

La estructura de la crítica moderna y contemporánea y sus fuentes tardomedievales. El análisis de André de Muralt

Modern and contemporary critique's structure and their late medieval sources. The André de Muralt's analysis

VALENTÍN FERNÁNDEZ POLANCO

Sumario:

1. El carácter estructural de la crítica moderna y contemporánea
2. En busca de una «estructura de pensamiento»
3. La dependencia medieval de la filosofía moderna y contemporánea
4. Dos posibilidades estructurales
5. La metafísica del fenómeno
6. Conclusión

Resumen: El presente artículo pretende exponer la visión de André de Muralt acerca de la configuración estructural de las diferentes doctrinas gnoseológicas que se han desarrollado a lo largo de las épocas moderna y contemporánea, así como la dependencia de tales doctrinas respecto de los presupuestos teóricos implícitos en la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto y en la interpretación de la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei* por Guillermo de Ockham. Ello pondrá de manifiesto tanto las principales líneas de continuidad de la reflexión filosófica moderna y contemporánea a partir de sus raíces

tardomedievales como la importancia de la revolución conceptual operada por la escolástica crítica.

Palabras clave: André de Muralt, crítica, distinción formal *ex natura rei*, estructura de pensamiento, *potentia absoluta dei*.

Abstract: This paper aims to show André de Muralt's view on the structural configuration of the differentgnoseological doctrines which were developed along the modern and contemporary times, as well as those doctrines' dependence on the theoretical assumptions implied in Duns Scotus' formal distinction *ex natura rei* and William of Ockham's interpretation of the theological hypothesis *de potentia absoluta dei*. All this will bring to light the modern and contemporary philosophical thought's main continuity lines from its late medieval origins, and the significance of the conceptual revolution operated by the critical scholastic philosophy.

Key words: André de Muralt, critique, formal distinction *ex natura rei*, *potentia absoluta dei*, structure of thought.

1. El carácter estructural de la crítica moderna y contemporánea

En un artículo publicado dos años después de la aparición de su extenso estudio consagrado a la fenomenología husserliana,¹ André de Muralt formula la que podemos considerar como su primera aproximación a la naturaleza estructural del panorama de la crítica moderna y contemporánea. En el año 1960 Muralt publica, en efecto, un artículo en el que, bajo el título de “L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses

¹ L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien (París: PUF, 1958).

origines scolastiques”,² rastrea el recorrido histórico-doctrinal de la noción de intencionalidad desde su recuperación por parte de la fenomenología contemporánea hasta sus orígenes medievales. Al trazar ese recorrido de la intencionalidad teórica, Muralt anticipa una concepción estructural que podemos considerar como la intuición originaria que más tarde dará lugar a su interpretación de la estructura de la filosofía moderna y contemporánea en su conjunto tal como aparece expuesta principalmente en estudios como “Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine”, de 1966,³ “Kant, le dernier occamien”, de 1975,⁴ y “La structure de la philosophie politique moderne”, de 1978.⁵ La idea en cuestión es que la crítica escotista, al sostener que el acto de conocer no acaba en la cosa misma sino en su *esse obiectivum* — quebrando así la unidad intencional entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida que había sido defendida por la escolástica tomista—,⁶ aboca a la noética posterior a una disyuntiva doctrinal

² Revue de Théologie et de Philosophie 30/4 (1960): 265-284.

³ “Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée,” *Studia philosophica* 26 (1966): 159-191.

⁴ “Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne,” *Revue de métaphysique et de morale* (1975/1): 32-53.

⁵ “La structure de la philosophie politique moderne. D’Occam à Rousseau,” *Souveraineté et pouvoir, Deuxième tome des Travaux du Département de philosophie de l’Université de Genève*, édités par André de Muralt (Ginebra-Lausana-Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1978): 3-84. Esta última obra constituirá la base sobre la que se desarrollará posteriormente *L’unité de la philosophie politique*, cfr. n. 9 infra.

⁶ Algunos interpretes contemporáneos quieren ver en ciertas expresiones utilizadas por Tomás de Aquino en relación con el acto de intelección —como por ejemplo en *De potentia Dei*, q. 9, a. 5, donde se afirma que el verbo, que procede del intelecto, es el objeto propiamente dicho de la intelección, o que la cosa es conocida en la medida en que se encuentra representada en el intelecto— el pretexto para hacer de él un defensor de la noética representacionista. Muralt negará vigorosamente esa

constituida por dos explicaciones necesariamente contrarias: la que arraiga el acto de conocimiento en la conciencia subjetiva, haciendo depender su validez del dinamismo interno del sujeto pensante (idealismo), y la que lo arraiga en el mecanismo propio de la naturaleza física como responsable último de los efectos producidos en la mente humana por la acción eficiente de la causalidad natural (positivismo).⁷ Ambas posturas representan así las que podemos considerar como las dos únicas posibilidades concebibles de explicación del acto de conocimiento una vez rechazada la unidad intencional de la inteligencia y la cosa tal como la concibió el aristotelismo tomista.⁸ Pues si el acto de

interpretación, insistiendo en el carácter inmediato e inmanente del acto de intelección según Aquino. Cfr., en relación con el punto de vista que Muralt discute, Pasnau, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Panaccio, C., "Aquinas on Intellectual Representation," en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler (Leiden: Brill, 2001): 185-201; Brower, J. E. y Brower-Toland, S., "Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality," *Philosophical Review* 117/2 (2008): 193-243; Baltuta, E., "Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species," *Philosophia* 41/3 (2013): 589-602; Cory, T. S., "The Liber De Causis, Avicenna and Aquinas's Turn to Phantasms," *Tópicos. Revista de Filosofía* 45 (2013): 129-162. Cfr., asimismo, en relación con el punto de vista de André de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Leiden: Brill, 1991, 2ª ed. 1993).

⁷ Los manuales de historia de la filosofía suelen coincidir en presentar el desarrollo de la filosofía moderna escindido en dos corrientes opuestas, el racionalismo y el empirismo, división que viene a corresponder con bastante aproximación a la propuesta aquí por Muralt.

⁸ Muralt no pretende en modo alguno que la noética tomasiana sea una simple asunción de la noética aristotélica (pues ello supondría desconocer los desarrollos gnoseológicos propiamente tomistas, singularmente los que tienen una proyección teológica) pero sí afirma que Tomás de Aquino es probablemente el único autor medieval en haber interpretado aristotélicamente el pensamiento de Aristóteles. Cfr. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, passim.

conocimiento no se define ya como la *unidad* de la inteligencia y la realidad extramental, entonces su explicación habrá de bascular forzosamente entre cualquiera de los dos términos que componen la *dualidad* conformada por los dos elementos cuya disociación se presenta ahora en una disyuntiva excluyente. La oposición de contrariedad entre los dos principios explicativos cuya unidad defendía la escuela tomista es, pues, inevitable —en el sentido de «necesaria»—, o, para utilizar un término que exprese con total exactitud el tipo de necesidad a la que se ve sometida, es *estructural*, siendo esta última constatación la que constituye el núcleo y la originalidad de la interpretación muraltiana del desarrollo histórico-doctrinal del pensamiento filosófico en general, ya que este principio, observado aquí en relación con la génesis y el desarrollo histórico de la noética moderna y contemporánea, mostrará ser de aplicación ulteriormente en otros muchos momentos clave de la historia de la filosofía.

Al advertir el carácter estructural que manifiesta la evolución de la noética moderna y contemporánea a partir de sus orígenes escotistas, Muralt ha descubierto, pues, el principio explicativo que constituirá su aportación más significativa a la historiografía de la filosofía, esto es, el principio de inteligibilidad que rige la diferenciación doctrinal en el seno del pensamiento filosófico y cuya puesta en práctica dará lugar al «método de análisis de las estructuras de pensamiento» —principio de inteligibilidad y método de análisis que constituyen la columna vertebral de los estudios muraltianos sobre historia del pensamiento, y que no han cesado de ser empleados por su autor en el conjunto de sus investigaciones hasta llegar a una formulación plenamente explicitada en la obra del año 2002 titulada *L'unité de la philosophie politique*—. ⁹

La primera aproximación muraltiana en relación con la naturaleza estructural de la evolución doctrinal de la filosofía se refiere por tanto al desarrollo de la noética moderna y contemporánea a partir

⁹ *L'unité de la philosophie politique*. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain (Paris: Vrin, 2002).

la disociación surgida con el escotismo entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida en el seno del acto de conocimiento. En este momento —1960—, Muralt considera que tal disociación da lugar a la aparición de las dos líneas de pensamiento antes mencionadas, líneas necesariamente contrarias que se escindirán de manera radical a partir de Descartes,¹⁰ y que se desarrollarán en paralelo durante los siglos siguientes: una de ellas basando el conocimiento en la actividad sintética de la inteligencia al margen de la realidad externa (línea idealista), y la otra explicándolo con arreglo a los principios propios de la causalidad eficiente característica de la naturaleza física (línea positivista).¹¹ La teoría del conocimiento desarrollada a lo largo de las épocas moderna y contemporánea se presenta, pues, ante Muralt, en este momento, estructurada en dos corrientes antagónicas, una de naturaleza espiritualista que hallará su culminación en el idealismo alemán, y otra de carácter materialista que desembocará en el positivismo estricto que se desarrolló entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.¹² Esta es, por consiguiente, la intuición originaria

¹⁰ «La connaissance cartésienne se décompose en deux moments : conscience de l'identité du moi (et des représentations qu'il contient), remontée analytique de l'effet subjectif dans la conscience à la cause extramentale.» (“L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité,” 269).

¹¹ «La philosophie moderne [...] s'enferme dans une sphère d'immanence, soit purement matérielle, soit purement spirituelle. Soit elle abandonne toute critique de la connaissance pour se lancer dans une reconstruction mécaniste du monde, soit elle s'infléchit dans le sens d'une pure explicitation immanente du moi par lui-même. Le positivisme et la métaphysique allemande du XIX^e siècle exploitent les deux voies inaugurées par Descartes.» *Ibid.*

¹² Aun cuando Muralt sólo mencione de manera explícita al idealismo y al positivismo contemporáneos, es evidente que en la escisión mencionada deben incluirse el racionalismo y el empirismo modernos (cfr. n. 7 *supra* y texto citado en n. precedente), como por lo demás el propio Muralt hará —con importantes precisiones— cuando se ocupe de explicitar la

de André de Muralt acerca de la configuración estructural de la filosofía moderna y contemporánea. Su importancia, en nuestra opinión, es grande desde el punto de vista de la génesis material de su doctrina sobre el desarrollo estructural de la historia de la filosofía, pues, no obstante lo esquemático de esta primera intuición del desarrollo de la teoría del conocimiento moderna y contemporánea, entendemos que contiene ya el núcleo de lo que será la interpretación estructural de la historia de la filosofía cuando los principios explicativos en los que dicha interpretación se basa sean plenamente explicitados y metodológicamente empleados en otros contextos históricos y doctrinales. Aquí, sin embargo, en el ámbito específico de la intencionalidad teórica al que se circunscribe el artículo en que por primera vez aparece, esta visión estructural de la noética moderna y contemporánea se utiliza únicamente con el fin de caracterizar el contexto doctrinal en el que surge la fenomenología husserliana, de la que se dice que nace como reacción al psicologismo anglosajón de Stuart Mill y Herbert Spencer, una corriente de pensamiento, esta última, que se había propuesto como objetivo superar la escisión estructural entre inteligencia y realidad antes mencionada.¹³

estructura de la filosofía moderna en estudios como “Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine,” “Kant, le dernier occamien” o “La structure de la philosophie politique moderne,” antes citados. Lo que en todo caso parece claro es que la escisión cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* obedece a la quiebra propiciada por el escotismo entre sujeto y objeto en el acto de conocimiento, quiebra que la propia escisión cartesiana radicaliza propiciando, a su vez, la aparición de las dos líneas de pensamiento contrarias que son el espiritualismo y el materialismo, cuyo antagonismo caracteriza el pensamiento de la edad moderna y contemporánea.

¹³ «[...] la phénoménologie husserlienne [...] se situe au carrefour des deux tendances de la philosophie moderne, issues de Descartes, que nous appellerons pour simplifier idéalisme et positivisme. Mais, loin de s’en référer directement à ses origines premières, elle continue le développement de la pensée moderne en s’opposant à une théorie qui prétend concilier les deux inspirations antagonistes du système cartésien : le psychologisme.» (“L’élaboration husserlienne de la notion d’intentionnalité,” 270).

Ahora bien, lejos de retornar a la fuente aristotélica, única que podría paliar tal escisión, la fenomenología husserliana la iba a prolongar al persistir en la defensa de un intermediario eidético al estilo escotista entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida. De este modo, y aun cuando Muralt no lo mencione así explícitamente, la fenomenología recaería de manera paradójica al mismo tiempo en ambos extremos, ya que mientras *de hecho* es un idealismo constitutivo que sólo conoce inmediatamente una representación ideal del objeto, *de derecho* es un empirismo nominalista que contempla intuitivamente la cosa conocida en su singularidad irreductible.¹⁴ El pensamiento husserliano fracasa por ello, en opinión de Muralt, en su intento de restaurar la unidad existencial del sujeto cognoscente y la cosa conocida, y el recurso a la noción de intencionalidad, tomada de la tradición escolástica a través de Brentano, se revelará infructuoso debido a la

También se dice de la fenomenología husserliana que constituye un intento por reintroducir en el pensamiento filosófico el finalismo que había sido excluido desde Descartes, del mismo modo que el pensamiento bergsoniano representa el intento paralelo por reintroducir el finalismo en la línea de pensamiento positivista: «La philosophie moderne débute donc avec Descartes en rejetant l'intentionnalité, et plus fondamentalement la finalité. [...] Il faut attendre l'aube du XX^e siècle pour voir reflourir, dans la philosophie d'inspiration scientifique, un nouveau finalisme, et réapparaître, dans la critique de la connaissance, la notion d'intentionnalité. Bergson d'une part et d'autre part Brentano et Husserl sont des manifestations d'une même réaction philosophique.» (Ibid., 269-270).

¹⁴ Es uno de los hallazgos en nuestra opinión más reveladores por parte de Muralt en este estudio el que pone de manifiesto que toda filosofía dialéctica supone necesariamente la instauración de una dinámica de este tipo, en la que la situación de hecho no puede dejar de oponerse a la situación de derecho. En efecto, si el término 'dialéctico' supone que la necesidad de la mediación es meramente fáctica (cfr. n. 15 infra), parece inevitable que el fin exigible de derecho haga valer sus pretensiones ante toda limitación impuesta de hecho.

interpretación que de dicha noción se hace en términos dialécticos.¹⁵

2. En busca de una «estructura de pensamiento»

El descubrimiento de la configuración estructural del conjunto de la noética moderna y contemporánea a partir de un mismo principio de inteligibilidad —a saber, la disociación escotista entre sujeto y objeto en el acto de conocimiento— le va a permitir a Muralt alcanzar a partir de ese momento la noción de «estructura de pensamiento» con el significado preciso de un *modo concreto de ejercicio de la inteligencia filosófica caracterizado por depender formalmente de un mismo principio de inteligibilidad*.¹⁶ Lo cual, a su vez, le llevará a emprender la tarea de inducir y caracterizar con la mayor precisión posible la estructura de pensamiento compartida por las doctrinas gnoseológicas de las épocas moderna y contemporánea cuya configuración estructural sirvió de punto de partida a esta indagación. Esa es la razón por la cual el artículo del año 1966

¹⁵ «Est dialectique toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (aufgehoben) au cours du processus intentionnel» (“L’élaboration husserlienne de la notion d’intentionnalité,” 275, n. 1).

¹⁶ El método muraltiano de interpretación de las doctrinas filosóficas basado en sus estructuras de pensamiento distingue, en efecto, la estructura o configuración del campo doctrinal en el seno de una época histórica o un campo temático determinados (como por ejemplo la estructura de la filosofía moderna o la estructura de la filosofía política) de la estructura de pensamiento propiamente dicha que rige como tal la inteligibilidad de una o varias doctrinas. En este caso, parece haber sido la constatación del carácter estructural del conjunto de la noética moderna y contemporánea lo que ha llevado a Muralt a indagar el principio de inteligibilidad común —esto es, la estructura de pensamiento compartida— de la que dicha noética depende.

antes citado: “Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine” lleva significativamente como subtítulo: “Recherche d'une structure de pensé”. Y a ello se debe, asimismo, que en *La métaphysique du phénomène* —volumen que recoge una serie de estudios sobre la filosofía fenomenológica publicados entre 1958 y 1978—¹⁷ Muralt pueda utilizar la noción de «estructura de pensamiento» exactamente con el sentido metodológico preciso que acabamos de mencionar y que se mantendrá constante a lo largo de su obra.

Así, en el “Avant-propos” de esta obra, redactado en 1985, encontramos dos referencias explícitas a las estructuras de pensamiento. Por una parte, en relación con el hallazgo y la caracterización de la estructura de pensamiento fenomenológica se afirma:

Que cette science, la phénoménologie, s'attache à la description de la perception, du jugement, de l'acte moral pratique, de la création artistique ou de la parole du poète, c'est la même structure de pensée qui dévoile, à travers les vécus multiples de la conscience humaine, l'unité objective de la réalité sentie ou affirmée, l'authenticité de l'existence libre, la beauté et la vérité de l'œuvre d'art. La phénoménologie de Husserl, l'ontologie de Heidegger, l'anthropologie de Sartre, la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty, la phénoménologie de l'expérience esthétique de Mikel Dufrenne, en sont autant de témoins, spécifiques et originaux.¹⁸

¹⁷ *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique* (Paris: Vrin, 1985).

¹⁸ *Ibid.*, “Avant-propos,” 5. La constatación de la existencia de una comunidad de estructura entre las distintas filosofías fenomenológicas es un hallazgo que ya está presente en L'idée de

Por otra parte, en relación con los orígenes doctrinales de la ruptura de la intencionalidad, la estructura de pensamiento fenomenológica se pone allí en relación con la estructura de pensamiento ockhamista, definida por el empleo sistemático de la hipótesis *de potentia absoluta dei*:

Il est vrai de dire qu’Occam prépare en quelque manière Kant, mais non pas lui seulement, car il n’est pas vrai de prétendre que Kant soit « le dernier occamien ». D’autres après lui prolongeront la structure

la phénoménologie (“Conclusion générale,” § 60, 358-366), es decir, desde 1958. La clarificación de esa estructura de pensamiento fenomenológica, su arraigo en una estructura matriz más amplia (como lo es la dialéctica hegeliana), así como su vinculación con otras estructuras más comprensivas (el aristotelismo y el escotismo), serán el objeto de diversos estudios ulteriores —algunos de ellos recogidos precisamente en *La métaphysique du phénomène*—, pero principalmente *Die Einheit der heutigen philosophie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966) en lo que respecta a la clarificación de la estructura de pensamiento dialéctica hegeliana, y el estudio que figura como prefacio a la segunda edición francesa de *L’idée de la phénoménologie*. *L’exemplarisme husserlien* (Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1987), titulado “Phénoménologie et philosophie analytique,” en lo que respecta al arraigo de la filosofía dialéctica contemporánea en la estructura de pensamiento escotista. Todas esas relaciones estructurales están claras para Muralt, por tanto, en 1985, en el momento de la redacción del “Avant-propos” de *La métaphysique du phénomène*, donde encontramos, a continuación del texto citado, la afirmación siguiente: «Il est possible maintenant [...] après avoir défini de plus près la méthode d’analyse structurelle constamment mise en œuvre dans cette ouvrage, de résumer l’ensemble des considérations précédentes en décrivant le réseau des relations doctrinales qui opposent et lient tout à la fois la phénoménologie husserlienne à la métaphysique aristotélicienne et à la dialectique hégélienne d’une part, aux critiques médiévales de l’Ideal-Objektivität des sens d’autre part » (Ibid., 9).

de pensée occamienne, fût-ce à leur insu, tel Sartre dans sa phénoménologie de l'existence libre.¹⁹

Con ello se hace patente que Muralt, ya desde los años sesenta (la publicación de *Die Einheit der heutigen Philosophie* es de 1966), e inequívocamente en los años setenta (el artículo “La structure de la philosophie politique moderne” es de 1978), emplea la noción de «estructura de pensamiento» como herramienta metodológica clave de sus investigaciones, las cuales tienen por objeto, consciente y deliberadamente, el esclarecimiento de los principios de inteligibilidad que rigen las diferentes doctrinas filosóficas de la historia del pensamiento. Más aún, no sólo se sirve de la noción de «estructura de pensamiento», sino que, como refleja la redacción del “Avant-propos” de *La métaphysique du phénomène*, esa noción se sabe expresamente vinculada con el método de análisis estructural cuya explicitación se llevará finalmente a cabo en *L'unité de la philosophie politique*.²⁰

3. La dependencia medieval de la filosofía moderna y contemporánea

En lo que respecta a la búsqueda de la estructura de pensamiento responsable de la configuración del conjunto doctrinal de la crítica moderna y contemporánea, las indagaciones emprendidas

¹⁹ *Ibid.*, 8. El análisis y clarificación de la estructura de pensamiento ockhamista se llevará a cabo en el estudio citado supra en n. 5 “La structure de la philosophie politique moderne. D’Occam à Rousseau”.

²⁰ Cap. III, 89-114. Aun cuando la explicitación del método de análisis estructural no se haya llevado a cabo hasta esa fecha (2002), recordemos que, de acuerdo con el texto citado en n. 18 supra, Muralt es ya consciente en 1985 de estar sirviéndose de un método específico al que él mismo denomina ya entonces «método de análisis estructural», y que, al referirse a él, enfatiza que ha sido «constantemente puesto en práctica en esa obra» (*La métaphysique du phénomène*) —por tanto, desde el año 1958—.

llevarán a Muralt a identificar su principio último de inteligibilidad, a la vez crítico y metafísico, en la distinción formal escotista *ex natura rei*, reificada y por ello endurecida en virtud de la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*. En este sentido, será en el estudio titulado “La doctrine médiévale des distinctions et l’intelligibilité de la philosophie moderne” (1980)²¹ donde Muralt analice con más detenimiento no sólo la repercusión histórica y doctrinal de la distinción formal escotista, a la que considera el hito fundamental que determina la evolución ulterior del pensamiento occidental, sino también las consecuencias que sobre ella tuvo la radicalización ockhamista de la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei*. En relación con esa influencia histórico-doctrinal, Muralt expone en ese artículo los fundamentos estructurales que, a su juicio, evidencian la dependencia de la crítica moderna y contemporánea con respecto a la distinción formal escotista y ponen de manifiesto la comunidad estructural existente entre las teorías del conocimiento modernas y contemporáneas y sus fuentes tardomedievales. Esos fundamentos estructurales se refieren, pues, tanto al papel desempeñado por la distinción formal *ex natura rei* en calidad de argumento ontológico universal, como a las consecuencias de la aplicación de la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* sobre la distinción formal escotista en el seno de los actos de conocimiento y de voluntad.

²¹ Revue de Théologie et de Philosophie 112, 30/2 y 30/3 (1980): 113-132 y 217-240, (recogido posteriormente en L'enjeu de la philosophie médiévale como 2º estudio, 47-89). El contenido de este estudio fue presentado como ponencia por André de Muralt en la sesión de la Société romande de philosophie celebrada en Morges (Suiza) el día 27 de mayo de 1979, y su edición en la Revue de Théologie et de Philosophie (pero no así su reedición en L'enjeu de la philosophie médiévale) recoge la interesante discusión que tuvo lugar tras su lectura, con intervenciones de A. Mercier y F. Brunner, entre otros; cfr. 233-240. Si bien este estudio se centra principalmente en la vinculación de la crítica moderna con sus fuentes medievales, resulta evidente que sus conclusiones son de aplicación igualmente a la crítica contemporánea.

Con respecto al primero de los fundamentos mencionados, la tesis en la que Muralt insiste una y otra vez es que la distinción formal *ex natura rei* constituye, de suyo, la expresión crítica del «argumento ontológico», es decir, la formulación estricta de la suposición dogmática según la cual todo cuanto el pensamiento concibe en sí mismo con evidencia formal debe ser así en la realidad.²² Al análisis que la inteligencia humana es capaz de llevar a cabo sobre las determinaciones racionales de las sustancias individuales ha de corresponderle, por tanto, una constitución metafísica paralela de la realidad sustancial.²³ «*Tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses*»: así lo expresa Descartes de manera tan lapidaria como exacta en su *Carta a Gibieuf*,²⁴ y en parecidos términos formula ese mismo principio en la *Meditación sexta*: «Puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden darse separadamente al menos en virtud de la omnipotencia de Dios».²⁵

²² De hecho, el así llamado «argumento ontológico» entendido a partir de su denominación kantiana como un tipo de prueba de la existencia de Dios, constituye, según Muralt, un caso particular o una restricción del supuesto crítico contenido en la distinción formal escotista: «[...] la tradition philosophique moderne a indûment restreint l'argument ontologique à la démonstration de l'existence de Dieu [...]» («La doctrine médiévale des distinctions,» 220).

²³ El hecho de que el racionalismo moderno sólo pueda concebir la verdad bajo la forma de un «paralelismo» entre el orden de las ideas y el de las cosas procede precisamente de su dependencia del argumento ontológico en tanto que principio subyacente a la distinción formal *ex natura rei*. Cfr., Muralt, A de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (Madrid: Istmo, 2002), 61-63.

²⁴ 19 de enero de 1642.

²⁵ *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. V. Peña (Madrid: Alfaguara, 1977), 65.

Esta suposición constituye el fundamento crítico sobre el que se desarrollará el racionalismo moderno en su conjunto, ya que no sólo Descartes, sino también Spinoza y Leibniz van a edificar sobre este supuesto sus sistemas, cuya construcción depende por entero del uso metodológico universal de la herramienta que proporciona la distinción formal *ex natura rei*²⁶ y cuya inteligibilidad viene determinada por esa misma herramienta.²⁷ Sólo la distinción kantiana entre el *denken* y el *kennen* echará por tierra este supuesto dogmático y con él el racionalismo moderno²⁸ que, de Suárez a Wolff, había dado por bueno el «paralelismo» entre pensamiento y realidad postulado por la distinción formal escotista.²⁹ Edificado, pues, sobre el presupuesto metafísico que

²⁶ «La philosophie moderne a donc fait sien l'extraordinaire outil méthodologique que peut représenter la distinction formelle *ex natura rei* de Scot» («La doctrine médiévale des distinctions,” 220).

²⁷ Esta tesis, que se repite una y otra vez en todos los estudios que Muralt dedica a la filosofía moderna, constituye el hilo conductor del artículo de 1978 titulado “La structure de la philosophie politique moderne. D’Occam à Rousseau” (cfr. n. 5 supra), cuya versión revisada y aumentada ha servido de original para la edición castellana citada en n. 23 supra.

²⁸ «Lorsque Kant [...] rejette l’argument ontologique, [...] c’est tout le «rationalisme dogmatique» de l’idée claire [...] qui tombe sous les coups de la distinction entre le *denken* et le *kennen*» («La doctrine médiévale des distinctions,” 220). «Estas curiosas construcciones metafísicas se derrumbarán cuando, mediante su distinción entre el *denken* y el *kennen*, otro escocés de genio arruine el criterio de la idea clara y distinta salido de la distinción formal escotista [...]» (La estructura de la filosofía política moderna, 64).

²⁹ He aquí una de las razones por las que, en opinión de Muralt, Kant —y no Hegel, como algunas veces se pretende— clausura la filosofía moderna, la cual, lejos de nacer *ex novo*, hunde sus raíces en la escolástica tardomedieval (con relación a la que la filosofía moderna constituye, por tanto, su continuación histórica). Es en este sentido, es decir, en referencia al origen y clausura de la filosofía moderna, como, en nuestra opinión, debe interpretarse el título del estudio de 1975 citado en n. 4 supra.

le proporcionaba la distinción formal *ex natura rei*, el racionalismo moderno no podía desarrollarse más que como una «filosofía de la idea clara»,³⁰ toda vez que el fundamento crítico-metafísico de la correspondencia a priori entre el análisis intelectual y la composición última de la realidad exige por principio una exactitud conceptual total, la cual sólo puede provenir de una lógica de la univocidad, es decir, de una lógica cuyos términos signifiquen con total nitidez exactamente lo contenido en ellos, ni más ni menos, y cuya definición se pueda determinar, por consiguiente, con una precisión milimétrica garantizando que en modo alguno significan más de lo que dicen,³¹ al contrario de lo que ocurre con los conceptos análogos, que se contienen en cierto modo unos a otros.³² La lógica de la univocidad es por tanto, desde este punto de vista, una exigencia ineludible del principio crítico-metafísico adoptado como fundamento de su «estructura de pensamiento» por la noética moderna, ya que dicho principio sólo admite ser pensado de ese modo. De ahí precisamente que la doctrina de la univocidad del ser venga a constituir un corolario instrumental inevitable del principio en cuestión, más que, como usualmente se entiende, su fundamento metafísico. Y de ahí igualmente el ideal de claridad

³⁰ Esta es, en efecto, la denominación con la que Muralt designa la noética de la filosofía moderna. Cfr., en particular, el epígrafe titulado «El conocimiento por el esse obiectivum absoluto de la idea clara» en *La estructura de la filosofía política moderna*, 59-64.

³¹ En *La estructura de la filosofía política moderna*, 118, n. 64, Muralt observa que esta lógica de la claridad absoluta exige la puesta en práctica del tipo de abstracción que Escoto denomina *abstractio ultimata*. Según Escoto, la *abstractio ultimata* se verifica cuando alguna cosa es «abstraída de todo cuanto está fuera de su noción formal» (*ab omni quod est extra rationem eius*), por lo que, «así concebida, es precisamente ella misma» (*istud sic conceptum est praecise ipsummet*) y puede existir «precisa y formalmente por sí misma» (*praecise pro se formaliter*). Duns Escoto, *Ordinatio*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, 22-23 y 18-19.

³² Cfr. «La doctrine médiévale des distinctions», 218.

que preside —si no rige— el pensamiento moderno en su conjunto, ideal cuyo máximo exponente se encuentra en la aspiración a la matematización del conocimiento que caracteriza a toda la época. Pues la noción matemática es, como observa Muralt, «la verdadera idea clara y distinta»,³³ por lo que la matematización del saber representa desde este punto de vista el logro de la ansiada exactitud formal llamada a garantizar la validez del conocimiento, y con ella, su verdad a priori.³⁴

La segunda de las «líneas de fuerza»³⁵ destacadas por André de Muralt como exponentes de la vinculación de la crítica moderna con sus fuentes tardomedievales se refiere a las consecuencias que supone la aplicación de la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* sobre las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*. La tesis es la siguiente: a diferencia de la distinción de razón racionada de Aristóteles y Tomás, que mantiene a salvo la unidad de la cosa o de la acción aun en el caso de una intervención divina *de potentia absoluta* —permitiendo sin embargo que la inteligencia discierna en su seno las diferentes razones formales que las constituyen—, la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto sustituye esa unidad real de la cosa o de la acción por la superposición unificada de una serie de componentes formales que permitirá concebir la separación de dichos componentes en virtud de la *potentia absoluta dei* con la sola limitación que supone el principio de no-contradicción. Y lo mismo cabe decir con respecto a la distinción real, ya que frente a la distinción real *secundum quid* sin separación posible

³³ Ibid., 220.

³⁴ La matematización del saber como criterio de su cientificidad y la implantación moderna de un modelo matemático-formal de ciencia serán cuestiones posteriormente abordadas por Muralt en su estudio de 1985 titulado “L’enjeu de la philosophie médiévale. Hypothèses pour une épistémologie philosophique aristotélicienne,” *Revue thomiste*, 85 (1985/3): 399-430 (recogido en *L’enjeu de la philosophie médiévale* como 1^{er} estudio, 1-46).

³⁵ Cfr. “La doctrine médiévale des distinctions,” 218 y 221 ss.

característica del aristotelismo, como la que media entre la materia y la forma en el seno de la sustancia individual o entre el cuerpo y el alma en el seno del viviente, Escoto concibe como posible *de potentia absoluta dei* la distinción real *simpliciter* de la materia y la forma en el caso de la sustancia y la del cuerpo y el alma en el caso del viviente, y, con ella, la existencia independiente de sus constituyentes respectivos. Dicho con otras palabras: en uno y otro de los ejemplos citados, frente a la unidad en ejercicio característica del aristotelismo, que garantizaba la inseparabilidad de los constitutivos metafísicos de la sustancia o la actividad, la doctrina escotista postula una unidad constituida por la superposición unificada de una serie de elementos que, aunque vinculados de hecho, son metafísicamente independientes de derecho. La diferencia entre ambos modos de concebir la unidad, tanto de la cosa real como de la actividad, acarrea entonces consecuencias de peso, ya que mientras en el caso de la doctrina aristotélica el fundamento real de la distinción no compromete la unidad existencial de la cosa o de la acción —ni siquiera en el supuesto de una intervención divina *de potentia absoluta*—, en el caso de la explicación escotista la unidad meramente formal de la cosa o del movimiento es susceptible de sucumbir a una intervención de ese tipo, poniendo así de manifiesto que el orden natural querido por Dios *de potentia ordinata* no es más que un orden *de facto*, y que, *de iure*, bien podría haber sido de otro modo. Lo cual es tanto como decir que mientras desde la perspectiva aristotélica la distinción (que es una operación de la inteligencia) y la separación (que es una propiedad de la realidad) son dos acciones que no corren en ningún caso el riesgo de confundirse —precisamente porque hay dos y sólo dos tipos de entes, reales y de razón, y sólo dos tipos de distinciones, reales y de razón—, desde la perspectiva escotista, para la que las entidades formalmente distintas gozan de un estatuto intermedio entre los entes reales y los de razón, el modo de ser de tales entidades es asimismo intermedio entre la distinción y la separación, un modo de ser ambiguo y lo suficientemente indefinido como para que su determinación final dependa por entero de la voluntad divina. Por ello no debe

sorprender que la metafísica escotista conciba, junto a las entidades meramente distintas en razón y las absolutamente separadas en la realidad, un grupo de entidades distintas sólo formalmente³⁶ y separadas sólo parcialmente,³⁷ susceptibles de

³⁶ Es importante notar que la distinción real escotista entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma, es una distinción igualmente «formal» en la medida en que tanto la materia como el cuerpo constituyen para Escoto las formas jerárquicamente inferiores del compuesto sustancial, sobre las que se superponen el resto de formas determinantes. Tal es, por otra parte, en nuestra opinión, el sentido que tienen las referencias que hace Muralt a la distinción formal *ex natura rei* de la materia y la forma en Duns Escoto —siendo así que la mayor parte de las veces que se refiere a la opinión de Escoto al respecto manifiesta con claridad que para el Doctor Sutil se trata de una distinción real—. Así, por ejemplo, cuando afirma que «la difficulté qui se pose à la philosophie moderne à propos de l'union de l'âme et du corps provient de la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme» (“La doctrine médiévale des distinctions,” 227), o que «le problème de la communication des substances est l'exemple type de la nécessaire multiplication des formes qu'entraîne la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme chez Duns Scot» (ibíd., 228), en nuestra opinión estos asertos deben interpretarse en el sentido antes mencionado y no en sentido literal, ya que en otros lugares explica que para Escoto la distinción entre materia y forma es una distinción real (y no una distinción formal *ex natura rei* en sentido estricto). Cfr., en relación con este asunto, el epígrafe titulado “El punto de partida escotista” en La estructura de la filosofía política moderna, 54-55, donde afirma con claridad que: «lejos de formar una unidad sustancial pura y simple, absoluta y una por sí, [...] los componentes físicos de la sustancia [...] constituyen una superposición jerárquica de formas, una unidad de orden por sí [...] en cuyo seno cada una de estas formas es, como explica Duns Escoto, distinta realmente en lo que concierne a la materia y a la forma». Cfr., asimismo, otras referencias a la distinción real de la materia y la forma según Escoto en “La doctrine médiévale des distinctions,” 131-132 (singularmente esta última, donde sugiere que la relación entre la distinción real escotista de la materia y la forma y la distinción real aristotélica de esos mismos componentes es análoga a la relación que media entre la distinción formal *ex natura rei* escotista y la distinción de razón racionada aristotélica) y 221.

existir independientemente unas de otras si el designio divino así lo quisiera, ya que, una vez rota la unidad existencial propia del aristotelismo, sólo el límite que supone el principio de no-contradicción podría impedir que su cuasi-distinción y su cuasi-separación reales pudieran llegar a ser una distinción y una separación absolutas.

Todos estos motivos llevan a Muralt a concluir que, bajo el régimen intelectual definido por la distinción formal escotista, la unidad de la cosa o de la acción ya no es una unidad por sí sino una unidad fáctica,³⁸ hasta cierto punto accidental o circunstancial, cuyos componentes podrían disgregarse —y, por tanto, pasar de gozar de una realidad meramente formal a gozar de una realidad natural *simpliciter*— si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta*.³⁹ Lo cual sirve de fundamento a la tesis de que las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*, son las responsables de que la hipótesis teológica de *potentia absoluta dei* aplicada sobre ellas haya hecho saltar por los aires la unidad existencial de la naturaleza tal como la habían pensado los griegos, y que por consiguiente, desde ese punto de vista, tales distinciones constituyan la condición de posibilidad de la visión moderna y contemporánea del mundo, es decir, definan lo que Muralt llama su «estructura de pensamiento».

³⁷ Con respecto a la existencia parcial o cuasi-existencia de las entidades formalmente distintas, cfr. “La doctrine médiévale des distinctions,” 130.

³⁸ «Le composé substantiel risque d’y perdre, malgré que Scot en ait, son unité par soi» (ibíd., 131). «De quelque manière que l’on veuille l’interpréter, il est fort difficile de concevoir l’unité de la substance scotiste comme une véritable unité immédiate et par soi» (ibíd., 227).

³⁹ La emancipación ontológica de los constitutivos formales de las cosas que resulta de la «implosión» de la unidad de la cosa ocasionada por la distinción formal escotista permite concebir así los diferentes órdenes naturales posibles como el resultado de un ars combinatoria de origen divino en el que dichos constitutivos, independientes ahora unos de otros, se agrupan diversamente entre sí dando lugar a una multiplicidad aleatoria de mundos posibles.

Como ejemplos de la ruptura de la unidad por sí de la cosa o de la acción, y de los desarrollos histórico-doctrinales que tal ruptura permitió concebir a los filósofos posteriores, menciona aquí Muralt precisamente los casos de los actos humanos de conocimiento y de voluntad, en los que las distinciones escotistas permitieron imaginar la separación real de sus componentes como posible *de potentia absoluta dei*. Así, mientras desde la perspectiva aristotélica, en el caso del conocimiento, el acto del cognoscente y el acto de lo conocido son uno y el mismo,⁴⁰ análogamente a como lo son, en física, el acto del moviente y el acto de lo movido⁴¹ —lo cual no impide diferenciar la quiddidad propia de cada uno de ellos según una distinción de razón racionada—,⁴² desde la perspectiva escotista, al contrario, cada uno de tales actos es formalmente distinto de su correlativo y por tanto separable de él *de potentia absoluta dei* en la medida en que ello no entrañe contradicción. La unidad por sí de la cosa o de la acción, que la distinción de razón racionada garantizaba por tratarse precisamente de una distinción de razón y no real, se quiebra, pues, en el momento en que intervienen la distinción formal *ex natura rei* y la hipótesis *de potentia absoluta dei*, que reifican,⁴³ y por tanto independizan ontológicamente, cada una de las formalidades distinguidas.

4. Dos posibilidades estructurales

Por lo que respecta a las posibilidades doctrinales que se abren a partir de los fundamentos escotistas y ockhamistas que acaban de ser expuestos, en el artículo de 1978 titulado “La structure de la

⁴⁰ De anima, III, 2, 425 b 26; III, 8, 431 b 21.

⁴¹ Física, III, 3, 202 a 20.

⁴² Física, III, 3, 202 b 11.

⁴³ Cfr. “La doctrine médiévale des distinctions,” 127, 132, 227 y 229.

philosophie politique moderne” Muralt propone una configuración del panorama doctrinal de la crítica moderna y contemporánea que difiere del que se contenía en “L’élaboration husserlienne de la notion d’intentionnalité”. Pues si en el artículo de 1960 la quiebra de la unidad existencial del sujeto y el objeto en el seno del acto de conocimiento se consideraba haber dado origen a dos líneas opuestas, idealista y positivista, apoyadas respectivamente sobre cada uno de los dos polos en juego, ahora se afirma que esa disociación implica necesariamente la sustitución de la causalidad recíproca y total propia del dinamismo natural por, o bien la causalidad externa de Dios, o bien la causalidad interna del sujeto, lo que en el terreno gnoseológico supone la apertura de dos posibilidades estructurales divergentes, la primera de las cuales tratará de explicar el acto de conocimiento recurriendo a la trascendencia de la causa divina, mientras la otra lo hará arraigando el dinamismo gnoseológico en la actividad constitutiva del sujeto cognoscente. De este modo, la crítica moderna y contemporánea se verá situada ante la disyuntiva estructural que representan estas dos vías contrarias a la hora de explicar el acto de conocimiento.

La primera de estas vías parte del supuesto de que la causalidad segunda de la naturaleza es sustituida por la causalidad primera de Dios (vía trascendente). Ahora bien, la causalidad divina, ejercida de manera única y total en detrimento de la causalidad del objeto —lo que hace que el conocimiento de una cosa sea verdadero independientemente no sólo de la presencia actual, sino incluso de la existencia misma de esa cosa—,⁴⁴ puede causar en el sujeto cognoscente o bien el acto mismo de intelección sin necesidad de ningún intermediario eidético de la cosa conocida

⁴⁴ «Non potest probari quod omnis intellectio dependet a suo obiecto [...]. Non est de ratione intellectionis vel causari vel dependere ab obiecto», Ockham, “Sententiae,” 1, dist. 35, q. 2, en *Opera theologica*, IV: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (St. Bonaventure, NY: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1979): 441. «Falsum est quod obiectum per se movet potentiam a qua per se apprehenditur», (ibíd., q. 3: 458).

(Ockham), o bien la representación intelectual de esa misma cosa, su *esse obiectivum* o *repraesentatum* (Escoto). En este último caso, la crítica tardomedieval de inspiración escotista llevará hasta su interpretación más extrema el principio agustinista según el cual las ideas que el hombre conoce en su mente participan inmediatamente de la verdad divina, dando lugar con ello a una gnoseología de tipo iluminista (Escoto, Rímíni), mientras el racionalismo moderno, renunciando a toda metafísica de la participación, sostendrá que Dios crea las ideas en la libertad indiferente de su omnipotencia absoluta para implantarlas a continuación en la mente humana, dando lugar así a una gnoseología de tipo innatista y a una concepción de la verdad como «paralelismo» entre el orden de las ideas creadas libremente por Dios y el orden de las cosas creadas por Dios en igual libertad, esto es, a una doctrina de la verdad basada en la voluntad divina que decide crear, en la indiferencia más absoluta hacia cualquier ordenación posible, la verdad como adecuación entre las ideas y las cosas (Descartes).⁴⁵ Se trata aquí del fundamento gnoseológico de la metafísica basada en el *esse obiectivum* absoluto de la idea clara que nutrirá la línea dogmática de la filosofía moderna hasta su destrucción por Kant, línea que tuvo sus principales defensores en los continuadores racionalistas de Descartes (Spinoza, Leibniz) hasta Wolff. El racionalismo moderno encuentra, pues, su origen como posibilidad estructural en la doctrina escotista del *esse obiectivum*, que inaugurará la problemática específicamente moderna de la objetividad del conocimiento y que fue sostenida, tras el propio Escoto, por autores como Gregorio de Rímíni, Nicolás de Autrecourt o Roberto Holkot. Al mismo tiempo, en el desarrollo innatista de esta vía filosófica tendrá una influencia decisiva la distinción formal escotista, al permitir en particular a los pensadores

⁴⁵ También Guillermo de Ockham, que rechaza radicalmente, como hemos visto, la idea escotista del *esse obiectivum*, concibe la verdad como un «paralelismo» basado en la sustitución operatoria de las cosas por los nombres (*suppositio*); cfr. La estructura de la filosofía política moderna, 60.

racionalistas imaginar el estatuto ontológico que posibilita a las representaciones objetivas ejercer la función de intermediario intencional en el acto de conocimiento, así como concebirlas separables de la esencia divina.

La segunda de las vías mencionadas partirá, en cambio, del supuesto de que la causalidad segunda de la naturaleza es sustituida por la causalidad primera del sujeto, a cuyo dinamismo constitutivo se le considera capaz de generar no sólo las condiciones de la objetividad del conocimiento, sino incluso sus contenidos mismos (vía trascendental). Esta posibilidad estructural se abre con Nicolás de Autrecourt, quien descubre que hay al menos un caso en el que la causalidad primera de Dios no puede reemplazar a la causalidad primera del sujeto: aquel en el que la realidad objetiva y la realidad formal de la representación coincidan, esto es, aquel en el que el objeto de la representación sea el propio sujeto.⁴⁶ Es lo que Descartes desarrollará como evidencia del *cogito*, si bien su exposición no añade nada sustancial a la de Autrecourt. No obstante, ni uno ni otro se sirven de su hallazgo para fundamentar en él una epistemología basada en la potencia constitutiva del sujeto, sino que ambos optan por mantenerse fieles a la doctrina escotista del *esse obiectivum* y a la causalidad primera absoluta de Dios. Será a partir de que Kant residencie en el sujeto la constitución del fenómeno cuando esta línea conozca un mayor protagonismo y se inaugure el extenso campo de la fenomenología, desarrollado ulteriormente por el idealismo alemán y continuado en la filosofía husserliana.⁴⁷ Esta última se inscribe, en efecto, en una línea de pensamiento caracterizada por el intento de dar razón, a partir del dinamismo constitutivo del sujeto, del origen y fundamento de las

⁴⁶ Cfr. Nikolaus von Autrecourt, *Briefe*, ed. R. Imbach y D. Perler, traducción alemana de D. Perler, (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1988).

⁴⁷ En el prefacio a *La métaphysique du phénomène*, Muralt se refiere a esta última línea doctrinal que arraiga el acto de conocimiento en la conciencia subjetiva como filosofía del «concepto objetivo sin objeto»; cfr. n. 17 supra.

objetividades que aparecen ante la conciencia. Pues es propio de la fenomenología, en opinión de Muralt, el no conformarse con la objetividad del «concepto objetivo» como algo dado, como un hecho bruto cuya explicación excedería los límites de la inteligencia humana, sino el querer indagar el origen del mencionado «concepto objetivo», esto es, el tratar de fundamentar su constitución como objeto para la conciencia.⁴⁸

5. La metafísica del fenómeno

Por otra parte, Muralt considera que en la evolución doctrinal de la crítica moderna y contemporánea cuyas dos líneas principales acaban de ser esbozadas sólo hay un intento verdaderamente serio de articular una metafísica, que es el de la fenomenología. Pues no hay que olvidar que dicha evolución doctrinal tiene su origen en la hipótesis de la *notitia intuitiva rei non existentis* de Guillermo de Ockham, pensador en quien hallamos la convicción de la esterilidad de cualquier intento metafísico y de la inviabilidad de toda empresa teórica que trate de fundamentar metafísicamente el orden cosmológico querido por el poder absoluto de Dios. Tampoco en Descartes se puede hablar seriamente, asegura Muralt, de una auténtica metafísica, pues tanto la filosofía cartesiana como el conjunto de la filosofía racionalista moderna que la continúa constituyen más bien intentos teologistas de desafiar la conclusión alcanzada por Ockham. El racionalismo moderno se estrella así una y otra vez contra la misma dificultad insalvable —el escepticismo metafísico al que aboca la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*—, a la cual trata de oponer toda suerte de artilugios conceptuales con los que armonizar la necesidad racional de una

⁴⁸ Esta búsqueda del origen que trasciende a la inmediatez de lo objetivamente dado vincula así en una misma línea anti-positivista a filósofos tan distintos como Descartes, Kant, Hegel y Husserl. Cfr. La métaphysique du phénomène, “Avant-propos,” 7-8 ss.

metafísica con la arbitrariedad absoluta de un poder infinito e indiferente. Será precisamente la obra de Kant la que eche por tierra todo ese arsenal de construcciones teóricas racionalistas mostrando a la vez tanto su carácter dogmático como su inviabilidad intelectual.⁴⁹ La filosofía kantiana restaura de ese modo en toda su vigencia la conclusión ockhamista que prohíbe todo intento metafísico, pero abre al mismo tiempo una nueva vía para la fundamentación de las objetividades que constituyen el objeto inmediato de la conciencia: aquella que indaga su constitución trascendental en el seno de la propia conciencia, a la que se considera dotada de un dinamismo generador autónomo. Y

⁴⁹ Tal es, seguramente, como hemos sugerido en la n. 29 *supra*, el sentido que tiene el título del estudio muraltiano “Kant, le dernier occamien”, pues, como afirma el propio Muralt en el texto que hemos citado *supra* en p. 150 («Il n’est pas vrai de prétendre que Kant soit ‘le dernier occamien’»), es evidente que el ockhamismo no acaba en Kant. Lo que el contenido del mencionado estudio y el conjunto de la investigación muraltiana sobre la estructura del pensamiento moderno dan a entender es, más bien, que con Kant se cierra una etapa del ockhamismo, a saber, su etapa inaugural, la fundada por el propio Ockham. La obra de Kant viene a corroborar, en efecto, la validez de la conclusión ockhamista que prohíbe todo ensayo metafísico. De este modo, el dictamen de la filosofía kantiana constituye una sentencia ya inapelable, basada en la crítica de la razón humana, que ratifica la que Ockham decretase en primera instancia basándose en la sola voluntad divina. Hay, pues, una unidad de etapa entre Ockham y Kant que es la que permite decir que Kant es, en tal sentido, «el último ockhamista». Por ello, después de Kant hay una vía que está ya definitivamente cerrada para el pensamiento: la vía del dogmatismo metafísico, y es en ese sentido en el que la obra kantiana restaura la posición ockhamista en toda su vigencia frente a los intentos modernos por negarla. El hecho de que Ockham y Kant compartan esa unidad de etapa significa también, por consiguiente, que la filosofía posterior a Kant retornará al mismo punto de partida intelectual que la filosofía posterior a Ockham: el del escepticismo metafísico, ya que la crítica kantiana ha devuelto la reflexión occidental precisamente a ese punto. La única diferencia estriba aquí en que la filosofía postkantiana, al contrario que el racionalismo moderno, sabe que la sentencia dictada por Ockham es inapelable.

será precisamente por esa vía por la que se adentre la fenomenología en su intento de fundamentar una metafísica que, en la medida en que represente el esfuerzo del espíritu humano por alcanzar los principios, no tenga que detenerse a medio camino sino que pueda «pensar hasta el final».⁵⁰

En el seno de la corriente del pensamiento moderno y contemporáneo que se esfuerza por hallar el fundamento y el origen constitutivo de las objetividades dadas, la fenomenología contemporánea constituye, por tanto, en opinión de Muralt, el único intento serio de alcanzar un fundamento metafísico para dichas objetividades. El pensamiento fenomenológico se caracteriza en este sentido por prolongar la constitución trascendental hasta el infinito, de tal modo que la constitución trascendental del objeto de conocimiento devenga constitución infinita del objeto en sí. Por lo que la filosofía fenomenológica trata de identificar finalmente el aparecer ante la conciencia y el ser en sí. Se trata, pues, de una filosofía para la que el ser es el aparecer mismo en su devenir teleológico infinito. De ahí la denominación «metafísica del fenómeno» con que Muralt la designa, ya que se trata de una filosofía que busca articular una metafísica a partir, no del ser en sí, sino del aparecer ante la conciencia, aparecer cuya naturaleza fenoménica no es sino un momento puntual del proceso infinito de su constitución como lo «en sí». La fenomenología se define por ello como aquella filosofía que identifica la crítica con la metafísica en el seno de un proceso infinito, o, por decirlo con mayor exactitud, como aquella filosofía que hace de la crítica un momento dialéctico en el seno del proceso infinito de la constitución metafísica del ser.

⁵⁰ «Wie schwer es ist zu Ende zu denken» afirma Husserl, en efecto, en *Formale und transzendente Logik* (Halle a. d. Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929), 74. Muralt retoma esta sentencia husserliana como encabezamiento al prefacio de la 2ª edición francesa de *L'idée de la phénoménologie*, titulado “Phénoménologie et philosophie analytique”; cfr. n. 18 *supra*.

6. Conclusión

La exposición precedente permite ahora concluir que las dos vías —que nosotros hemos denominado vía trascendente y vía trascendental— con que el pensamiento filosófico trató de salir al paso de las dificultades críticas suscitadas al final de la edad media por la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto y la hipótesis *de potentia absoluta dei* de Guillermo de Ockham no se desarrollaron históricamente en paralelo sino de manera sucesiva, de tal manera que la primera de ellas, la vía trascendente, fue la vía que exploró la filosofía de la edad moderna, mientras que los filósofos de la época contemporánea, al hallar clausurada por Kant la vía de la causalidad divina, hubieron de adentrarse por la vía trascendental de la constitución subjetiva de la objetividad del conocimiento. La explicación de ese cambio de dirección parece, en efecto, clara, al ser la *Crítica de la razón pura* la que echó definitivamente por tierra y declaró como dogmático el intento moderno de edificar una metafísica sobre los supuestos críticos del racionalismo, basados, como hemos visto, en la generalización del argumento ontológico implícito en la distinción formal *ex natura rei*. La *Crítica de la razón pura* se presenta así como la obra que clausura la filosofía teórica moderna y devuelve a la filosofía al punto en que Ockham la había situado: la negación de la causalidad formal del objeto en el acto de conocimiento. Ahora bien, la aportación kantiana, como se sabe, no es únicamente destructiva, ya que su crítica inaugura la vía que arraiga en el dinamismo constitutivo del sujeto el origen del criterio de validez de todo conocimiento, vía por la cual se adentrará decididamente la filosofía posterior, con el idealismo alemán y la fenomenología husserliana como representantes más destacables.

Estas dos etapas sucesivas recorridas por la crítica moderna y contemporánea, tanto la vía que trata de fundar la objetividad del conocimiento en un a priori trascendente como la que trata de hacerlo en un a priori trascendental, tienen en común, sin embargo, el hecho de presentarse como intentos *críticos* de fundar

una metafísica, ya sea una metafísica de carácter teologista que recurre a Dios como garantía epistemológica, como ocurre en el racionalismo, ya sea una metafísica de carácter dialéctico donde el devenir infinito de la crítica acaba por identificarse con el ser en sí, como ocurre en la fenomenología. Ello hace que ambas vías puedan ser agrupadas en lo que podríamos llamar una línea crítico-metafísica, contraria a la noética anti-metafísica que discurre en paralelo a la primera a lo largo de las épocas moderna y contemporánea. Tal parece ser, en efecto, el sentido de la evolución histórica de la noética moderna y contemporánea en dos líneas paralelas de signo contrario que Muralt presentaba en “L’élaboration husserlienne de la notion d’intentionnalité”, de 1960, y en el prefacio a *La métaphysique du phénomène*, de 1985. Se hablaba en el primero de los textos, recordemos, de dos líneas opuestas presentes a todo lo largo del desarrollo doctrinal posterior a Duns Escoto: una línea idealista que basaría el conocimiento en la actividad de la inteligencia al margen de la realidad externa, y una línea positivista que lo basaría en la causalidad eficiente propia del dinamismo natural. Y en el segundo de los textos mencionados se retomaba esa misma idea para hablar de dos líneas de pensamiento igualmente contrarias, aquella que se esforzaría en fundamentar el origen último de los contenidos eidéticos de la conciencia (línea en la que se inscribirían Descartes, Kant, Hegel y Husserl⁵¹ y que se correspondería con la que antes se denominó idealista), y aquella otra que, renunciando a todo intento por rastrear el origen de las representaciones, las tomaría como hechos brutos que responden al dinamismo causal de la naturaleza (línea en la que se inscribirían los filósofos empiristas y que se correspondería con la antes denominada positivista).

La escisión de la teoría del conocimiento en racionalismo y empirismo —o, por mejor decir, en una corriente de carácter idealista y otra de carácter positivista—, que tendría su raíz última en el pensamiento escotista, no se clausuraría, pues, con la obra

⁵¹ Cfr. n. 48 *supra*.

de Kant. Esta última sólo habría clausurado, en efecto, el intento crítico racionalista de edificar una metafísica sobre la garantía epistemológica de la causalidad divina, pero sin resolver el problema de fondo ya que la crítica contemporánea reeditará su propia versión de la misma oposición de contrarios en la que enfrenta a la fenomenología con el neopositivismo. Y aun la noética actual parece prolongar esa misma disociación entre una línea crítica o crítico-metafísica, por un lado, y una línea resueltamente anti-metafísica, por otro, líneas cuyos principales representantes podrían identificarse con la filosofía de la intersubjetividad trascendental y con el pensamiento postestructuralista respectivamente.⁵²

Valentín Fernández Polanco es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es miembro del grupo de investigación UCM n° 970723: Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Bizancio, Córdoba, Toledo, París. vjfernand@ucm.es

Recibido: 8 de agosto de 2017.

Aceptado para su publicación: 18 de agosto de 2017.

⁵² Cfr. La métaphysique du phénomène, “Avant-propos,” 8.