene *ferre* en la argumentación de Tomás, pues este adverbio señala una regularidad no del todo necesaria en el orden de la filosofía. Por lo tanto, se puede decir que generalmente (*ferre*) la consideración de toda la filosofía se ordena hacia el conocimiento de Dios.

En este orden, la metafísica es lo último que se aprende (*ultima addiscenda*) *quoad nos*. Por esta razón, con la luz de la razón natural, el Doctor Angélico observa que es necesario conocer muchas cosas antes de investigar las cosas divinas, lo que prueba el orden en la enseñanza de la filosofía como se ha dicho anteriormente. Pero esta posición de la metafísica no solamente se ubica en relación a las otras disciplinas filosóficas sino respecto a la teología revelada.

Si la verdad sobre Dios es una, pues Dios es uno, el modus de acceder a ella es doble. El *duplex modus* de la verdad sobre Dios, nos conduce a precisar dos modos distintos de conocer a Dios. Si bien hay verdades divinas que exceden toda la capacidad de la razón humana (*omnem facultatem humanae rationis excedunt*), hay otras que son accesibles a la razón natural del hombre. En SCG I c. 3 se afirma que la razón puede *pertingere*. Este verbo

cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

que procede de *tangere* expresa el esfuerzo que hace la razón hasta llegar a tocar lo divino, lo cual se refleja cuando Tomás aclara la manera por la que los filósofos probaron algunas verdades sobre Dios: *demonstrative ducti naturalis lumine rationis*.

Como se ha dicho, la cuestión del proceder del metafísico incumbe al examen del *modus scientiae metaphysicae* en dos direcciones. Conviene ahora revisar el *modus inquisitionis huius scientiae*. En primer lugar, se trata de revisar el camino que posee la razón humana para acceder al conocimiento de Dios. En segundo lugar, se debe precisar el sentido que tiene para el Aquinate que la metafísica se ocupe de lo divino como lo hace la *Sacra Doctrina* pero con otro proceder. Con esto se vuelve a dejar abierta la cuestión acerca del *subiectum proprium* de la metafísica según Tomás de Aquino. Para revisar el problema conviene regresar al pasaje de *In Boet. De Trin.*, que mencionamos anteriormente, pues allí se explica la adecuación del *modus scientiae* en relación con las cosas divinas y la capacidad humana:

Y explicita esas dos palabras, porque el método con que algo se examina debe ser adecuado al objeto y a nosotros. Si no fuese adecuado al objeto, este no se podría entender; y si no lo fuese a nosotros, no podríamos comprenderlo; ya que las realidades divinas, por su propia naturaleza, sólo podemos conocerlas intelectualmente (*In De Trin. expos. c. 2*).²⁰

²⁰ Et dicit hec duo quia modus quo aliqua discutiuntur debet congruere et rebus et nobis: nisi enim rebus congrueret, res intelligi non possent, nisi uero congrueret nobis, nos capere non possemus. Vtpote res diuine ex natura sua habent quod non cognoscantur nisi intellectu.

Las dos palabras que aparecen en el texto de Boecio a las que se refiere el Aquinate son *intelligere* y *capere*. En la interpretación que hace de ellas busca manifestar la adecuación del *modus scientiae* respecto a la *res* y a nosotros. Si el modo de una ciencia es inadecuado respecto al *subiectum*, entonces la *res* no es posible de ser entendida. Pero si el modo no es congruente con la capacidad humana, en consecuencia no podríamos tomar algo de la cosa. De acuerdo con Boecio, Tomás sostiene que debido a su naturaleza las cosas divinas solo pueden conocerse por el intelecto. Este pasaje se complementa con otro de la SCG:

Pues, como el principio de toda ciencia, que la razón recoge de alguna cosa, es la intelección de la misma sustancia, por ello que, según la doctrina del Filósofo, el principio de la demostración es el qué es, conviene que según el modo por el cual se entiende la sustancia de una cosa sea el modo de estos los cuales se conocen a partir de la cosa (SCG I, c. 3).²¹

La *scientia*, en cuanto conocimiento en el hombre (*habitus*), es aquello que la razón ha tomado de las cosas, por eso el principio de toda ciencia se encuentra en la intelección de la sustancia de la cosa. Sin este acto no es posible el hábito de la ciencia. Por otra parte, Tomás afirma que el *modus* por el que se entiende la sustancia de la cosa es el *modus* de estos (*eorum*): el pronombre refiere a los *intelligibilia* que aparecen en líneas anteriores. El Aquinate se encuentra probando que hay *intelligibilia*

²¹ Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. [En este caso se ha corregido la traducción utilizada].

divina que exceden la naturaleza de la razón humana. Así, el modo de entender la sustancia divina debe coincidir con el modo de lo que es capaz de ser entendido por la razón humana. Por eso cuando el intelecto humano conoce la sustancia de alguna cosa, es porque lo inteligible en la cosa no supera la capacidad del intelecto. Se pone como ejemplo un ente físico y un ente matemático.

Pero esto no ocurre en relación a Dios, pues la sustancia divina supera por mucho la capacidad del entendimiento del hombre. La dificultad se observa ya que el conocimiento intelectual del hombre inicia en los sentidos. En consecuencia, Tomás debe afirmar que el modo de acceder a lo inteligible de las realidades divinas debe ser mediado en el hombre por lo sensible. Es la manera que han tomado los filósofos para acceder a Dios por vía demostrativa. Pero las verdades alcanzadas a través de un proceso racional no llegan a comprender la totalidad de lo divino. De ello se concluye que hay *duplex modus veritatis de Deo*.

En el comentario del Aquinate al texto de Boecio (*In De Trin.*) se halla un análisis pormenorizado sobre este *duplex modus*, siendo esta obra una fuente fundamental en el estudio de su epistemología. El comentario parece haberlo redactado durante su primera estancia en París, durante 1257-1258 o incluso a principios del 1259, ubicándose entre la mitad del *De verit.* y el comienzo de *SCG*. Siendo Tomás, el único autor del siglo XIII que realizó un comentario de esta obra, su labor llega hasta las primeras líneas del segundo capítulo, dejando la exposición inacabada²².

²² Cf. Torrell, 2002: 85-88.

Al tratar el texto de Boecio, Tomás introduce una importante distinción hermenéutica que está basada en la práctica universitaria de su tiempo: la distinción entre la exposición de un texto y la disputación de una cuestión. Él ofrece primero una *expositio*, en la que se expone la intención del autor y se explica el contenido del texto. Tomás intencionadamente distingue la exposición de la *disputatio*, en la que plantea varias *quaestiones*, que le brindan una oportunidad para problematizar el texto de Boecio y para discutir ciertos temas de un modo más independiente (Aertsen, 2003: 119).

En la *expositio*, el Doctor Angélico explica que Boecio dividió el segundo capítulo en dos partes y que la primera de ellas se dedica al *modus inquisitionis* de las realidades divinas porque se debe precisar cuál es el método más adecuado (*congruus*) para esta investigación. Tomás confronta un pasaje del *De Sancta Trinitate*, “es propio del hombre erudito intentar comprender cada cosa como es en sí misma, y lo que de ella se conoce por fe” (Boecio, *De Sancta Trinitate*, c.2)²³, con la obra del Estagirita, “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto” (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1094 b 23- 25), para enfatizar la importancia de encontrar el *modus congruus*.

Pero la manera de arribar a un modo adecuado para la investigación es a través de distinguir la cosa que se investiga (*res*)²⁴. Por eso la dilucidación del *modus* comprende primero la explicitación de la *res* que

²³ Eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere temptare.

²⁴ Et quia modus debet esse congruus rei de qua est perscrutatio (*In De Trin. expo. c. 2*)

corresponde a cada ciencia. La división de Boecio comprende a la física o filosofía natural, la matemática y la teología, que será denominada por el Aquinate, siguiendo a Boecio, como *scientia divina*, en cuanto partes especulativas para distinguir a este sector de los saberes prácticos como la ética. En cuanto al objeto, la física considera las cosas móviles no abstraídas de la materia y no separables; la matemática examina las cosas inmóviles que se pueden abstraer de la materia según la especulación pero no son separables según su ser; y la teología se dedica a realidades inmóviles, abstraídas de la materia y separables.

El Aquinate sigue de cerca el texto de Boecio hasta llegar a la teología. Allí, a la par del nombre de ciencia divina, aparecen las denominaciones de filosofía primera y metafísica. Más complejo es el cambio de *separabilis* (Boecio) por *inseparabilis* (Tomás), pues conlleva realizar un rodeo argumentativo que se justifica en cuanto el adjetivo *separabilis* implica una posibilidad de separación, lo cual no coincide con el modo de ser separado de la materia que poseen las realidades divinas. Además, a nuestro parecer, con esta modificación el Aquinate presenta una dificultad epistemológica a la teología, como es comprendida por Boecio, que será tratada en la *disputatio*.

Las realidades divinas son inseparables, porque sólo se puede separar lo que está unido. Por consiguiente, mentalmente no se pueden separar de la materia, pues están separadas según su ser. Con los objetos matemáticos sucede, precisamente, lo contrario. Boecio demuestra esta tesis recurriendo a la substancia divina, que es el

objeto principal de la ciencia divina, y de donde recibe su nombre (*In De Trin.* expo. c. 2).²⁵

La *substantia Dei* es inseparable pues no está unida a la materia a diferencia de los entes matemáticos que son separables de la materia especulativamente aunque no en cuanto al ser. El nombre de teología se toma de Dios, que es considerado principalmente en la ciencia divina. Nótese que en el original latino no se ha hecho mención hasta aquí del *subiectum* de alguna de las ciencias y tampoco en este pasaje se menciona a Dios como *subiectum*, sino como lo principalmente (*principaliter*) considerado en esta ciencia. En la *disputatio* se estudia esta división tripartita de la ciencia especulativa y se agrega el examen de los *modi* correspondientes a cada una: *rationabiliter* (filosofía natural), *disciplinabiliter* (matemática) e *intellectualiter* (ciencia divina).

Al preguntarse sobre la conveniencia de la división boeciana de las ciencias especulativas, el Aquinate opone como argumento *sed contra* (*In De Trin.* q. 5 a. 1 s.c. 1-2) que la misma distinción se encuentra en Aristóteles en dos pasajes, uno más evidente que el otro: *Metafísica* VI, 1025 b19- 1026 a 32 y *Física* II, 998 a 29-31. Con ello se pone en cuadro la noción de teología que Boecio presenta en su opúsculo con la tradición que ha comentado la *Metafísica* de Aristóteles.

Distinguiendo entre el entendimiento especulativo o teórico y operativo o práctico a través del

²⁵ Res diuine inseparabiles, quia nichil est separabile nisi quod est coniunctum; unde res <diuine> non sunt secundum considerationem separabiles a materia, set secundum esse abstracte, res uero mathematice e contrario. Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia diuina considerat principaliter, unde et inde nominatur.

fin, pues la finalidad de toda ciencia especulativa es la verdad y la acción es fin para la ciencia práctica, Tomás comprende que la *materia scientiae* debe ser proporcionada al fin buscado por la ciencia. Al partir de la distinción entre intelecto especulativo y práctico se puede observar que nos encontramos en el interior del análisis del *modus scientiae* en cuanto modo de investigación de la realidad. En este contexto, con *materia* se designa un aspecto más amplio referido a aquello de lo que tratan las ciencias especulativas y prácticas en cuanto hábitos intelectuales.

Una vez distinguida la ciencia especulativa de la práctica se procede a distinguir entre sus diferentes modalidades según el *obiectum*, pues “las ciencias especulativas se han de dividir por las diferencias de sus objetos especulables en cuanto especulables” (*In De Trin.* q. 5 a. 1 co.)²⁶. La materia de la ciencia especulativa se corresponde con su finalidad de aprehender la verdad, por ello su objeto es el *speculabilis*. El objeto es correlativo al hábito, y por lo tanto es la cosa en cuanto puede ser captada por el acto intelectual, de allí la denominación de *speculabilia*, es decir aquello que es observable en la cosa. Ante una interpretación modernizante del *obiectum*, el Aquinate insiste en que la materia de la ciencia especulativa no depende del hacer humano como en el caso de las ciencias operativas.

Siendo el *obiectum* de la potencia especulativa, al especulable le compete ser inmaterial, pues el intelecto es inmaterial. Pero según el hábito de la ciencia a la que está proporcionado debe ser necesario. Pero lo necesario es

²⁶ Et ideo oportet scientias speculativas diuidi per differentias speculabilium in quantum speculabilia sunt.

inmóvil por lo que el especulable es inmóvil en algún sentido. De allí que Tomás concluya que:

Así pues, a lo especulable, que es objeto de la ciencia especulativa, le compete de suyo la separación de la materia y del movimiento o bien su vinculación a ambos. Por lo tanto, las ciencias especulativas se distinguen según el grado de separación de la materia y del movimiento (*In De Trin.* q. 5 a. 1 co.).²⁷

El razonamiento continúa distinguiendo entre los especulables propios de cada una de las disciplinas enunciadas por Boecio. Por un lado, la física o ciencia natural se ocupa de aquellos especulables que dependen de la materia según el ser pues no son sino en la materia, y que a su vez no pueden ser pensados sin ella, por lo que en la definición de estos se pone la materia sensible. Por otro lado, la matemática, examina los especulables que dependiendo de la materia en cuanto al ser pueden entenderse sin la materia.

Finalmente, también hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc. De todas estas cosas se ocupa la teología o ciencia divina, que recibe este

²⁷ Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientie speculatiue, per se competit separatio a materia et motu, uel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotiois a materia et motu scientie speculatiue distinguuntur.

nombre porque el principal de sus objetos es Dios
(*In De Trin.* q. 5 a. 1 co.).²⁸

Si bien en el desarrollo de la *quaestio* Tomás imprime su propia noción de *scientia* para distribuir los especulables entre la física, la matemática y la teología, hasta la mención de esta última no se había modificado sustancialmente el planteo de Boecio. Pero cuando realizó el intercambio de *separabilis* por *inseparabilis*, el Doctor Angélico anunció su postura respecto a los especulables de la ciencia divina. La diferencia entre los especulables de la física y la matemática respecto a los de la teología es que ellos no dependen de la materia. Pero esta independencia se entiende de dos modos: *siue numquam sint in materia siue in quibusdam sint in materia et in quibusdam non*.

La doble posibilidad de los especulables de la teología marca justamente la distinción entre *inseparabilis* y *separabilis*. Lo que nunca es en la materia es inseparable de ella, pues no se una con ella. Por su parte, lo separable es aquello que puede ser en la materia en ciertos casos y no ser en la materia en otros. Esta diferencia propone dos tipos distintos de especulables que se refieren a dos modos diferentes de comprender el *subiectum* de la teología. El *modus considerationis* alcanzado a partir del *modus inquisitionis* declara que la ciencia divina se ocupa tanto de Dios y las sustancias espirituales como del ente y lo que le sigue.

²⁸ Quedam uero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, siue numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, siue in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa, et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia diuina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus.

Advierte el Aquinate que esta tercera ciencia especulativa recibe su nombre de teología o ciencia divina de lo principalmente conocido en ella, es decir, Dios (*quia precipuum in ea cognitorum est Deus*); lo cual recuerda lo mencionado respecto a la sustancia divina: *de qua scientia diuina considerat principaliter, unde et inde nominatur*. Estas aseveraciones se complejizan en cuanto, a continuación se explican las razones por las que la teología o ciencia divina recibe otras denominaciones, a saber:

También se le puede llamar metafísica, es decir, transfísica porque la aprendemos después de la física, pues llegamos al conocimiento de lo no sensible a partir de lo sensible. Además recibe el nombre de filosofía primera en cuanto que las demás ciencias, tomando de ella sus principios, la siguen (*In De Trin. q. 5 a. 1 co.*).²⁹

Una posible interpretación de este pasaje central en el esclarecimiento de la naturaleza de la metafísica en la filosofía de Tomás de Aquino sostiene:

Tomás llama primero con el término teología, y no con aquellos de metafísica o filosofía primera, al estudio de los términos sustancia, cualidad, acto, ente, potencia, etc. Lo cual parece manifestar que, aunque esa ciencia teológica tenga muchas tareas, la primera y principal es ocuparse de Dios según aquello de que "Dios es lo propio de lo conocido en ella". Sin embargo, el texto añade otra denominación para la teología. A renglón seguido enuncia la misma ciencia como metafísica y

²⁹ Que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilis deuenire ; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur.

explica su sentido en relación con el conocimiento humano y no con el *subiectum* teológico al decir “[...] trans-física, porque nosotros llegamos a aprehenderla después de la física [...]”. Y finalmente menciona la teología como filosofía primera porque “todas las otras ciencias toman sus principios de ella y la siguen”. (Mendoza, 2017: 173)

Sin embargo, como se ha dicho hasta aquí, el Aquinate no ha afirmado explícitamente que Dios es el *subiectum* de la metafísica, por lo que cabe una interpretación diferente. En efecto, si se tienen en cuenta los pasajes que hemos establecido con anterioridad de este análisis sobre el comentario de Boecio podremos comprender que la consideración de una ciencia se extiende incluso hasta aquello que cae bajo tal ciencia. En la interpretación del profesor José María Felipe Mendoza, se asume que la consideración de la ciencia y el *subiectum* coinciden, lo cual contradice la posición de Tomás de buscar primero el *modus scientiae* antes de la *scientia* misma. El *modus considerationis huius scientiae* supera la consideración del *subiectum proprium*.

Además, en *In De Trin.* q. 5 a. 1 co., no se afirma que lo propio de lo conocido en la ciencia divina sea Dios. El término usado aquí es *precipuum* que no se identifica en su sentido con *proprium*. Mientras *precipuum* designa algo propio en el sentido de privilegiado, preferente, superior, particular, extraordinario, distinguido, *proprium* es lo propio en cuanto característico, especial, peculiar, duradero, estable, constante, permanente, esencial. De allí que Dios no sea con propiedad el sujeto de la metafísica, aunque pueda tener preeminencia entre el resto de lo conocido en esta ciencia.

Respecto a los otros nombres, no se puede que Tomás recibe la tradición aristotélica con sus múltiples intérpretes. Si Boecio ha tomado esta distinción de la ciencia especulativa de la *Metafísica* VI de Aristóteles o de alguno de sus comentadores, detrás de ella se encuentran las mismas dificultades que se han mencionado respecto a la unidad de la ciencia metafísica en el Estagirita. Pero el Aquinate no teme perder la unidad por la triple denominación de esta ciencia, pues su unidad está asegurada por *subiectum*. Así, la teología o ciencia divina es metafísica o transfísica en cuanto lo aprendido en ella recorre un camino desde lo sensible hasta lo separado y filosofía primera en cuanto tiene una preeminencia respecto a los demás saberes por ocuparse de los principios.

La aparente ambivalencia del *subiectum* se aclara cuando se cuestiona si la ciencia divina estudia las realidades separadas de la materia y del movimiento. Tomás parte de la consideración de la ciencia divina como verdadera ciencia para distinguir en su unidad entre el *genus subiectum* correspondiente a esta ciencia y los *principia* de este. Pero ya que se conoce las cosas en cuanto se conoce sus principios se propone distinguir dos géneros de principio: 1) “los que son en sí mismos naturalezas completas y, no obstante, son principios de otras”; 2) “los que no son en sí mismos naturalezas completas, sino sólo principios de otras naturalezas” (*In De Trin.* q. 5 a. 4 co.)³⁰.

³⁰ Quaedam enim sunt que et sunt in se ipsis quedam nature complete, et sunt nichilominus principia aliorum [...] Quaedam autem sunt principia que non sunt nature complete in se ipsis, set solum sunt principia naturarum,

Sobre la base de esta afirmación se sostiene que las ciencias estudian a ambos principios de modo diferente, pues mientras los primeros son considerados no solamente como principios de algo sino como ciertas realidades completas, pues lo son, los segundos solo son indagados en cuanto principio de cierto género de cosas. De allí que de los primeros se pueda decir que llegan a constituir ciencias separadas en las que son el *genus subiectum* de la investigación. Pero en un determinado género hay principios que son anteriores y más comunes que el resto, por lo cual, el Aquinate prosigue su razonamiento, siguiendo a Avicena.

Aquí Tomás coloca la tensión entre los entes y sus principios, pues todos los entes comparten cierta unidad común en cuanto son entes y por lo tanto debe haber principios que le sean comunes a todos. Esta comunidad de principios puede ser doble: por predicación y por causalidad. Por una parte se considera que puede haber principios comunes a todos los entes según el orden de la predicación, por analogía. Pero también se encuentra que hay principios comunes a todos los entes según la causalidad, ya que unas realidades se reducen a otras anteriores: “de este modo, según un cierto grado y orden, todos los entes se reducen a algunos principios” (*In De Trin.* q. 5 a. 4 co.)³¹.

En esta presentación las fuentes del Aquinate interactúan y son reasumidas en su propia reflexión sobre el ente y su principio³². Se concluye en un razonamiento resolutivo para considerar que la ciencia divina se ocupa

³¹ et sic quodam gradu et ordine in quedam principia omnia entia reducuntur.

³² Cf. Avicena, *Sufficiencia* I, c. 2, f. 14 va; Aristóteles, *Metafísica* XII, 1070 a 31-33, 1071 a 30-35; Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, c. 4 § 4.

de los principios que son perfectísimos, sin potencia, sin materia y sin movimiento, pues son máximamente en acto (*maxime actu*), pues “lo que es principio de ser para todos los entes, debe ser máximamente ente” (*In De Trin.* q. 5 a. 4 co.)³³, y ello conviene a las cosas divinas. Los argumentos conectan algunos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles, pero en el planteo especulativo propio de Tomás.

La expresión *maxime ens* atestiguada en otros pasajes, y que suele caracterizar a Dios³⁴, de su obra no debe interpretarse como una objetivación de Dios porque el razonamiento resolutivo sigue el camino ordenado por la analogía, y en este sentido se predica la entidad de Dios como principio de todos los entes y de todo el ente. Esta expresión parece retomarse a partir de las observaciones que hace Aristóteles respecto a lo máximamente verdadero (*Metafísica* II, 993 b 26-31). Con ello se evidencia que nos encontramos en el análisis del *modus* de esta ciencia, pues lo principalmente conocido es lo que máximamente es, el principio y causa de todos los entes.

Sin embargo, ya que las realidades divinas son naturalezas completas en sí mismas, por lo dicho les corresponde un *duplex modus* de ser tratadas. Pues, aunque *per se*, ellas son lo máximamente cognoscibles, el intelecto del hombre se encuentra como los ojos de la lechuga ante el sol³⁵, por lo cual solo podemos llegar a conocerlos a través de los efectos. Al respecto se puede sostener que es el camino transitado hasta aquí por

³³ Id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens.

³⁴ *In Sent.*, IV dist. 49 q. 2 a. 1 ad 13; SCG I c. 13, c. 80, II, c. 15; *S Th.* I, q. 2 a. 3 co., q. 11 a. 4 co., q. 44 a. 1 co.; *De verit.* q. 1 a. 1 ad 5, q. 3 a. 2 arg. 4; *De subst. separat.* c. 3, c. 9; *In Physic.* VIII, lect. 2; *In De causis*, lect. 3.

³⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* II, 993 b 9-11.

Tomás, y el cual es tomado como el *modus* que han recorrido los filósofos. Incluso la autoridad de la Sagrada Escritura se pone como prueba de ello: “el intelecto conoce lo invisible de Dios a través de sus efectos” (*Rm* 1, 20).

Por esta razón, tales realidades divinas son tratadas por los filósofos sólo en cuanto son principios de todas las cosas. Y así, son estudiados en la ciencia que considera lo que es común a todos los entes y que tiene por objeto al ente en cuanto ente; esta disciplina es denominada entre los filósofos ciencia divina (*In De Trin.* q. 5 a. 4 co.).³⁶

Aquí emerge con evidencia la distinción que hemos realizado respecto al *modus considerationis huius scientiae* y su *subiectum proprium*. La explicitación ha sobrevenido a partir del estudio del *modus inquisitionis*, lo cual nos muestra la integración de ambos aspectos del *modus scientiae*. El sujeto de la ciencia divina es el ente en cuanto ente sin que la denominación no se pueda tomar de Dios. Por su parte, la consideración de Dios cae bajo la órbita de esta ciencia en cuanto se considera lo común y sus principios. Así desde la *ratio entis*, es decir el *ens commune*, se puede ascender hasta la *causa communis* que es Dios.

Pero el otro *modus* de conocer las realidades divinas es a partir de la manifestación de sí mismas. Aquí la ciencia toma lo divino en cuanto sustancia que subsiste en sí misma y no como principio de las cosas. Se trata de la revelación cristiana como se advierte en según la Sagrada

³⁶ unde et huiusmodi res diuine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens. Et hec scientia apud eos scientia diuina dicitur.

Escritura en 1 Cor 2, 10- 12. La revelación de Dios a los hombres permite un acceso a las realidades divinas consideradas en sí mismas, a diferencia del tratamiento que han llevado a cabo los filósofos. De esto se desprende que:

Así pues, hay dos clases de teología o ciencia divina: en una se consideran las realidades divinas no como su objeto propio, sino en cuanto principios del objeto; esta parte es desarrollada por los filósofos, y recibe también el nombre de metafísica. En la otra se consideran las realidades divinas en sí mismas, como objeto de la ciencia; esta parte es la teología propiamente dicha, que se contiene en la Sagrada Escritura (*In De Trin.* q. 5 a. 4 co.).³⁷

El *duplex modus inquisitionis* permite comprender un *duplex modus considerationis*, pues el *subiectum* en cada tipo de teología o ciencia divina difieren. Tomás responde a la cuestión sosteniendo que ambas ciencias versan sobre realidades separadas e inmóviles pero de modo diverso. Aquí se recupera lo dicho en *In De Trin.* q. 5 a. 1 co. para distinguir entre la teología-metafísica de los filósofos y la teología contenida en la Sagrada Escritura. Aquello que está separado de la materia en cuanto al ser estarlo de dos modos según le corresponda propiamente a la razón de la cosa no estar compuesta con la materia. Por un lado, la teología revelada que tiene por *subiectum* a Dios trata de aquello separado esencialmente de la materia. Por otro, la metafísica que considera como su sujeto al ente en cuanto

³⁷ Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur.

ente se ocupa de lo que no depende en su ser de la materia pero pueden darse en ella, a saber, el ente y lo que le sigue.

Para referirse a ésta última disciplina, el Aquinate utiliza el nombre teología filosófica (*theologia philosophica*) y declara cierta complementariedad entre ambos campos del saber, pues la metafísica se ocupa del ente y alcanza en su estudio a Dios y la teología revelada tiene por *subiectum* a Dios aunque también considere cuando lo requiera las realidades que son en la materia. La calificación de la metafísica como teología filosófica da cuenta del objetivo de nuestra investigación pues la metafísica se observa como culmen de la filosofía hasta el punto de tratar *in obliquo* aquello que le corresponde a la *scientia theologica*.

Al respecto se puede afirmar que no caben dudas sobre el carácter teológico del opúsculo de Boecio, pues es evidente en cuanto a su tema, método y fin, como el mismo Tomás aclara en el prólogo de su comentario. Precisamente allí el Aquinate había adelantado de manera sucinta esta integralidad de la filosofía y la teología con el fin de explicitar el estatuto epistémico de cada sector del saber humano a partir del *modus* de proceder en cada ciencia. En cuanto al orden de proceder nótese la ubicación de la metafísica respecto a la teología:

Así como el principio del conocimiento natural es la percepción sensible de las criaturas, del mismo modo el principio del conocimiento sobrenatural es la recepción de la primera verdad infundida por medio de la fe. Y por esta razón, se procede de distinto modo en uno y otro caso (natural y sobrenatural). Los filósofos, que siguen el orden del conocimiento natural, ordenan las ciencias de las criaturas a la ciencia divina; es decir: la física a

la metafísica. Entre los teólogos se procede al revés: la consideración del Creador antecede a la de las criaturas (*In De Trin.* pr.).³⁸

Pero la integración de los saberes no implica una identificación pues hay autonomía entre ellos ya que la unidad de la ciencia se delimita a partir de su *subiectum*. El *modus* de investigar de la ciencia se corresponde con el contenido que trata, de allí que no se pueda distinguir entre filosofía y teología por el modo de conocer, sino primeramente por el *subiectum* investigado. Si bien, la metafísica considera a Dios, el modo de su consideración es distinto pues lo toma como principio y causa del ente. Por eso una inadecuada interpretación de la noción de metafísica de Tomás de Aquino conlleva la ruptura de la autonomía de los saberes teológicos y filosóficos, y en consecuencia el oscurecimiento de la metafísica tomasiana. Así, por ejemplo:

Se corrobora que el *subiectum* de la teología es único y el mismo, y que la distinción entre metafísica y teología revelada no altera el *subiectum*, haciendo de tales nombres ciencias diversas (Mendoza, 2017: 183).³⁹

³⁸ Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creature notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper date principium est prime ueritatis notitia per fidem infusa; et hinc est quod diuerso ordine hinc inde proceditur: philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, preordinant scientiam de creaturis scientie diuine, scilicet naturalem metaphisice, set apud theologos proceditur e conuerso, ut creatoris consideratio considerationem preueniat creature.

³⁹ El excelente trabajo de investigación del profesor Mendoza tiene la riqueza de recuperar en los estudios de la epistemología del Aquinate la emergencia del *subiectum scientiae*. Lamentablemente interpreta de manera inadecuada el *In De Trin.*, pues no precisa la distinción hermenéutica entre la *expositio* y la *disputatio*, como Aertsen, ni tiene presente la tradición de comentario de los libros metafísicos de Aristóteles para interpretar el esquema de la ciencia especulativa que presenta Boecio.

Pero la metafísica no es teología sobre la revelación porque la filosofía no se subsume en la teología hasta desintegrarse. La verdad se aprecia por las ciencias especulativas de modos diversos según corresponde al *subiectum proprium* de cada una. Si la metafísica puede alcanzar el conocimiento de las realidades divinas, eso implica que la filosofía puede demostrar los *preambula fidei*, aquello necesario para una mejor aceptación y comprensión de los datos aportados por la fe. Pero con respecto a lo que es propio de la fe, es decir los *articuli fidei*, la filosofía tiene un valor restringido, pues no le compete ocuparse de lo revelado. No obstante, no puede haber contradicción entre los resultados obtenidos por la filosofía y la teología, ya que ambas tienen como fin alcanzar la verdad aunque sean autónomas⁴⁰.

La metafísica como transfísica y la *via resolutionis*: del efecto a la causa

Con esto, se ve cómo el Aquinate reasume las dificultades proyectadas en la metafísica aristotélica en el contexto de una reflexión sobre el hacer teológico. Pero siguiendo al Estagirita y profundizando la comprensión de sus principios, va más allá de la letra del Filósofo⁴¹. En un pasaje paralelo a *In De Trin.* q. 5 a. 4 co., pero de algunos años posteriores Tomás rechaza nuevamente el postulado de que solamente las sustancias separadas sean el *subiectum* de la metafísica, empleando el mismo razonamiento:

Pero se debe advertir que aunque estas cosas que son separadas según el ser y la razón pertenezcan a la consideración de la filosofía primera, no solo

⁴⁰ Cf. Fabro et al, 1980: 106-107.

⁴¹ Cf. Elders, 1989: 11-25.

ellas; el filósofo también indaga las cosas sensibles en cuanto son entes. A no ser que por casualidad digamos, como afirma Avicena, que esta ciencia indaga de esta manera las cosas comunes, de las que se dice que son separadas según el ser, no porque siempre sean sin la materia, sino porque no tienen por necesidad su ser en la materia, como los entes matemáticos (*In Met VI. lect. 6*).⁴²

Así, se observa que el Aquinate ha permanecido, a través de los años, fiel a su noción de metafísica, y que ella puede leerse en el mismo sentido en los comentarios a los libros de Aristóteles. Sin embargo, si bien la consideración de la metafísica según el propio Tomás trate a Dios, de ello no se sigue que la metafísica se convierta en una transfísica, como quiere leer Heidegger a toda la filosofía medieval. El filósofo de Friburgo considera que a partir de la interpretación de Aristóteles que realiza la Edad Media se puede observar dos direcciones en la metafísica: el ente en cuanto ente y Dios. Esto acarrea como consecuencia una distinción entre metafísica *generalis* y metafísica *specialis*, ya que “el objeto de la Filosofía primera (metafísica) es ahora un ente determinado, aunque trans-sensible” (Heidegger, 2007: 76).

Criticando el denominado concepto tradicional de metafísica, Heidegger advierte tres momentos que se suceden en la historia de la filosofía primera y que son inconvenientes internos que posee esta noción: 1) la

⁴² Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, in quantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica.

metafísica está enajenada, 2) su concepto es confuso en sí mismo, y 3) se despreocupa del auténtico problema sobre aquello que ha designar. Desde su perspectiva este triple problema interno se encuentra también en la noción de metafísica de Tomás de Aquino. Para justificar su posición realiza una exégesis del Proemio del comentario del Aquinate a los libros metafísicos de Aristóteles. Pero no tiene en cuenta la noción de *modus scientiae* que manifiesta cómo Tomás se ocupó de establecer tanto el sujeto propio de la metafísica, como su extensión y manera de proceder. Así, la interpretación heideggeriana intenta romper la unidad alcanzada en la noción de metafísica del Doctor Angélico, sin conseguirlo⁴³.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, es una obra que Tomás de Aquino probablemente escribió durante su tercera estancia en París o en su retiro en Nápoles (1270-1272)⁴⁴. Ella reviste una especial importancia porque se encuentra acabada por el mismo Tomás, a diferencia de otros de sus comentarios sobre las obras de Aristóteles, y presenta el pensamiento maduro del autor en vínculo con la filosofía del Estagirita, lo cual permite trazar relaciones y divergencias entre las posiciones de Tomás y Aristóteles.

Sin embargo el texto crítico elaborado por la Comisión Leonina todavía no se ha publicado. Las causas de esta situación pueden deberse a las dificultades en el establecimiento del texto de Aristóteles que utilizó el Aquinate, su datación, su amplitud, el orden de su

⁴³ Para la exégesis que realiza Martin Heidegger sobre el texto de Tomás cf. Heidegger, 2007: 73-78. Para una respuesta a la noción heideggeriana de onto-teo-logía en relación con la filosofía medieval y propiamente con Tomás de Aquino cf. Fillipi, 2018: *passim*.

⁴⁴ Cf. Torrell, 2002: 243-265

elaboración y las posibles correcciones que el autor llevó a cabo⁴⁵.

Con el propósito de analizar *prooemium* de este comentario, en una clave diferente a la heideggeriana, que permita evidenciar conclusivamente la noción de metafísica del Aquinate conviene hacer una nueva consideración hermenéutica por la estructura de su *Expositio*. El comentario medieval dividía en partes el texto para explicarlo minuciosamente. Siguiendo esa explicación surgían interrogantes sobre el sentido en el que el autor había realizado ciertas afirmaciones. El comentarista tenía la tarea de responder ante dichas preguntas, para lo cual, a veces, oponía otras opiniones sobre el asunto en cuestión (*disputatio*). Este método de interpretación de los textos, originó dos tipos de comentarios. Por un lado, la *sententia* proponía una explicación sumaria del texto. Por otra parte, la *expositio* ofrecía una lectura detallada con una exégesis⁴⁶.

Ya que en ambos casos no se busca una reconstrucción histórica del texto comentado sino una interpretación racional de la doctrina expuesta en él, el valor del comentario medieval yace en la discusión de ideas y problemas a través de un diálogo fecundo con la tradición, en este caso respecto a la metafísica aristotélica. Pero para ello, se requería como primer momento del comentario seguir la letra del autor. Tomás se propone comentar e interpretar la letra de Aristóteles, y por ello, el proemio es la presentación de algunas conclusiones a las cuales ha arribado, para nosotros claves de lectura de su

⁴⁵ Por ello se emplea en esta investigación el texto editado por Cathala, O.P. y refrendado por Raymundi M. Spiazzi, O.P., en la edición Marietti de 1971, hasta el momento la mejor edición con la que se cuenta.

⁴⁶ Cf. Magnavacca, 2014: 130-131.

comentario y fuentes para leer en el Tomás maduro su posición respecto a la metafísica. El proemio no analiza un pasaje de los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, sino las conclusiones a las que su intérprete, el Aquinate, ha llegado tras su lectura.

En el inicio de cada uno de sus comentarios al Estagirita, Tomás realiza una presentación sobre la materia tratada en el texto aristotélico, lo que permite observar cuál es la naturaleza de tal saber según su propia interpretación. Con el propósito de explicar la ciencia de la cual se ocupa Aristóteles en sus libros metafísicos, el mismo Aquinate afirma que al finalizar el proemio ha quedado desarrollado: 1) el *subiectum* de esta ciencia; 2) cómo se relaciona *ad alias scientias*; y 3) los *nomines* con los que se la designa⁴⁷.

La argumentación comienza articulándose sobre dos afirmaciones tomadas no literalmente de los libros políticos de Aristóteles: “Como enseña el Filósofo en su *Política*, cuando muchos se ordenan a uno, es necesario que uno de ellos sea quien regule o dirija, y los otros regulados o dirigidos” (*In Met. pr.*)⁴⁸. Para establecer la naturaleza de esta *scientia* se propone la indagación del *ordo* para reconocer en él quién regenta y quién es regido. En efecto, la búsqueda del orden se propone ante la diversidad presente en el interior del saber humano.

⁴⁷ Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur (*In Met. pr.*)

⁴⁸ Sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Aristóteles dice: “en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado” (*Política I 1254 a 3-4*). Cf. *In Pol. I lect. III, 32*

Pero para Tomás, antes de distinguir entre uno u otro saber debe aclararse que todas las ciencias y las artes se ordenan a un fin: *ad hominis perfectionem*, la cual es su *beatitudo*⁴⁹. La *beatitudo*, como fin de todos los saberes humanos fundamenta la unidad de los mismos, a partir de la cual es posible el descubrimiento de un orden entre las ciencias y las artes. Sin embargo, se debe precisar el sentido en el cuales expresa el Aquinate este orden respecto a la *beatitudo*.

Anteriormente, en su cita de la *Política*, se refirió a un *ordo ad unum*, mientras que al tratar de la perfección del hombre sostuvo un *ordo in unum*. La sutileza nos presenta la razón de la introducción de la *beatitudo* como fin de todas las artes y ciencias. Lo que Tomás busca es exponer la naturaleza de la ciencia tratada en los libros metafísicos de Aristóteles, y para ello se referirá a un *ordo ad unum*, en el cual la ciencia de la Metafísica se ubicará en una cierta posición respecto a los demás saberes. Pero entre ellos existe un límite que se expresa en la partícula *ad*. Este límite plantea la autonomía entre el regente y los regidos.

Pero en el orden hacia la *beatitudo* humana, se utiliza la partícula *in*. El *ordo in unum*, es un orden interno a todas las artes y ciencias, y por lo tanto se encuentra intrínsecamente en cada una de ellas la búsqueda de la perfección del hombre como causa final. De allí que para Tomás, todo saber humano se ordena a la perfección del

⁴⁹ Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo (*In Met.* pr.). Ya se ha mencionado un pasaje similar en *In Sent.* I q. 1 a. 1 co.

hombre y en ella se fundamenta toda la unidad de las ciencias y las artes como medios para alcanzar la *beatitudo*.

Esta distinción permite comprender el desplazamiento desde el *ordo in unum* de la *beatitudo* hacia el *ordo ad unum* del saber regente. Supuesto el fin de todas las artes y de todas las ciencias, el Aquinate considera que la unidad del saber humano se presenta en una multiplicidad ordenada en la cual debe haber una que sea rectora (*rectrix*) de las demás. De este modo la ciencia que se intenta presentar se ordena a la felicidad del hombre como las demás, pero las regula y dirige como *rectrix*. El Aquinate agrega que por tratarse de la ciencia rectora entre las demás, reclama (*vindico*) el nombre de *sapientia*⁵⁰.

El nombre de sabiduría como ciencia rectora se justifica con la afirmación: “pues es de sabio ordenar a otros”⁵¹, sentencia que se repite en *In Ethic.* I, lect. 1. El postulado está tomado de Aristóteles en *Metafísica* I, 982 a 16-19 en donde tratando del orden de las ciencias se dice que: “Y que la más dominante es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio”.

A partir de estas afirmaciones, la exposición de Tomás gira hacia la naturaleza de esta ciencia que se determina por la especificidad de su tema. Sin embargo, el modo de acceder al *subiectum scientiae* parte del examen de su carácter regulador. Haciendo nuevamente mención a la *Política*, el Aquinate presenta un símil para justificar

⁵⁰ Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat (*In Met.* pr.).

⁵¹ Nam sapientis est alios ordinare (*In Met.* pr.).

el oficio de regente que debe poseer el sabio entre los hombres. Se distingue entre los hombres vigorosos en inteligencia que les corresponde ser señores y rectores, y quienes siendo robustos de cuerpo pero deficientes en inteligencia son siervos⁵², para afirmar que: “así también la ciencia que es máximamente intelectual debe ser por naturaleza reguladora de las otras” (*In Met. pr.*)⁵³.

Puesto que la ciencia directriz que recibe el nombre de sabiduría es máximamente intelectual, su sujeto será lo máximamente inteligible. Según Tomás, esto se puede comprender de tres modos:

- 1) *Ex ordine intelligendi*: máximamente inteligible es aquello por lo cual el intelecto adquiere certeza, y como la certeza de las ciencias es adquirida por la intelección de las causas, entonces las causas primeras son lo máximamente inteligible.
- 2) *Ex comparatione intellectus ad sensum*: mientras el sentido conoce el particular, el intelecto comprende lo universal, entonces los principios máximamente universales son los máximamente inteligibles, ya que el intelecto se ordena a lo inteligible.
- 3) *Ex ipsa cognitione intellectus*: puesto que lo intelectual y lo inteligible son proporcionados, y es máximamente intelectual aquello que se encuentra separado de la materia, entonces lo

⁵² Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi (*In Met. pr.*). Cf. *Política* I 1254 b 8-10; *In Pol.* I lect. III, 38

⁵³ Ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est (*In Met. pr.*).

que está máximamente separado de la materia es máximamente inteligible.

La triple consideración de lo máximamente inteligible es asumida en la explicación de una única ciencia rectora de las otras⁵⁴, que reclama para sí el nombre de Sabiduría. A cada uno de estos modos se corresponde como máximamente inteligible: 1) las causas primeras porque son entre las causas, de las cuales las ciencias toman su certeza, anteriores a las demás; 2) el ente y aquello que sigue al ente (como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto) porque sin ellos no se tendría un conocimiento completo de lo propio de algunos géneros y especies; 3) Dios y las inteligencias, por estar separadas máximamente de la materia, no solamente como las formas naturales abstraídas de la materia individual o solo separadas por la razón como las formas que estudia la matemática, sino según el *esse*.

Sin embargo, esta triple consideración es sintetizada en el sujeto de tal ciencia: *ens commune*⁵⁵. En efecto, para Tomás la triple consideración puede sintetizarse en una fórmula: "*substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi*". Aquellas substancias que se encuentran separadas de la materia según el *esse*, son las causas universales o comunes y primeras de lo que es, es decir, el ente. Por lo tanto, puesto que una ciencia tiene por *subiectum* un género de la realidad y las causas

⁵⁴ Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. (*In Met. pr.*).

⁵⁵ Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. (*In Met. pr.*).

del mismo género, el *subiectum* de la *sapientia* es el *ens* y su consideración llega hasta las *causae essendi*.

Por eso el Aquinate declara que el *ens commune* es el *genus*, cuyas causas y propiedades busca esta ciencia. Aquí no debe comprenderse por *genus* una predicación unívoca del ente, sino como *subiectum genus* a partir del cual se establece la unidad de la ciencia. A su vez, no se debe interpretar que las causas de algún género buscado (*quaesiti*) se identifican con el *subiectum*, pues su conocimiento es el fin que persigue (*pertingere*) esta ciencia⁵⁶. En efecto, para Tomás, esta *scientia* se ocupa de aquello que está separado de la materia, pero comprendiendo por ello lo que no depende de la materia en su *esse*. Así, no solamente se ocupa de lo que no puede en ningún caso ser en la materia, sino de lo que puede ser sin la materia, es decir el ente⁵⁷.

En el mismo proemio, al considerar al ente y aquello que le sigue (*consequuntur*), el Aquinate sostuvo que ellos no deben quedar indeterminados pues se requieren para un conocimiento completo de los géneros y especies, ni deben ser tratados por alguna ciencia particular. Como cada ciencia particular los requiere su tratamiento corresponde a una ciencia común,

⁵⁶ El mismo verbo apareció en SCG I c. 3.

⁵⁷ Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent (*In Met. pr.*).

máximamente intelectual y reguladora de las demás⁵⁸. Por lo tanto al *ens commune* le corresponde *in una communi scientia tractentur*.

Lo singular del planteo es que Tomás conduce el resto de los aspectos hacia el *ens commune*, pues las causas primeras son asimiladas como *causas essendi*, y no de un género particular de ente, sino del *ens commune*. Así también, como el *subiectum* de esta ciencia es aquello que está separado de la materia, el *ens commune* puede ser sin la materia porque no depende de ella en su ser, pues el *ens commune* no puede considerarse como un género, y por ello es principio para el completo conocimiento de cualquiera de los géneros de ente, de los cuales se ocupan otras ciencias. De este modo los tres aspectos señalados son recuperados en un mismo *subiectum scientiae* cuyo nombre hasta aquí es sabiduría.

Pero la tensión planteada a partir de la triple consideración de lo máximamente inteligible es recuperada cuando se mencionan los tres *nomines* con los que se conoce la sabiduría a partir de los tres aspectos del objeto de esta ciencia, pasaje que recuerda al desarrollo del tema en *In De Trin.*:

Pues se dice ciencia divina o teología, en cuanto considera las sustancias predichas. Metafísica, en cuanto considera el ente y aquellos que siguen al

⁵⁸ Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix (*In Met. pr.*).

mismo. Pues estas cosas transfísicas se encuentran en vía de resolución, como las más comunes después de las menos comunes. Se dice también filosofía primera, en cuanto considera las causas primeras de las cosas (*In Met. pr.*).⁵⁹

Cada nombre deriva del aspecto que se ha considerado anteriormente. Pero entre ellos, se observa que el de metafísica recibe un tratamiento más detenido. En principio se debe fijar la atención en que este nombre se corresponde mejor con la argumentación que viene desarrollando en el proemio respecto al *subiectum* de esta ciencia.

En efecto, se considera que el nombre de metafísica está vinculado con el *ens et ea quae consequuntur ipsum*. Este verbo, traducido por “seguir” es producto de la unión del deponente *sequor* y la conjunción *cum*; de allí que posea el sentido de una cierta continuidad, sucesión o consecuencia. Es decir que aquellas cosas que siguen al ente caen también bajo la consideración de la metafísica. Con ello no se indica que se trate de otro *subiectum*, sino del mismo *ens* considerado en sus otros aspectos, consideración que se presenta como una consecuencia a partir de la explicitación del *ens*: es el alcance del *modus considerationis huius scientiae*.

⁵⁹ Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat.

La consideración del nombre de *ciencia divina* también había sido objeto de la argumentación del Aquinate en su *Exposición del De Trinitate de Boecio*, c. II q. 5 a. 4.

Quizá la razón de este detenimiento en el tratamiento del nombre de metafísica se debe a que Tomás busca aclarar porqué la tradición ha denominado así estos libros del Estagirita. En efecto, el término no fue acuñado por Aristóteles, y por lo tanto no aparece en el texto que se está comentando. Pero, por otro lado, tanto teología (Libro VI) como filosofía primera (Libro I) son nociones que aparecen en los llamados libros metafísicos del Filósofo. Si en *In De Trin.* el examen se detuvo en la denominación de teología o ciencia divina, ello se debía a que se partía de la misma letra de Boecio. De igual manera, aquí se trata de explicitar en primera medida qué se comprende por metafísica.

En esta perspectiva se puede observar nuevamente la relación metafísica-transfísica pues Tomás vincula el nombre de metafísica con el estudio de las cosas transfísicas. El *μετά* de origen griego que significa “además, en seguida, a continuación”, es traducido por *trans*, preposición latina que significa “más allá de, al otro lado de, del lado de allá de, por encima de”, pero bajo una significación que se presenta como paso de lo menos común hacia lo más común, que es el *ens*. Así, Tomás se hace cargo de una tradición de comentadores que han convertido el contenido de la filosofía primera en una transfísica a partir del cruce de la teología aristotélica con el neoplatonismo.

Pero ello, no implica una ruptura en el interior de la unidad de la ciencia metafísica, pues el modo de comprender las realidades más allá del mundo físico no niega a la sustancia sensible pues ella está contenida analógicamente junto a toda la realidad participada bajo la noción intensiva de ente. Por eso, en este pasaje, lo menos común y lo más común se consideran *per se* y no

quoad nos. Lo más común *per se* será el *ens commune*, y lo menos común serán los géneros y especies que investigan las ciencias que no son regentes como la *sapientia*, ahora denominada *metaphysica*. Pero este orden que se establece por la intensidad de la noción de *ens commune* y que fundamenta el orden de las *scientiae*, se obtiene en un pasaje de lo físico hacia lo transfísico, que es realizado *in via resolutionis*.

Así se comprende que aquello se encuentra más allá de lo físico y es primero *per se*, es lo que se alcanza después de recorrer la vía de lo primero *quoad nos*. De este modo lo primero *quoad nos* es lo último *per se* (lo menos común), y lo primero *per se* (lo más común) es lo último *quoad nos*. El *modus inquisitionis proprius huius scientiae* es esta *resolutio*. La *reductio* o *resolutio* es “la coronación de la metafísica en cuanto nos lleva a conocer la Causa primera. Pero también nos hace ver los conceptos más universales como uno, verdadero, bueno en las cosas concretas” (Elders, 1992: 48). Un tratamiento más extenso aparece en *In De Trin.* q. 6 a. 1.

Boecio había establecido un *modus* propio a cada una de las ciencias especulativas que había mencionado en *De Sancta Trinitate* c. 2; por tanto a la teología le corresponde un *modus intellectualiter*. El Aquinate se pregunta por los tres *modus* presentados en el texto: *rationabiliter*, *disciplinabiliter* e *intellectualiter*. La estructura de la *quaestio* es compleja en cuanto Tomás analiza en partes cada uno de estos *modus*. Conviene analizar primero el modo propio de la filosofía natural para poder comprender el paso de la física a la metafísica.

Se entiende que un proceso es racional en cuanto sigue a una potencia racional. Así, el proceso racional

coincide con el modo natural de conocimiento que posee el alma racional el cual se caracteriza por la tensión entre lo sensible e inteligible respecto a *quoad nos* y *per se*. La dependencia del cuerpo en la operación cognoscitiva del alma muestra que el conocimiento racional inicia en lo sensible que es lo menos cognoscible en sí mismo, pero lo más asequible para nosotros hasta llegar a lo inteligible. Además, de ello se sigue que es propio de la razón pasar de una cosa a otra. Esta forma discursiva de la *ratio* se aplica tanto *secundum rationem* como *secundum rem*. Por eso es adecuada a las ciencias naturales, en las que se demuestran los efectos también a partir de causas extrínsecas, en contrapartida de la matemática que demuestra únicamente a partir de la causa formal: “como consecuencia, estas ciencias son las que más se conforman al intelecto humano” (*In De Trin.* q. 6 a. 1 co.)⁶⁰.

El Aquinate compara el proceder racional de la filosofía natural con el proceder intelectual propio de la ciencia divina: mientras las ciencias naturales se conforman a la *ratio* humana, en la ciencia divina “se sigue el método del intelecto” (*In De Trin.* q. 6 a. 1 co.)⁶¹. De la comparación se deriva que la razón difiere del intelecto como la multitud respecto a la unidad, pues es propio de la razón obtener un conocimiento simple a partir de lo disperso. Pero sobre la base de un pasaje de la obra del Pseudo Dionisio (*Los nombres divinos* c. 7 §2), se concluye que “todo razonamiento humano termina,

⁶⁰ et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis.

⁶¹ in ipsa maxime obseruatur modus intellectus.

principalmente, en una consideración intelectual” (*In De Trin.* q. 6 a. 1 co.)⁶².

Así pues, es evidente que, en el proceso resolutorio, la consideración racional tiene el mismo término que la intelectual, en cuanto que la razón reúne muchas cosas en una verdad simple. Y a su vez, en el proceso de composición e investigación, la consideración intelectual es principio de la racional, en cuanto el intelecto abarca una multitud en unidad (*In De Trin.* q. 6 a. 1 co.)⁶³

En efecto, el proceso racional inicia con un acto intelectual, a partir del cual se construye la ciencia. Este camino es la *via compositionis vel inventionis*, que procede desde lo simple hacia lo compuesto, de la causa hacia los efectos, por medio de la síntesis en la cual se comprende lo múltiple en lo uno. Pero también el proceso racional tiene como término un acto intelectual, pues se dirige hacia el conocimiento de una verdad simple, lo cual se logra por *via resolutionis*. Por la *resolutio* la razón se mueve de lo compuesto hacia lo simple, del todo hacia sus partes, de lo menos universal hacia lo más universal, de los efectos hacia las causas.

Para el Aquinate “en cualquier ciencia el proceso racional de resolución termina en alguna consideración metafísica” (*In De Trin.* q. 6 a. 1 co.)⁶⁴. La razón de ello es

⁶² Ilia ergo consideratio que est terminus totius humane ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio

⁶³ Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem ueritatem; et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis uel inuentionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit.

⁶⁴ Tota autem consideratio rationis resoluentis in omnibus scientiis ad considerationem diuine scientie terminatur.

que la *via resolutionis* procede de los efectos hacia las causas, y puesto que toda *scientiae* debe conocer las causas de su *subiectum*, se procede resolutivamente hacia ellas. Pero entre las mismas causas se haya un orden, en cuanto unas son anteriores a las demás y ello implica que la investigación de un determinado género de sustancias se resuelva en aquello que es más común. Así el proceso racional de cualquier ciencia se abre a la consideración de la *scientia divina* en cuanto ella llega a considerar los primeros principios y las causas más altas, y por ello se ordena primera respecto a todas las ciencias.

Para Tomás, la *via resolutionis* se realiza *secundum rem* y *secundum rationem*. Así, por el segundo modo se puede conocer las causas intrínsecas, es decir aquello que le corresponde como principio de su composición. Así, por la *via resolutionis secundum rationem* el metafísico arriba hacia la consideración del ente en cuanto ente y lo que le pertenece en cuanto tal, “pues es propio del metafísico examinar a cualquier ente en cuanto es ente” (*In Met.* VI, lect. 1)⁶⁵, porque “el ente no importa habitud a otra causa que la formal o inherente o ejemplar” (S Th I q. 5 a 2 ad. 2)⁶⁶.

Pero mediante la *via resolutionis secundum rem* se parte de los efectos hacia sus causas extrínsecas. Así la metafísica alcanza a partir de su *subiectum*, es decir, el ente en cuanto ente, el conocimiento de la causa de todo ente en cuanto ente, lo cual se identifica con lo separable según su ser de cualquier tipo de potencialidad, esto es Dios. De este modo se explica que por medio de la *resolutio*, la

⁶⁵ De quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

⁶⁶ Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris.

metafísica se ocupe tanto de la consideración del ente como de Dios. A su vez, se comprende su orden como filosofía primera y su carácter de rectora en la medida en que es la más intelectual y por ello capaz de proporcionar los principios más elevados para las demás ciencias.

Es por la *vía resolutionis* que se produce el paso de la física a la metafísica como transfísica, pero ello no como contemplación de Dios como *subiectum*, sino primeramente del *ens simpliciter, ens commune*. La metafísica se aprende luego de la física y las demás ciencias porque la consideración intelectual es término de cualquier consideración racional. En el examen *secundum rationem* de lo que le sigue al ente de suyo se abre la consideración *secundum rem* que conduce a la razón a considerar la Causa Primera de todo lo que es en cuanto que es. En esto consiste la labor del metafísico en cuanto asciende hacia la explicación de la causalidad de todo lo real.

Del examen del proemio de *In Met.* se deriva que a los nombres de *theologia vel scientia divina, philosophia prima* y *metaphysica*, utilizados para designar esta *scientia* se debe agregar el de *sapientia* en cuanto que ordena y dirige a las demás. Además la exposición de su *subiectum* permite observar cómo resuelve Tomás la unidad de la ciencia metafísica en diálogo con Aristóteles y la tradición posterior que lo ha seguido y comentado. A partir del tratamiento del *ens commune* o *ens simpliciter*, es decir, del *ens inquantum ens*, la metafísica se dirige hacia los principios y las causas del ente en cuanto ente⁶⁷ mediante

⁶⁷ Primo ostendit quomodo haec scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum; dicens, quod ex quo ens est subiectum in huiusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quaelibet scientia debet inquirere principia et causas, sui subiecti, quae sunt eius inquantum huiusmodi, oportet quod in ista scientia

la *resolutio* como *modus proprius inquisitionis scientiae metaphysicae*, momento fundamental en la noción de metafísica de Tomás. Ya que se plantea un *ordo* entre los saberes en una doble consideración, *quoad nos* o *per se*, que se deriva de la especificidad de sus *subiecta*, la *resolutio* se comprende como clave de acceso a la noción de *ens* en la que se funda el orden de la realidad y hacia el cual se dirige el *ordo scientiae*. Por esto, la afirmación de Tomás sobre la búsqueda de la *beatitudo* como perfección del hombre que se encuentra íntimamente en el interior de todos los saberes, como su causa final, motiva el desandar de la indagación metafísica.

La filosofía como metafísica: del *ens* al *Esse* por la vía de la causalidad

De todo lo dicho se puede concluir que en la metafísica de Tomás de Aquino partiendo de “aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y hacia lo cual se resuelven todas sus concepciones” (*De verit.* q. 1, a. 1 co.)⁶⁸, es decir, el *ens*, se alcanza la necesidad del *Esse*. La noción de ente intensivo, la composición interna del ente finito, el estudio de los trascendentales como aquello que sigue de suyo al ente, la indagación de la realidad a partir de la causalidad en relación con la doctrina de la participación y de la analogía, entre otros, son los caminos que se despliegan en la consideración de la metafísica de Tomás. A su vez, la filosofía práctica bebe como de una fuente los

inquirantur principia et causae entium, in quantum sunt entia (*In Met.* VI, lect. 1.)

⁶⁸ Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit est ens

resultados alcanzados por la más eminente de las ciencias especulativas naturales.

Pero en la teología filosófica el estudio de Dios no representa un descenso a un género particular de ente. Dios no es subsumido como un modo particular del ente, pues él es *Causa Primera essendi*. Por la línea de la causalidad el ente se resuelve en su fundamento externo y se llega a descubrir a Dios como *Ipsum Esse per se subsistens*. La metafísica es ciencia común y sabiduría humana que llega a considerar la causa de todo lo real a través de la resolución. Pero ello no la convierte en teología sobre la revelación, pues su *subiectum* adecuado es el *ens*. Tampoco se encuentra bicéfala pues se puede distinguir entre su *subiectum* y su *modus considerationis*. La metafísica es filosofía aunque alcance a tocar lo divino por *via resolutionis*.

Por eso se puede afirmar con seguridad que “la metafísica está entre los dos mundos como un puente a través del cual pasa la sabiduría humana y de alguna manera también la Revelación misma” (Fabro, 1948: 12). En el límite entre la filosofía y la teología se ha confundido en muchas oportunidades el lugar de la metafísica. Pero al descubrir su unidad interna se recupera la integración entre filosofía y teología en la obra del Aquinate, sin descuidar la autonomía de ambos campos del saber. En esta complementariedad la metafísica aporta *ordo* a las disciplinas filosóficas en cuanto todas se ordenan a la *beatitudo hominis*.

Por la indagación del *modus* de la metafísica es posible la dilucidación de lo que le corresponde como tal a la filosofía según el pensamiento de Tomás. La metafísica como vértice es filosofía primera y hacia ella

tienden los demás saberes porque todos investigan alguna región particular del *ens*. En atención a aquello común a todas, desde el *ens inquantum est ens* se llega a la causa de todos los entes. Así, la estructura de la metafísica se replica en la filosofía entera, en cuanto ella tiene como directriz el saber metafísico.

Precisamente, llama la atención que en las obras de mediana juventud del Aquinate aparecen algunos pasajes en los que se define sucintamente el *subiectum philosophiae*: “la filosofía es el conocimiento de las cosas existentes” (*In Sent.* I q. 1 a. 1 arg. 1)⁶⁹, “la filosofía es de todos los entes” (*In Sent.* III dis. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 arg. 2)⁷⁰, “la filosofía trata del ente, pues, como dice Dionisio en la Epistula ad Polycarpum, es conocimiento del ente” (*In De Trin.* q. 5 a. 1 arg. 7)⁷¹.

De inmediato se advierten dos cosas sobre estos pasajes. En primer lugar todas estas citas se encuentran al interior de las razones que presenta Tomás a favor o en contra en la estructura de la *quaestio*, y por lo tanto no constituyen propiamente la respuesta del Aquinate. Sin embargo, sobre ello cabe decir que, si bien con ello no se expresa la propia posición sobre la filosofía, esta premisa no es recusada cuando se responde a ellas. Por el contrario, se afirma en un lugar “la filosofía trate de las cosas existentes y según las razones tomadas de las criaturas” (*In Sent.* I q. 1 a. 1 ad. 1)⁷². Aquí, incluso se

⁶⁹ philosophia est cognitio existentium.

⁷⁰ philosophia est de omnibus entibus.

⁷¹ philosophia est de ente; est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in epistula ad Polycarpum.

⁷² philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas

agrega una referencia al *modus* de la filosofía en cuanto ella parte de las razones que se toman de las creaturas.

En segundo lugar, que la afirmación de que a la filosofía le compete el conocimiento del ente procede de la *Epístola a Policarpo* del Pseudo Dionisio Areopagita⁷³. Este dato puede ser útil en dos aspectos. Pues por un lado se hace patente el empleo de una fuente que integra el *Corpus Dionysiacum* y por lo tanto el vínculo del Aquinate con Dionisio respecto a su noción de filosofía. Por otro lado, esta explicitación permite el rastreo de la utilización que hace de esta fuente. En efecto, si bien las expresiones estudiadas corresponden a un primer período del desarrollo especulativo de Tomás, la fuente es usada en obras posteriores, incluso de la última etapa de su vida, referida a otros temas⁷⁴. Esto prueba el conocimiento que tenía el Doctor angélico de la epístola.

Conviene por todo esto examinar el contexto del cual procede la sentencia de Dionisio:

Pues con el conocimiento de los entes, bien llamado por él filosofía e invocado por el divino Pablo como sabiduría de Dios, era preciso que los verdaderos filósofos se elevaran hacia el Causante no sólo de los entes sino también del conocimiento de ellos (Dionisio Areopagita, *Carta VII, A Policarpo jerarca* § 2).⁷⁵

⁷³ Pseudo Dionisio Areopagita, *Epístola a Policarpo* § 2

⁷⁴ Cf. *In Sent.* II dis. 13 q. 1 a. 4 ad. 3; II dis. 15 q. 1 a. 2 arg. 3; *S Th* I q. 96 a. 2 arg. 3; II-II q. 167 a. 1 ad. 3; III q. 13 a. 2 arg 3; III q. 44 a. 2 co., III q. 44 a. 2 ad. 2.

⁷⁵ Τῆ γὰρ τῶν ὄντων γνῶσει, καλῶς λεγομένη πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφία καὶ πρὸς τοῦ θεοῦ Παύλου σοφία θεοῦ κεκλημένη, πρὸς τὸν αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους. (*Epistula* 7: § 2; 166, 14- 167, 2)

En la carta dirigida a Policarpo, obispo de Esmirna, discípulo de Juan y, por ello, Padre Apostólico según la caracterización que se hace de la Patrística, el Pseudo Dionisio inicia reflexionando sobre la fuerza que posee la verdad por sí misma, por lo que no le corresponde discutir con griegos u otros pueblos si antes no conoce firmemente la verdad. Pero le ha acontecido una disputa con el sofista Apolófanes, quien lo reprende porque Dionisio utiliza la filosofía griega contra los propios griegos, en la apologética cristiana. Sin embargo, a esta acusación se contrapone aquella de no emplear adecuadamente lo divino respecto a las cosas divinas, pues los filósofos griegos utilizan la sabiduría que les concedió Dios para abolir la veneración a Dios. Por esto, para Dionisio, si la filosofía trata del conocimiento de los entes, se sigue que un verdadero filósofo debe elevarse hacia el conocimiento de la Causa de los entes y del mismo conocimiento.

Este esquema del Pseudo Dionisio es el que se ha observado al analizar el *modus scientiae* de la metafísica según Tomás, de allí su importancia. Al escrutar cualquiera de los géneros de entes la filosofía se despliega en la búsqueda de las causas de estos géneros, pero en última instancia lo que importa tanto a Dionisio como a Tomás es que el filósofo se eleve a la Causa de toda la realidad. Así para el Aquinate la filosofía es principalmente metafísica y corresponde a los que hacen verdadera filosofía arribar a Dios como primer principio del *ens*. Como advierte Dionisio y recupera el Angélico, esta meta no siempre es alcanzada, pero la filosofía generalmente (*fere*) se ordena al conocimiento de Dios. La filosofía no se reduce a la metafísica porque se distinguen en su interior diferentes disciplinas según el *subiectum* de

cada una. Pero la filosofía tiene por meta el conocimiento de lo más intelectual, lo más común y lo más perfecto, es decir, de la Causa primera, y por lo tanto es en primer lugar metafísica.

Llegado a este punto en nuestra investigación se debe seguir la amonestación del mismo Tomás de Aquino a continuar filosofando verdaderamente, como una búsqueda común de la verdad que realizan los hombres, incluso si eso implica ir más allá de su propia letra, pues “el estudio de la filosofía no es para saber qué han pensado los hombres sino de qué manera se da la verdad de las cosas” (*In De Caelo*. I lect. 22).⁷⁶

Bibliografía

- Aertsen, Jan A. (2003) *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA.
- Aristóteles (1970) *Metafísica. Edición trilingüe*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988) *Política*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995) *Física*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995) *Tratados de la lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, Madrid: Gredos.
- Aubenque, Pierre (1984) *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus.
- Boethius (2005) *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, München und Leipzig: De Gruyter.

⁷⁶ Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.

- Busa, Roberto. *Index Thomisticus*. Edition digital by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón en: <https://www.corpusthomicum.org/it/index.age.jsess ionid=092D265281B30E72B84DE3284B206AF9>
- Di Segni, Diana (2016) *Moses Maimonides and the Latin Middle Ages. Critical edition of Dux neutrorum I, 1-59. PhD thesis*, Köln: KUPS.
- Elders, Leo J. (1989) *Santo Tomás de Aquino hoy y otros estudios*, Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina.
- Elders, Leo J. (1992) *Sobre el método en santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina.
- Fabro, Cornelio (1948) *Curso de metafísica*, Buenos Aires: PUCA.
- Fabro, C.; Ocariz, F.; Vansteenkiste, C.; Livi, A. (1980) *Las razones del tomismo*, Pamplona: EUNSA.
- Fillipi, Silvana (2018) "La metafísica medieval y la crítica de Heidegger a la onteoteología" en *Anuario filosófico Vol. 51 Núm. 3 (2018)*, Pamplona: EUNSA, Pág. 557-582.
- Gilson, Étienne (1951) *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Heidegger, Martin (2007) *Conceptos fundamentales de metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Magnavacca, Silvia (2014) *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mendoza, José María Felipe (2017) *La noción de scientia en Tomás de Aquino. Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones ordenamiento*, Buenos Aires: Prometeo.
- Pseudo Dionisio Areopagita (2007) *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas Varias*, Madrid: BAC.
- Pseudo Dionysius Areopagita (2012) *Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De*

mystica theologia. Epistulae, Berlin- Boston: Walter de Gruyter.

-S. Thomae Aquinatis (1971) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristoteles expositio*, Romae: Marietti.

-Sancti Thomae de Aquino (1992) *Opera omnia. Tomus L: Super Boetium de Trinitate. Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, Roma- París: Commissio Leonina- Du Cerf.

-Santo Tomás de Aquino (1944) *Suma teológica*, Buenos Aires: Club de lectores.

-Santo Tomás de Aquino (1967) *Suma contra gentiles*, Madrid: BAC.

-Santo Tomás de Aquino (1986) *Exposición del De Trinitate de Boecio*, Pamplona: EUNSA.

-Tomás de Aquino (2002) *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen I, 1: El misterio de la Trinidad*, Pamplona: EUNSA.

-Tomás de Aquino; Pedro de Alvernia (2002) *Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo*, Pamplona: EUNSA.

-Tomás de Aquino (2002) *Comentario de los Analíticos posteriores de Aristóteles*, Pamplona: EUNSA.

-Tomás de Aquino (2016) *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I*, Pamplona: EUNSA.

-Torrell, Jean Pierre (2002) *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona: EUNSA.

METAFILOSOFÍA Y AUTOCONCIENCIA

Damián Hoyos

Todavía cabe distinguir a los propiamente doctos de esos otros letrados (con estudios) que, al verse revestidos con un cargo, actúan como instrumento del gobierno y en provecho propio (no precisamente en aras de la ciencia); sin duda han de haber cursado su carrera en la universidad, pero acaso hayan olvidado mucho de ella (cuando concierne a la teoría), reteniendo tan sólo aquello que le es imprescindible para el ejercicio de un cargo público, esto es, el conocimiento empírico de los estatutos relativos a su cargo (lo concerniente a la praxis), aún cuando sus doctrinas fundamentales sólo puedan provenir de los doctos en la materia, de modo que también puede llamárseles negociantes o peritos del saber. (Kant. El conflicto de las facultades)

Toda meditación sobre la formación de los conceptos implica, a la vez que explica, una confrontación de estos. Los conceptos filosóficos son frutos de una relación tensa, conflictiva, que acontece en el interior de un entramado de saberes que pretenden dominar los modelos teóricos que nos permiten comprender el mundo, la vida, la sociedad, la política, etc. Los conceptos que rigen las disciplinas científicas han tenido que pasar por una criba, una querrela, imponiéndose sobre otros. Los conceptos y su formación relativa al campo científico son frutos del conflicto, no del consenso. El caso del prefijo *meta*, que hace tiempo ha dejado de serlo para devenir un concepto mismo, expresa una problemática de este tipo. Basta remitir este prefijo a la expresión *metafísica* para poner al descubierto la falta de acuerdo reinante sobre su significado. O pensemos en expresiones tales como *meta-crítica*, *meta-psicología*, *meta-lenguaje*, etc. Todas ellas comparten un hilo conductor; la de cierto distanciamiento, transcendencia en el interior mismo del concepto. Este movimiento, este fuera de sí del concepto, toma relevancia cuando el término señalado es el de *metafilosofía*. En él se desliza un principio reflexivo sobre las condiciones mismas del quehacer filosófico.

La modernidad al introducir la reflexión en la substancia erige el sujeto como paradigma, como modelo, no sólo del saber sino también del obrar ético-político. Este carácter de acompañamiento (*Ad*-percepción) que la conciencia comienza a desarrollar sobre sus propios contenidos, a modo de vigilancia, es uno de los requisitos que precisa la llamada "*filosofía de la filosofía*" para constituirse como tal. J. Habermas, de quién nos distanciamos de sus conceptos fundamentales, no

obstante, acierta al explicar en “*Conocimiento e Interés*”¹ la irrupción de la reflexión filosófica y su íntimo vínculo con un rol legitimador, ya sea respecto de sí (autonomía) o de otros saberes (poder de policía). En el pasaje del siglo XVIII (teoría del conocimiento) al siglo XIX (teoría de la ciencia) se abre un pliegue epistémico que permite expresar la condición histórica que servirá para que el *poder reflexivo* se extienda a todas las formas de la vida cultural de occidente. La teoría del conocimiento, aún bajo su aspecto metafísico, no se circunscribía a reflexionar sobre los métodos que hacen posible la ciencia, sino que su autonomía filosófica la diferenciaba radicalmente de la física newtoniana bajo la forma de una Crítica de la

¹ Habermas, J. (1990) *Conocimiento e interés*, Argentina: Taurus, Pág.11-12. “Si construyésemos la discusión filosófica de la edad moderna bajo la forma de un proceso judicial, la única cuestión sobre la que éste tendría que pronunciarse sería: cómo es posible un conocimiento fiable. La expresión «teoría del conocimiento» se acuñó por primera vez en el siglo XIX, pero el objeto al que se mira así retrospectivamente es el objeto de la filosofía moderna en general o, por lo menos, de la filosofía hasta el umbral del siglo XIX. El propósito característico del pensamiento racionalista y del empirista apuntaba, en igual medida, a la demarcación metafísica del ámbito de los objetos y a la justificación lógica y psicológica de la validez de una ciencia natural, que se caracterizaba por la utilización de un lenguaje formalizado y de la vía experimental. A pesar de que la física moderna, que combinó tan eficazmente el rigor de la forma matemática con la pléthora de una empiria controlada, fue, en muy gran medida, el modelo para todo conocimiento claro y distinto; sin embargo, la ciencia moderna no coincidió con el conocimiento en cuanto tal. Precisamente lo que caracterizó durante este período la posición de la filosofía en relación con la ciencia fue que ésta adquirió carta de ciudadanía tan sólo gracias a un conocimiento inequívocamente filosófico. Las teorías del conocimiento ni se limitaban a la explicación del método científico experimental ni se reducían a teoría de la ciencia. Esta situación no cambió ni siquiera cuando la metafísica moderna, que ya se había organizado en torno al problema del conocimiento posible, se puso a sí misma en entredicho. Incluso Kant, a través de cuya problemática lógico-trascendental la teoría del conocimiento se hace por primera vez cuestión de sí misma y alcanza con ello su propia dimensión específica, atribuye a la filosofía una posición dominante en relación con la ciencia. La crítica del conocimiento se concebía aún en referencia con un sistema de facultades cognitivas, que incluían la razón práctica y el juicio reflexivo tan obviamente como la crítica misma, es decir, se trataba de una razón teórica que podía verificar dialécticamente no sólo sus límites, sino su propia idea. La racionalidad comprensiva de la razón que deviene transparente a sí misma no se había convertido todavía en un conjunto de principios metodológicos.”

Razón. La autonomía del saber filosófico respecto del saber científico terminará por sucumbir a mediados del siglo XIX. La tesis habermasiana que sostiene que desde Kant la ciencia no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica es acertada. La superación dialéctica hegeliana respecto de la teoría del conocimiento no hizo más que disolver todo vínculo entre la filosofía y la ciencia, acelerando la aparición de la teoría de la ciencia. El aspecto paradójico que produjo la dialéctica al colocar a la lógica trascendental como una lógica de la ilusión propició otra ilusión: la ciencia ya no será un modo posible de conocimiento, sino el conocimiento mismo, una teología del conocer:

La ciencia sólo puede ser comprendida epistemológicamente, es decir, como una de las categorías del conocimiento posible, en cuanto que el conocimiento no se equipare bien, entusiastamente, con el deber absoluto de una gran filosofía, bien ciegamente con la autocomprensión cientifista de una pura práctica investigadora de hechos. En ambos casos desaparece la dimensión en la que puede formarse un concepto epistemológico de la ciencia y en la que, en consecuencia, la ciencia pueda convertirse en comprensible y legítima desde el horizonte del conocimiento posible. Comparado con el saber absoluto, el conocimiento científico aparece necesariamente como limitado, y la única tarea que queda entonces es la de la disolución crítica de los límites del conocimiento positivo. Por otra parte, allí donde falta una concepción del conocer que trascienda de las ciencias dominantes, la crítica del conocimiento se resigna a asumir la función de una teoría de la ciencia, que se restringe a la regulación

pseudonormativa de la investigación establecida. Esa posición de la filosofía en relación con la ciencia, que en un tiempo pudo designarse con el nombre de teoría del conocimiento, ha sido minada por el propio movimiento del pensamiento filosófico: la filosofía ha sido desplazada de esa posición por la filosofía misma" (Habermas, 1990: 12).

Este desplazamiento hace posible volver la mirada sobre el método, sobre las prácticas de investigación pero también sobre el quehacer filosófico. No sólo en Comte se vuelve crucial el problema del método, también en la querrela de las ciencias del espíritu y de la naturaleza, en Schleiermacher y Dilthey. En este contexto, sobre este entramado de disputas de saberes surgen expresiones como "*filosofía de la filosofía*" y "*metafilosofía*". Comienza a proliferar el uso del prefijo *Meta* en muchas disciplinas. Autoconciencia renovada, sofisticada, novedosa que ofrece la teoría de la ciencia para sobrevolar el quehacer científico y establecer sus normas, ahora es imitada por la filosofía respecto de su propio quehacer. Esta distancia del pensamiento sobre sí, que habitualmente llamamos reflexión, aparece en la actualidad bajo la égida de una pálida imitación de aquella: "el giro lingüístico", expresión consagrada en primer lugar por el Círculo de Viena y luego por R. Rorty.

Si acentuamos estos deslizamientos de una teoría de la ciencia como metateoría al de la filosofía como metafilosofía en los contornos del giro lingüístico, es para evidenciar el residuo cientifista y el excesivo optimismo de interpelar a la filosofía con cánones reflexivos, metódicos y con resultados universalizables a la luz de un lenguaje que tiende inexorablemente a la sinonimia.

En el tomo 31 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía editado por O. Nudler (2010) la palabra reflexión y sus respectivos campos semánticos aparecen más de 180 veces. El artículo titulado *Los "giros" filosóficos y su impronta metafilosófica*, (Naishtat F. 2010: 249) condensa la tendencia de todos ellos:

No es que en épocas anteriores la metafilosofía no haya cobrado relevancia: de manera explícita o implícita los filósofos siempre han puesto en discusión su concepción de la filosofía en sus propias doctrinas y maneras de hacer filosofía. En cuanto **actividad eminentemente reflexiva, la filosofía siempre ha contenido una metafilosofía**, y esta última disciplina no es por ende un invento del siglo XX ni de la filosofía contemporánea. Sin embargo, **hay un privilegio metafilosófico de la filosofía contemporánea, desde el momento en que la discusión de la naturaleza de la filosofía, informada por el abandono de la metafísica,** como impulso o acontecimiento radical, abrió la sospecha acerca del sentido mismo del filosofar, dejando planteada, como posibilidad, la muerte y el acabamiento de la filosofía como tal. Esto da una impronta existencial a la metafilosofía, que involucra no solamente la concepción y el método de la filosofía, sino su identidad y existencia, su propio contorno y territorio, **su legitimidad y carta de ciudadanía en el mundo actual, al lado de otras actividades efectivas y legitimadas como la ciencia, la tecnología o la política contemporáneas.** (El resaltado es nuestro)

Son tres los postulados que podemos extraer de esta cita: a) la filosofía como una actividad reflexiva es esencialmente metafilosófica y por ello atraviesa a toda la filosofía, b) la preeminencia metafilosófica es sostenida por el fin de la filosofía como metafísica, y c) su legitimidad metafilosófica debe enunciarse con relación a la ciencia, la tecnología y la política.

Los supuestos que operan en estos postulados dejan ver con claridad la reducción del discurso filosófico a principios modernos que aún presentarían potenciales emancipatorios mediante una razón consensualista, comunicativa y tendiente a validar sus conceptos mediante criterios universalizables. Todo ello empaquetado en meras afirmaciones declarativas sobre el fin de la filosofía como totalidad. Extrapolar el principio de reflexión a los griegos y sostener la posibilidad de una metafilosofía en ellos es no comprender la naturaleza de la filosofía misma. Tal vez haya que invertir las preguntas para eliminar los malos entendidos. ¿Qué sucede cuando dejamos de concebir a la filosofía como una actividad puramente reflexiva, comunicativa y explicativa? ¿Qué poder reivindica la metafilosofía cuando pretende “evaluar si una investigación dada es filosófica o no y por otro, si se acerca a la filosofía y qué tanto”? ¿No supone esto una definición de la filosofía misma? Y si es así ¿sólo es posible definirla negativamente, como un fin y agotamiento histórico de la misma? ¿Es posible otro inicio que localice el pensamiento en la mencionada postverdad? Evidentemente esta actitud supone una pérdida de autonomía del saber filosófico al deslizar su sentido en la metafilosofía en tanto saber meramente legitimador. El tránsito de la filosofía a la metafilosofía es lo que debemos poner en cuestión.

La filosofía bajo ningún aspecto

es contemplación, ni reflexión, ni comunicación, No es contemplación, pues las contemplaciones son las propias cosas en tanto que consideradas en la creación de sus propios conceptos. No es reflexión porque nadie necesita filosofía alguna para reflexionar sobre cualquier cosa: generalmente se cree que se hace un gran regalo a la filosofía considerándola el arte de la reflexión, pero se la despoja de todo, pues los matemáticos como tales nunca han esperado a los filósofos para reflexionar sobre las matemáticas, ni los artistas sobre la pintura o la música; decir que se vuelven entonces filósofos constituye una broma de mal gusto, debido a lo mucho que su reflexión pertenece al ámbito de su creación respectiva. Y la filosofía no encuentra amparo último de ningún tipo en la comunicación, que en potencia sólo versa sobre opiniones, para crear «consenso» y no concepto. La idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha producido concepto alguno; tal vez proceda de los griegos, pero éstos desconfiaban tanto de ella, y la sometían a un trato tan duro y severo, que el concepto se convertía más bien en el pájaro soliloquio irónico que sobrevolaba el campo de batalla de las opiniones rivales aniquiladas (los convidados ebrios del banquete). (Deleuze, 1993: 12).

La filosofía es una actividad esencialmente creativa, nunca reflexiva. Reflexión, reflexividad se derivan

*de la expresión latina **reflexio**, término bien conocido en el ámbito de la óptica y la reflexión especular. Sólo con la ciencia escolástica este concepto pudo evolucionar hacia el sentido que hoy nos resulta natural. En un principio no denotaba más que aquello que encontrándose bajo la luz hacía que la luz fuese visible. (Gadamer, 1998: 14)*

Descartes identificó la luz con las operaciones de la conciencia. Evidencia y claridad la constituyen. El hypokeimenon aristotélico carecía de una referencia a sí mismo, lo que a su vez permitía definirlo como substancia. El devenir sujeto de la substancia es posible por el agregado de la *reflexio*. La modernidad como sujeto reflexivo expone los objetos a una radiografía luminiscente y especular. Esa luz es el conocimiento.

El saber sobre sí y sobre las cosas desplegadas en el plano reflexivo fue transformándose e identificándose hasta nuestro presente, por mecanismos que aquí no podemos desarrollar, con el pensamiento sin más. Pensar es reflexionar. Sobre esta identificación moderna Heidegger, en los inicios de su pensamiento, logra desvincular ambas esferas, distinguiendo entre existenciarior (vida) y categorías (ser), aunque luego abandonará el ámbito inmanente de la vida en favor de la trascendencia ontológica.

El plano reflexivo que presupone la metafilosofía deja subsistir el paradigma de la conciencia, ilusión trascendental y trascendente que arrebató a la filosofía su objeto, su tema de estudio; la vida. Cuando Marx declara “*No es la conciencia de los hombres la que determina sus vidas, sino su vida quién determina la conciencia*” direcciona el pensamiento, a la vez que lo escinde de la actividad reflexiva, hacia el vínculo que lo hace posible. En este

plano conceptual, la filosofía liga vida y pensamiento de modo que hace imposible la toma de distancia que presupone la metafilosofía. Filosofía y metafilosofía son tendencias que se excluyen, no sólo por el contexto de génesis de ambas sino por el modo de ubicar los conceptos fundamentales que las determinan.

El plano de creación de conceptos es la vida, *una vida*. En la pura inmanencia acaece la creación de conceptos filosóficos. La vida y la filosofía coinciden en su inmanencia. En este sentido la reflexión indica un salto hacia una exterioridad, que en ciertas circunstancias adquiere el ropaje del YO, una trascendencia en la inmanencia, una autoconciencia que postula la trascendencia como problema. Una conciencia reflexiva que proyecta una ilusión, que ya podemos llamar metafilosofía.

La expresión "*la filosofía como modo de vida*" es enteramente inapropiada. No es una interioridad a la que le pueden acaecer diversos modos de vida. Lo que define la vida no está fuera de ella, en ningún ser, su inmanencia es absoluta, inmanente a ella misma. En este sentido ella no es inmanente respecto de algo ni de algo, no existe relación alguna con la exterioridad. No se trata de pensar la inmanencia *de* la vida sino que lo inmanente en sí mismo es *la* vida. El pensamiento de G. Deleuze configura una crítica explícita a las filosofías de la trascendencia. En el texto publicado en septiembre de 1995 "*La inmanencia: una vida...*", Deleuze define el campo trascendental por medio de un plano de inmanencia y este por medio de una vida. Las lecturas de Sartre y Bergson confluyen de modo tal que permiten establecer con claridad estas etapas: A) Un campo trascendental se diferencia de una conciencia trascendental en la medida que no proviene de

un sujeto ni remite a un objeto, en todo caso se trata de una conciencia a-subjetiva, impersonal y prereflexiva con el yo trascendido respecto de aquella (Sartre). B) De manera análoga al “yo pienso” kantiano, la relación del campo trascendental con la conciencia ocurre de derecho. El hecho acontece cuando al interior de la conciencia el sujeto se produce a la vez que su objeto, pero siempre trascendente respecto del campo trascendental y por lo tanto la revelación de la conciencia en interior del campo trascendental se torna imposible. C) De lo anterior se concluye que un campo trascendental solo puede definirse por un puro y absoluto plano de inmanencia, plano que se define como tal cuando no es inmanente respecto de algo. D) Aquello que resulta inmanente en sentido estricto es la VIDA. Anterior a las relaciones entre inmanencias y trascendencias que explicito la fenomenología (Husserl-Heidegger).

Si *definimos*, entonces, a la filosofía desde su inmanencia absoluta, de la vida, toda reflexión sobre el quehacer filosófico, incluida la metafilosofía, nos aparece como un montaje que nos permite ver su aspecto legitimador, normalizador de otros saberes, sobredeterminada por su carácter trascendente y universal pero siempre ajena a lo que nos permite pensar la singularidad inmanente de una vida. Situación análoga a la que describimos respecto de la teoría de la ciencia y su relación con la filosofía. No es posible valorar el rol de la metafilosofía cuando su tendencia cientificista, universalista y reflexiva separa de sus consideraciones el plano mismo en el que se forman los conceptos filosóficos, a saber: la inmanencia, la vida.

Bibliografía

a. Libros

- Deleuze, G., Guattari, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Gadamer, H. G. (1998) *El giro hermenéutico*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Habermas, J. (1990) *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (1987) *Teoría y Práxis*. Madrid: Tecnos.
- Henry, M. (2010) *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Ed. Prometeo y UNGS.
- Nudler O. (2010) *Tomo 31 Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofía de la Filosofía*. Madrid: Trotta.

b. Artículos

- Agamben, G. (2007) *La inmanencia absoluta*, en Girogi, G. y Rodríguez F. (2007) *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós. Pág. 59-92.
- Deleuze, G. (2007) *La inmanencia: una vida...*, en Girogi, G. y Rodríguez F. (2007) *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós. Pág. 35-40.
- Foucault, M. *La vida-. La experiencia y la ciencia*, en Girogi, G. y Rodríguez F. (2007) *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós. Pág. 41-58.
- Naishtat, F. (2010) *Los "giros" filosóficos y su impronta metafilosófica*, en Nudler, O. (2010) *Tomo 31 Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofía de la Filosofía*. Madrid: Trotta. Pág. 215-253.

ROBERT BRANDOM.

UNA PERSPECTIVA METAFILOSÓFICA DESDE EL INFERENCIALISMO SEMÁNTICO

Augusto G. del Corro

Introducción

Partimos de la controversia metafilosófica que Richard Raatzsch (2008) expuso en la pregunta “*¿Son los juicios filosóficos necesariamente verdaderos o necesariamente falsos, de modo que difieren de lo que sucede con los juicios contingentes de las ciencias naturales?*”; y que cerca de un siglo antes, en el *Tractatus*¹ el austriaco Ludwig Wittgenstein respondió de manera aparentemente deflacionaria.

El trabajo explora la manera en que Robert Brandom (2012) se enfrenta a dicha pregunta rechazando la oposición entre quietistas y naturalistas. Para esto reseñamos brevemente el ensayo *Reflexiones metafilosófica sobre la idea de metafísica*, en donde Brandom presenta un modelo para comprender la relación entre distintos vocabularios en término de reducción de unos a otros y

¹ Wittgenstein (1979), 4.111.

caracteriza a la metafísica como el intento de reducir todos los vocabularios posibles a un vocabulario base universal.

Finalmente ensayaremos una valoración de dicha propuesta y propondremos las líneas de interés investigativo abiertas a partir de lo expuesto.

1. *Reflexiones metafilosóficas sobre la idea de metafísica.*

En el ensayo *Reflexiones metafilosófica sobre la idea de metafísica*², Brandom expone su punto de vista sobre la filosofía en general y específicamente sobre la metafísica. Propone reinterpretar la metafísica en clave semántica para hacer frente a algunas dificultades, entre ellas la aparente contradicción entre el valor epistémico de la filosofía y su diferencia tajante con las ciencias naturales. Somete a crítica la idea de que sea posible reducir todo vocabulario posible a un vocabulario base privilegiado y sugiere que una idea más productiva para abordar el problema es concebirlo en términos de expresabilidad entre vocabularios. Desde su perspectiva, un vocabulario dado puede resultar iluminador para al menos un número significativo de vocabularios. Finalmente sugiere que el proyecto metafísico puede ser llevado a cabo de un modo sensato a partir de un meta vocabulario pragmático universal que permita pensar las acciones asociadas a dicho proyecto. Vamos a las bases del planteo

2. *Contra la dicotomía Quietismo/Naturalismo*

² Este ensayo es una adaptación al posfacio de Brandom (2008).

Brandom parte del rechazo wittgensteiniano del naturalismo metafísico identificado plenamente con el Cientificismo metodológicamente monista. Esta sería la perspectiva bajo la cual el conocimiento científico es la (única) forma del conocimiento y la comprensión científica el único tipo de comprensión.

En *“La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra “filosofía ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales)”*³ Wittgenstein nos pone frente a la elección: o bien asumimos el Cientificismo de tipo metodológicamente monista para la filosofía -es decir concebimos a la filosofía como una disciplina empírica, científica- o renunciamos de una vez por todas a la idea de un teorizar filosófico sistemático. A esta renuncia, Brian Leiter la denomino *“Quietismo”* y la vinculo con quienes ven a la filosofía como un tipo de terapia, que disuelve los problemas filosóficos en vez de resolverlos (Rorty, 2006).

Brandom rechaza la encerrona y dice: *“Creo que esta es una falsa disyuntiva. Rechazar el cientificismo metodológicamente monista no implica abandonar la posibilidad de un teorizar filosófico sistemático acerca de la práctica discursiva.”*

Para él, teorizar científicamente puede ser legítimo en filosofía, pero no es el único método legítimo para la adquisición de comprensión filosófica. No hay obligación de recaer en el monismo metodológico.

El autor critica las pretensiones de exclusividad del cientificismo metodológicamente monista, objetando

³ TLP 4.111

la generalización del método monista de las ciencias se caracteriza por la postulación de entidades teóricas inobservables:

La afirmación de que un teorizar de este tipo podría ser legítimo en filosofía no nos compromete con la idea de que este método es el único método legítimo para la adquisición de comprensión filosófica- que es lo que afirma el cientificismo metodológicamente monista.” (p. 264)

Algunas características de la ciencia natural, a saber, la explicación, el conocimiento y la comprensión son útiles y apropiadas en filosofía. De hecho, hasta el quietismo wittgensteiniano nos permite describir los rasgos de nuestra práctica lingüística.

3. Salvando a Wittgenstein de la lectura Quietista.

Según Brandom el Reverso del cientificismo metodológicamente monista (CMM), se encarna en la figura del Wittgenstein tardío. Negar el CMM sugiere que las diferentes prácticas discursivas, que entiende como capacidad de usar y desplegar vocabularios, requieren un tipo distintivo de comprensión.

Nuestra comprensión del habla y el pensamiento, del uso de conceptos, de los vocabularios, de las emisiones y textos del lenguaje natural, es además un tipo distintivo de actividad. Este tipo de actividad puede ser de dos clases:

- I. la “Comprensión Hermenéutica” que no es expresable en reglas explícitas, formalizable en lenguajes técnicos o artificiales regimentados. Y la

- II. “Comprensión algebraica” desarrollada por las ciencias naturales maduras matematizadas a partir de grandes regiones del mundo natural inanimado.

Se me hace claro que, a partir de esta distinción, para cuestiones cotidianas de la vida en sociedad la “comprensión algebraica” tiene limitaciones evidentes. En este campo el Paradigma de comprensión es, según sugiere Brandom, *el que exhiben los hablantes nativos competentes de los lenguajes naturales cuando se enfrentan con emisiones cotidianas expresadas en un vocabulario familiar* (p. 263)

En ese ámbito social observamos que la Aprehensión Práctica de Significados (APS), tal como la llama Brandom, no tiene que ver con ninguna forma de teorizar explícito. Formas sofisticadas de comprensión hermenéutica como las que ejerce la crítica literaria, los intérpretes jurídicos y los lectores de textos filosóficos son posibles pero todas ellas se enraízan en esta forma básica de comprensión y difieren la comprensión algebraica. Según esto existiría algo así como un tipo genuino de comprensión, del cual todos los otros modos de comprender son parasitarios y a partir del cual de todos ellos se desarrollan. Un tipo primordial de know-how práctico discursivo irremplazable por tipo. Pero la comprensión algebraica, en tanto que pragmáticamente derivada de la comprensión hermenéutica cotidiana, tiene en sentido amplio una virtud distintiva: la claridad conceptual. Sus dos aspectos característicos son “definibilidad” y “perspicuidad”.

4. Inferencialismo Semántico.

Desde el punto de vista del inferencialismo semántico, fuertemente influenciado por una visión pragmatista norteamericano, “definibilidad” significa que los conceptos son definidos en la medida en que se establecen las circunstancias y consecuencias de su aplicación, esto es explicitar cuándo uno está comprometido y habilitado a aplicarlos y a qué nos compromete y habilita tal aplicación. A su vez “perspicuidad” es la facilidad epistemológica o psicológica con que se accede a tales circunstancias y consecuencias de aplicación. En el marco de esta perspectiva, “pensar claramente” es:

formular las propias afirmaciones de modo de fijar aquello a lo que uno se compromete al aseverarlas y aquello a lo que uno se vería habilitado al hacerlo como ser consciente de las consecuencias definidas y las circunstancias de aplicación de los conceptos que articulan el contenido de los conceptos que se están aplicando. Escribir claramente es escoger las propias palabras de modo de a un tiempo determinar los límites inferenciales de las propias afirmaciones y hacérselos saber al lector. (p.265)

Según esto la forma “Algebraica de comprensión” expresa los contenidos conceptuales en un “vocabulario a explicar” (*target vocabulary*), exhibiéndolos como complejos formados como resultado de la aplicación de algoritmos explícitos a los contenidos conceptuales expresados por un vocabulario base. Este método algorítmico de construcción (construir cosas complejas aplicando operaciones bien definidas a cosas más simples) es un modo muy bueno, quizás excelente de asegurar la claridad de la comprensión. Pareciera ser el

mejor tipo de comprensión que tenemos donde y en la medida en que se halla disponible. Y ello debido a que le quita de las manos a quien hace afirmaciones, el problema de aquello que se quiere decir (aquello a lo que uno se compromete con la afirmación, lo que es incompatible con esta, lo que cuenta como evidencia a favor en contra de ésta, etc.).

Pero reconocer el valor de la claridad única que se alcanza mediante la comprensión algebraica no implica comprometerse a que este tipo de comprensión se halle disponible en cada caso, al menos en principio. Debemos admitir que a veces no está disponible y en todo contexto en el cual sí lo está depende de otro tipo de dominio y comprensión práctica.

Primera conclusión metafilosófica relevante: filosofía no puede identificarse con el análisis, ni pensarse como involucrando la tarea de comprender algebraicamente la comprensión y aplicarla a la semántica. En este sentido la filosofía analítica puede aspirar a ser una especie del género, y no el género de la filosofía.

5. Bajo la influencia de las *Philosophische Untersuchungen*⁴.

Brandom, siguiendo una tradición que se remonta al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*, repara en que de hecho hay varios vocabularios y sin número de prácticas o habilidades discursivas que por su naturaleza no son aptos para una reconstrucción vía análisis algebraico. Tampoco hay un orden entre

⁴ Wittgenstein (2009)

vocabularios, como si hubiera una *basicidad* natural. Y reconoce que puede ser el caso que, aunque cada elucidación analítico-algebraica del uso de cualquier vocabulario deba apelar a algún vocabulario base cuyo uso no es explicado en esa elucidación, todo vocabulario que juega un papel de vocabulario a explicar en algunos análisis pueda jugar de vocabulario base en algún otro análisis exitoso.

Distinguimos entonces entre vocabularios base y vocabularios a explicar, entre aquellos empleados en la elucidación y aquellos que son elucidados.

La distinción puede entenderse de dos maneras distintas, como una distinción local y relativa a empresas particulares, por un lado, o como una distinción global y absoluta. Este pensamiento introduce la noción de “vocabularios de base universales” y esta conduce a su vez a la idea de metafísica. “Metafísica” significa aquí hacer afirmaciones absolutas acerca del poder expresivo universal de algún vocabulario.

Vista así la metafísica es una empresa malograda. Un lugar común de la filosofía analítica de la primera mitad del siglo XX fue caracterizar a la “metafísica” como un tipo de comprensión falsa, en el fondo mágica, de la autoridad o tipo de privilegio otorgado al vocabulario base utilizado.

Siguiendo a Rorty (1998), Brandon disiente en este punto con la tradición analítica y acuerda con que no hay estatus normativo más allá de nuestras actitudes prácticas normativas de tomar ciertas cosas como detentando un privilegio o una autoridad. Según Brandon observamos

en el cientificismo metodológicamente monista riesgos de inestabilidad autorreferencial.

Una propuesta superadora vendría desde la perspectiva wittgensteniana. Según él

deberíamos ocuparnos de los programas metafísicos con un espíritu más minorista que mayorista, esto es, deberíamos problematizar un programa metafísico atacando las pretensiones específicas de privilegiar un vocabulario o un juego del lenguaje por sobre otro. Así analizado cualquier programa metafísico, revelará que su motivación se remonta a alguna imagen filosófica desencaminada acerca de cómo deben ser el conocimiento, la mente, el significado o la realidad. (p.271)

6. Lenguajes base y actividad filosófica.

Siguiendo a Brandon los lenguajes base son lenguajes base a partir de los cuales cualquier vocabulario legítimo debe poder elaborarse como un vocabulario a explicar. La pluralidad de lenguajes base nos libera del compromiso de privilegiar globalmente algunos vocabularios como vocabularios base con respecto a todos los otros vocabularios.

Escapando a la encerrona quietista, la perspectiva metafilosófica desarrollada y defendida Brandon, habilita a la actividad filosofía para defender el proyecto de identificar localmente casos particulares en los que pueda mostrarse que se da la relación vocabulario-base/ vocabulario a explicar, ya que hay un tipo distintivo de “comprensión filosófica” que consiste en el dominio

práctico de las relaciones entre vocabularios que se torna visible cuando rastreamos varias relaciones posibles base-a explicar a través del campo de vocabularios.

En orden a lo expuesto Brandom considera que la actividad filosófica debe:

(..)desplegar un conjunto de premisas en torno a algún tema de interés con la mayor claridad posible y extraer las consecuencias de tales premisas con la mayor rigurosidad posible. Una vez hecho esto, deberíamos desplegar otro conjunto de premisas, diferentes y extraer también sus consecuencias con el mayor rigor posible. no se trata de suscribir en primera instancia a las conclusiones que se siguen de cada cadena de razonamientos sino aprender a moverse en el campo inferencial que ellas han definido localizando muchos senderos que se solapan, se cruzan y se bifurcan a través del terreno. Así aprendemos qué diferencias entrañan en diversos contextos el que suscribimos una afirmación que figura como premisa en muchas de las inferencias y que quizá nos habilite a una afirmación que resulte una consecuencia en muchas de las inferencias. El que optemos por una de esas tesis y la defendamos es una etapa ulterior, parasitaria y sustancialmente menos importante del proceso. Su principal objetivo no es la creencia sino la comprensión. (p. 273)

Así debemos pensar las relaciones semánticas entre distintos vocabularios. Dentro de esta forma de entender la actividad lo significativo es ver cómo y en qué medida distintos vocabularios a explicar pueden ser

elaborados a partir de varios vocabularios base dado que esta es la forma o una de las formas para llegar a conocer prácticamente el modo en que nos orientamos en esos vocabularios. Para Brandom este tipo de análisis semántico provee un tipo valioso de comprensión con un gran valor filosófico potencial.

7. Conclusión

La propuesta de Brandom se nos presenta como ejemplo de cómo evitar el quietismo teórico y desarrollar una actividad filosófica teóricamente significativa, sin comprometerse (en principio) con posiciones naturalistas. Consideramos valioso el programa desarrollado por el autor en tanto que habilita líneas metafisológicas de investigación que preservan para la filosofía la especificidad malograda por posiciones científicas metodológicamente monistas. Aun así, notamos en el uso de la expresión “Vocabulario base pragmático universal” connotaciones naturalistas que no tendrían razón de ser en su intento de reemplazar cualquier tipo de semántica representacionista por una inferencialista.

Bibliografía

- Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing; Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, R. (2012).
-Reflexiones metafisológicas sobre la idea de metafísica. In O. Nudler, M. Fierro, & G. Satne, *La filosofía a través del espejo* (pp. 261-281). Bs. As., Argentina: Miño y Davila.
- Raatzsch, R. (2008). *Filosofía de la Filosofía*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Rorty, R. (mayo 2006). Naturalismo y quietismo. *Diánoia*, 3-18.

- Wittgenstein, L. (1979). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos.

Los siete trabajos que integran este volumen tienen su origen en un proyecto de investigación en desarrollo cuyos integrantes pertenecen a la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, bajo la dirección del compilador. El mismo está radicado en el Consejo de Investigaciones de esa Universidad como PI “A” CIUNSA 2502 “Perspectivas metafilosóficas en la historia”, aprobado por Resol. CI 396/2018.

El objetivo es poner de manifiesto qué entienden por “filosofía” distintos cultores de la misma a través de la historia.

J. R. Méndez

ISBN 978-987-633-594-2

