

que es causa. Este proceder (*πρόδος*—*próodos*) se llama emanación. Esta denominación no es, ciertamente, del todo exacta en Plotino, dado que aquí todo tiende por otra parte de nuevo hacia arriba, pues los distintos grados tienen la tendencia a unirse de nuevo con lo Uno, de suerte que aquí existe un círculo.

La gradación de valor alcanza su más extremada expresión cuando se opone lo Uno a la materia. Esta última es en su límite ínfimo un absoluto no ser. Como para Platón, también para Plotino es el sumo principio el Bien absoluto, mientras que la materia representa por esencia el Mal prístino.

Un sistema emanatista —retoño del plotiniano— puede encontrarse también en el Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo v). También Juan Escoto Eriúgena (siglo ix) emplea una serie gradual semejante.

En el sistema emanatista de Plotino vuelve a existir un reino independiente de las ideas, como en Platón. Como en él descansa el peso superior, también aquí queda desvalorado el mundo real. Esto significa en rigor una caída desde la altura de la madurez de la idea aristotélica de la inmanencia de las formas. Igualmente parece mucho más estricta la idea de la gradación del ente en Aristóteles. Aquí encontramos la siguiente serie gradual: cuerpo físico (*σῶμα φυσικόν*—*soma physikón*), cuerpo orgánico *σῶμα ὀργανικόν*—*soma organikón*), ser viviente animado (*ζῶον ἐμψυχον*—*zoon émpsychon*) y espíritu (*νοῦς*—*nous*). Este último concepto no mienta sólo el espíritu del mundo, sino también el espíritu humano.

Dentro del alma practicó Aristóteles una articulación en “alma nutritiva y determinante de la generación” (alma vital), que es propia de la planta, “alma percipiente y apetitiva”, que se añade en el animal, y alma espiritual, que sólo la tiene el hombre, juntamente con los dos grados inferiores (*νοητικόν, λογιστικόν, νοῦς*—*noetikón, logistikón, nous*). El hombre fue pues, concebido por Aristóteles como un ser de suyo gradual.

2. Problemas de la Edad Media

La cosecha de la metafísica antigua pasa en herencia a la Edad Media, pero quedando sometida por obra del Cristia-

nismo a fuertes influencias que la alteran. La metafísica del mundo se convierte en metafísica de Dios. El reino de las ideas, del *eidos* (eidos), se introduce en el intelecto divino como reino de las *formæ substantiales*. El intelecto de Dios se llama no sólo *intellectus divinus*, sino también *intellectus infinitus*, *archetypus* o *intuitivus*. Esta última denominación se refiere a la circunstancia de que se atribuía al intelecto divino un aprehender directo en un mero intuir, de manera semejante a como aún hoy se habla de un conocimiento intuitivo, y se es de la opinión de que pueden aprehenderse intuitivamente, por ejemplo, las relaciones matemáticas.

Mencionemos en este lugar una idea muy esencial que explica cómo podemos, en general, conocer el mundo. Según las concepciones de entonces, creó el intelecto divino, conforme a los principios que se encuentran en él, el mundo. De estos principios participa el hombre, llevándolos dentro de sí — y por esta causa puede conocer el mundo. Es la misma concepción que ya podía encontrarse en Platón: Dios creó como demiurgo (operario) el mundo conforme a las ideas. Gracias a la reminiscencia puede el hombre recapacitar sobre estos principios de la creación del mundo y conocer así el mundo mismo. Certeramente se halla formulada esta relación en una sentencia de Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem ac ordo et connexio rerum*.

Dentro de la serie de los problemas metafísicos fundamentales de la Edad Media es de especial importancia el problema de lo general y lo individual, el problema de los universales. Consiste en esta cuestión: ¿existe lo general en sí, existe sólo en las cosas o no es en absoluto más que un nombre?

Este problema se remonta a la Antigüedad. Aristóteles había descuidado el problema de lo individual. Lo general existía en las cosas. La diferenciación por debajo del *eidos* (eidos), hasta lo individual, tenía solamente en la materia su fundamento, era sólo accesoria, puramente accidental (*συμβεβηκός* — *symbekós*). Plotino pensaba que tiene que haber ideas de lo individual. Para Platón era sólo lo general lo permanente; lo individual estaba, por el contrario, sujeto al cambio del nacer y perecer.

En la Edad Media se formulan los problemas que se acatan de indicar en la oposición de la *essentia* (el aristotélico *τί ἐστίν* [ti en einai], el ser que está en el fondo, supuesto que tampoco se tradujo mal por "esencia") y *existentia*, el modo de ser del caso singular, de las cosas, de los seres vivos. Si pues, tiene el reino de la *essentia* el *prius*, se coloca la verdadera realidad en este reino. Pero esto le da en la cara a la visión natural del mundo; pues ésta pára toda en concebir las cosas como lo verdaderamente real. Esta desvaloración del mundo de las cosas, más aún, de todo aquello con que no tropezamos, tiene la enorme consecuencia de poner en cuestión el ser de las cosas.

Por ello se forma una contratesis, que responde la cuestión de dónde deba encontrarse, pues, propiamente lo real, diciendo que sólo puede estar propiamente en las cosas singulares, y que hay que llamar a éstas lo propiamente real. Por esta manera de ver significaría de nuevo un rebajamiento del lo general, y con ello también de Dios, pues que el intelecto de éste lleva en sí los principios generales.

De esta pugna brota una teoría notable: todo lo que ha en el mundo tiene una realidad gradual. Lo que tiene un ser más rico en determinaciones es lo más real. Las cosas que podemos tomar en la mano tienen la mínima realidad; su ser se agota en unas pocas determinaciones físico-materiales. El grado inmediato, el organismo, tiene, por lo que es característico de él, la vida, un *plus realitatis* comparado con las cosas. El grado superior inmediato es el espíritu. Como sumo grado, es Dios no sólo el *ens perfectissimum*, sino también el *ens realissimum*. Esta gradación es también una gradación de valor, estando construida bajo el punto de vista del bien (*bonum*). Sin duda se dice: *omne ens est bonum*, pero el *bonum* tiene grados que responden a la altura de la realidad. *Summum bonum* es Dios.

1033-1109 En esta serie se vio ya temprano una posibilidad de probar la existencia de Dios. Anselmo de Cantorbery formula la prueba ontológica de Dios en su forma clásica: Dios es la esencia *id quo nihil maius cogitari potest*, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero si es así, en los predicados positivos de la Divinidad tiene que entrar también la exi

tencia; pues si la existencia no le fuera propia, no sería aquello más grande que lo cual nada podría pensarse. Si la existencia entra así en la esencia de Dios, éste tiene que existir también realmente. Esta prueba ontológica fue atacada ya en vida de Anselmo, más tarde por Tomás de Aquino y finalmente por Kant.

1225-1274

Otra prueba de la existencia de Dios era la cosmológica. Concluye de la finitud, condicionamiento, contingencia del mundo (por lo que también se llama *argumentum a contingentia mundi*) la existencia de un ente necesario por sí mismo, incondicionado, de una primera causa. La cadena de los sucesos que trascurren causalmente en el mundo pide un primer miembro.

Una tercera prueba de la existencia de Dios es el argumento llamado físico-teleológico, que parte de la existencia de fines en el mundo, especialmente en los organismos, y de ello concluye la existencia de un intelecto ordenador detrás de ellos — o sea, el intelecto divino.

Si se quiere probar la existencia de Dios —especialmente empleando el argumento ontológico— se tiene que saber antes lo que sea realmente Dios. Así cobra importancia la cuestión de si es que de Dios podemos tener un saber. Y no sólo cuando se supone un Dios como creador del mundo, sino también cuando se acepta cualquier otro principio del mundo —como, por ejemplo, Schopenhauer la voluntad—, es forzoso ocuparse con la correspondiente cuestión de la posibilidad de conocer este principio del mundo. Fue en la escolástica árabe donde nació la idea, que pasó luego a Occidente, de que Dios únicamente es, en rigor, apresable allí donde se renuncia a todos los conceptos tomados de lo humano. Se ha llamado a esta idea teología apofática, negativa, mientras que podría llamarse, al contrario, la teología, digamos, de Anselmo, positiva. Pero si se atribuyen a Dios, por ejemplo, los tres conocidos predicados de la omnipotencia, omnisciencia e infinita bondad, se aplican al *intellectus divinus* conceptos sacados de lo humano y proyectados hasta lo infinito. Una expresión acuñada más tarde llama esta transferencia de conceptos humanos a lo no humano: antropomorfismo.

1401-1464

Nicolás de Cusa declaró luego, en *De docta ignorantia*, con especial energía, que Dios es inapresable e inconcebible para el finito entendimiento humano. No estamos en situación de pedir un conocimiento preciso de Dios. Pero el Cusano abrió un nuevo camino: estamos en situación de obtener una cierta intuición de lo infinito. Los contrarios entre los que se mueve nuestro pensar necesitan tener una unidad que los funde. Esta coincidencia de los contrarios tiene lugar en el infinito, se produce en Dios. Nicolás de Cusa le señala a tal coincidencia de los contrarios (*coincidentia oppositorum*) analogías en la matemática. Tampoco entre la línea recta y la curva, entre la recta y el círculo hay un límite riguroso. Sólo necesitamos pensar prolongado el radio del círculo hasta el infinito, para que la circunferencia se convierta en recta y coincidan los contrarios. También pueden pensarse coincidentes el punto y el círculo; si se hace cada vez más pequeño el radio del círculo, acaba forzosamente el círculo por convertirse en un punto. — Estas consideraciones son el preludio de una idea que desemboca en Leibniz en el concepto de diferencial. Las formas geométricas siguen existiendo en lo infinitamente pequeño.

Los contrarios que coinciden en Dios se despliegan en el mundo. Así existe una gran conexión entre Dios y el mundo. — Además de lo anterior echa mano el Cusano del concepto del microcosmos, que ya había emergido en el Pórtico. La conciencia del hombre es un espejo del mundo, del macrocosmos. La filosofía del Cusano es un buen ejemplo de cómo la metafísica resulta empujada por el peso de sus problemas a ir, por decirlo así, más allá de sí misma, hasta conducir a otra imagen del mundo. De la línea indicada aquí salió el panteísmo en Giordano Bruno y Spinoza.

No es sólo el problema de Dios el que está en relación con la disputa de los universales; también lleva a él la cuestión ya indicada hace poco del *principium individuationis*. Ya en Plotino se vio claro que no cabía quedarse en la antigua noción aristotélica de que sólo la materia constituye la individuación. La paradoja aristotélica consistía en que dos hombres, como Sócrates y Calias, sólo se diferenciarían por lo material, mientras que se consideraba como uno y el mismo el principio formal en ambos. Todavía en Tomás de Aquino está el principic

de individuación en la materia. Tomás va, sin duda, un paso más allá de la antigua teoría, ya que consideraba que lo que constituía el individuo concreto no era la materia pura y simplemente, la materia completamente indeterminada (*materia non signata*) sino la materia limitada ya en dimensiones determinadas (*materia signata*). Pero tampoco esta solución es capaz de dar respuesta a la cuestión del origen de las características diferencias de alma y espíritu entre los hombres.

El problema de la individuación tenía, dentro del mundo cristiano, un peso especial, porque allí era la individualidad la que debía salvarse. Duns Scoto vuelve a tomarlo a fines del siglo XIII y se vuelve contra Tomás. (Por lo demás, no es siempre, ni mucho menos, un adversario del Aquinate. Cuando con frecuencia se le presenta como tal, se hace así sin razón.) No puede ser, piensa Duns, que el principio de individuación se encuentre sólo en la materia. Tiene que diferenciarse sucesivamente la forma misma. Duns tiende aquí a ir más allá de Aristóteles, que se había parado a media altura del reino del *εἶδος* (eidos), de las *causæ immanentes*. El primero después de Plotino, vuelve Duns a enunciar la idea de que el principio que hace del caso singular algo que sólo se da una vez e individual es la forma misma. (*Principium individuationis est forma.*)

1266-1308

En los esfuerzos hechos en torno al principio de individuación emerge todavía otra idea que es conocida por ciertas reflexiones del maestro Eckart: el *principium individuationis* está en el espacio y el tiempo. Esta tesis parte del ver que dos cosas no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar. Esta idea, cuando se la concibe sólo en sentido numérico, es inmediatamente evidente; pero con ella no se ha dicho si una cosa singular que en relación a otra ocupa un lugar del espacio situado a distancia de esta otra, o que llega al mismo lugar en un tiempo posterior, es por ello también cualitativamente diversa de la otra.

ca. 1260-1327

Se dibuja, pues, aquí una diferenciación del concepto de individualidad en un concepto numérico y otro cualitativo. Este último tiene su representante en la Edad Media sólo en Duns Scoto.

Volvamos al problema de los universales. Claramente pueden distinguirse aquí tres concepciones.

Del pensamiento platónico, según el cual las ideas existían en un mundo situado por encima del de las cosas terrestres, y eran más perfectas y por ende también más reales que sus reproducciones terrenas, sale el realismo de los universales. Según esta manera de ver son, pues, los conceptos generales lo fundamental y propiamente real; ellos tienen el *prius*. Todas las cosas, el mundo entero en que vivimos, o también otros mundos posibles al lado de éste o después de éste —la idea de la pluralidad de los mundos es vieja— se forman únicamente por la adición del principio de individuación a lo general. Para el realismo de los universales es válido decir: *universalia ante rem*.

En oposición a esta manera de ver, se había vuelto ya Aristóteles contra la existencia independiente de las ideas. El ser real sólo puede estar para él *en* las cosas. Aristóteles toma con ello la posición de los *universalia in re*. Esta manera de ver vuelve a hacernos frente en el siglo XII, con Abelardo, y en el siglo XIII, con Alberto Magno y Tomás de Aquino. Especialmente en estos últimos se vuelve cada vez más perentoria, dado que en aquel tiempo se adelanta cada vez más al primer plano el aristotelismo entero. Se teme con Aristóteles la duplicación del mundo.

Lo insostenible de esta idea de la duplicación del mundo resalta cuando Duns Scoto enseña que la individuación no puede consistir en la mera adición de la materia, pues que no se trata meramente de la diversa localización de las cosas en el espacio y el tiempo, sino también de la diversidad de constitución de las individualidades. Mas si se toma con Duns la forma misma por principio de individuación, se vuelve enormemente complicado el reino de las formas, en el que tiene que existir una forma particular para cada individuo, y resulta incomprensible el sentido de una duplicación del mundo. Ésta es la razón por la que, poco después, se inician de nuevo, con Guillermo de Ockham, las tendencias nominalistas que ya habían emergido en tiempos anteriores. Para el nominalismo, que se impone con especial claridad en los secuaces de Ockham, son los conceptos meros nombres, solamente algo