

**LAS RAÍCES GRECO-CRISTIANAS  
DE LA ONTOLOGÍA MODERNA**

**COLECCIÓN**  
***BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS***  
**SERIE *FILOSOFÍA***

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

*José Luis Fuertes Herreros*. Universidad de Salamanca, España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

*Juan Arana*. Universidad de Sevilla, España

*Enrique Bonete*. Universidad de Salamanca, España

*Antonio Campillo*, Universidad de Murcia, España

*José Luis Cantón*, Universidad de Córdoba, España

*Mário Santiago de Carvalho*, Universidade de Coimbra, Portugal

*Florencio-Javier García Mogollón*, Universidad de Extremadura, España

*Martín González Fernández*, Universidad de Santiago de Compostela, España

*José F. Meirinhos*, Universidade do Porto, Porto

*Luis Merino Jerez*. Universidad de Extremadura, España

*Juan Antonio Nicolás*, Universidad de Granada, España

*Javier Peña*, Universidad de Valladolid, España

*Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, España

*Luis Enrique Rodríguez-San Pedro*, Universidad de Salamanca, España

*Salvi Turró i Tomás*, Universitat de Barcelona, España

FRANCISCO LEÓN FLORIDO

**LAS RAÍCES GRECO-CRISTIANAS  
DE LA ONTOLOGÍA MODERNA**



1ª edición, 2017

© Francisco León Florido

© 2017, editorial Sindéresis

Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-42-7

Depósito legal: M-31333-2017

Produce: Óscar Alba Ramos

Foto portada: By Félix Parra (1845-1919) – Painter (Mexican) Born in Michoacán.  
Dead in Mexico City.

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

## ÍNDICE

Prefacio	9
<b>1. La crítica escolástica de la teología aristotélica</b>	15
La ontología formalista: de la analogía a la univocidad	19
El ser objetivo y la causalidad eficiente	33
El inicio de la autonomización de la gnoseología moderna	41
La omnipotencia divina como fundamento de la verdad	45
La sustitución lógica de la realidad ( <i>suppositio</i> )	50
Las aplicaciones ontológicas de la hipótesis <i>de potentia Dei absoluta</i>	58
<b>2. El fundamento ockhamista de la filosofía de la representación de Kant</b>	65
La presencia del ockhamismo en el criticismo kantiano	70
La reificación de la substancia representacional	82
La crítica como una filosofía del sentido	96
La fundación del sujeto trascendental	100
<b>3. La reconstitución del objeto después de la <i>distinctio formalis</i>: la filosofía de la conciencia y el giro analítico</b>	115
La ofensiva contra el escepticismo	118
Las tres dimensiones de la intencionalidad	126
La recuperación de la <i>intentio</i> : el encuentro entre el yo y el mundo	141
La filosofía de la conciencia y el giro analítico	150
El lenguaje como un medio objetivo formal	154
Las metáforas de la filosofía	169
Diálogo vivo, escritura y texto	175
La acción del método analítico sobre la complejidad textual	179
La deconstrucción de la tradición filosófica	182

<b>4. ἔθος, <i>potentia Dei absoluta</i> y Leviatán</b>	195
La complejidad de la argumentación ética	199
La ética, entre el arte y la ciencia	205
La razón <i>social</i> en comunidad y amistad	212
Jerarquía recíproca y democracia	218
La influencia del aristotelismo en las doctrinas políticas contemporáneas	227
La hipótesis <i>de potentia Dei absoluta</i> en los orígenes del formalismo ético-político	232
El formalismo moderno: La física de las pasiones	237
La nostalgia de la comunidad perdida	244
La posibilidad de un diálogo comunicativo: <i>Diskursethik</i>	251
La elección sistémica: Niklas Luhmann	259
Sistema y política: de la comunicación a la “conversación”	268
<b>5. El desvanecimiento de la realidad</b>	289
El pensamiento del control técnico del mundo	293
La desubstancialización de la realidad	299
Lo virtual como nueva realidad	314
Un espacio social virtual	325
<b>6. La presencia de la tradición greco-cristiana en el arte contemporáneo</b>	339
Lo lineal y lo pictórico en las Bellas Artes	341
El dibujo y la geometría: “Darle forma a la materia”	347
La mimesis arquitectónica: Imitación y ejemplaridad	367
La referencia griega: La estética de la aparición	372
La estética de la recepción	380
El borrado de los límites: Deconstrucción y desaparición	384
Bibliografía	391

## **PREFACIO**





Los estudios que componen este volumen constituyen una reflexión sobre los orígenes ontológicos greco-cristianos del pensamiento moderno y contemporáneo. A menudo, las declaraciones explícitas de los autores modernos han buscado borrar las huellas del camino que habían encontrado ya recorrido al comienzo de su labor, pretendiendo sentirse liberados de deudas con el pasado, particularmente con el milenio de la era medieval en que el cristianismo se adueñó del saber europeo. Sin embargo, implícitamente, en las profundidades de la estructura de su pensamiento, pueden encontrarse un método, una lógica, una organización conceptual y un desarrollo temático, que serían adaptaciones, adopciones y, pocas veces, rupturas, respecto de una tradición heredada de los siglos medievales.

La filosofía medieval fue, sobre todo, teológica, pues nació del comentario a los textos sagrados de las tres grandes religiones monoteístas que dominaron el amplio espacio de las orillas del Mediterráneo. Sin embargo, al hacer uso de la razón, estos “intérpretes de la ley” utilizaron los materiales conceptuales y lógicos de una filosofía que les era ajena, cuyos orígenes se remontaban a los siglos clásicos de la Grecia antigua, y que, sin solución de continuidad, había proseguido en las escuelas helenísticas y neoplatónicas.

Este fenómeno de apropiación del pasado llegaría a su culminación en la Europa cristiana, donde la cultura universitaria generó unos procedimientos de producción del saber en los que se condensó la rica herencia procedente de todas las

tradiciones: de Platón y Aristóteles en el mundo griego, a Plotino o Porfirio en el neoplatónico, preservados por los comentaristas bizantinos, de Avicena y Averroes en la cultura arábigo-musulmana, a Filón y Maimónides en la cultura judía, y de la sistematización teológica cristiana de San Agustín a los intentos de síntesis de los *magistri* aristotelizantes escolásticos.

A este esfuerzo de readaptación del saber clásico le siguió una proyección de la teología medieval hacia el mundo moderno. Para ello, fue preciso que se estableciera un punto de ruptura con la teología que aún intentaba conciliar el naturalismo aristotélico de los *philosophi* con la *sacra scriptura* de los *sancti*. Ese gozne sobre el que giraría el desarrollo de la filosofía occidental se localiza en el formalismo de Duns Escoto y su continuación en el voluntarismo y el nominalismo de Guillermo de Ockham.

Situados de este modo los puntos de continuidad y ruptura, se puede decir que la modernidad nace en el siglo XIV, en el marco de una ontología teológica cristiana. Si se ha hablado de un primer renacimiento en la época carolingia, de un segundo renacimiento en la escuela de Chartres, por no mentar la renovación, casi revolución, que supusieron las escuelas dialécticas de la orilla izquierda del Sena, o de la crisis que provocó la recepción de los escritos aristotélicos en los comienzos de la universidad cristiana, no cabe duda de que el punto crítico más radical lo planteó la reacción espiritualista encabezada por los teólogos franciscanos frente al naturalismo teológico.

De esa fuente bebieron las tres grandes tradiciones modernas. Los renacentistas exacerbarían la oposición a la teología filosófica escolástica, denunciando por igual la vaciedad formal de las escuelas, el aristotelismo cristiano y la frialdad técnica del latín universitario, para tratar de descubrir nuevas referencias filosóficas en un supuestamente prístino platonismo escrito en lengua griega o en el elegante latín de los retóricos

romanos. Este intento de ruptura ideologizada con el pasado daría espléndidos frutos para la cultura, pero los movimientos reformistas de la metafísica religiosa europea buscaron su anclaje en otro lugar, en la crítica escolástica del final de la Edad Media, haciendo un uso hiperbólico de la hipótesis teológica del poder absoluto de Dios y de la ruptura de las mediaciones naturales engendrada a partir de la distinción formal escotista. Finalmente, los continuadores de la tradición universitaria medieval tratarían de elaborar una nueva síntesis de las grandes corrientes del pensamiento cristiano, que ofrecieron a la modernidad europea como epítome a partir del cual se fraguaría la revolución racionalista.

A partir de diversos trabajos en los que indagamos sobre esta multiplicidad de perspectivas, nuestro objetivo es presentar la trama conceptual y temática de la ontología moderna, para encontrar los núcleos en los que aún pervive la tradición metafísica griega y cristiana, en autores modernos y contemporáneos como Descartes, Espinosa, Kant, Husserl, Wittgenstein o Derrida.

Esta obra se inscribe en los trabajos programados por el Grupo de Investigación UCM nº 970723: *Filosofía y Teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París*.



# 1. LA CRÍTICA ESCOLÁSTICA DE LA TEOLOGÍA ARISTOTÉLICA<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Los estudios de este volumen recogen en parte algunos trabajos ya aparecidos en ediciones testimoniales y revistas hoy prácticamente inencontrables. Hemos reordenado y corregido su contenido, adaptándolo al objetivo de esta publicación. Las referencias son: *Ser y sistema. Una aproximación al pensamiento de Juan Blanco*, La Tarde libros, Madrid, 2004; *Ética y consenso*, La Tarde libros, Madrid, 2006; “Nihilismo y comunidad en el espacio urbano”, *Astrágalo*, nº 2, marzo 1995, pp. 19-36; “La parábola de la ciudad destruida (Renacimiento tradición y modernidad)”, *Astrágalo*, nº 8, marzo 1998, pp. 9-26; “Metápolis: la ciudad deconstruida”, nº 9, julio de 1998, pp. 17-42; “Las constantes de la tradición en el pensamiento estético postvanguardista”, *Astrágalo*, nº 10, diciembre 1998, pp. 95-118; “La realidad como ilusión. Comunicación y ciudad virtual” *Astrágalo*, nº 13, diciembre 1999, pp. 27-34; “Forma y dibujo: notas para una fundamentación filosófica del proyecto”, *EGA: revista de expresión gráfica arquitectónica* (Universitat Politècnica de València), nº. 6, 2001, pp. 16-30.



La recepción de los textos aristotélicos en las universidades bajomedievales permitió a los teólogos cristianos elaborar complejas doctrinas que ofrecieron explicaciones racionales tanto del mundo natural como de la realidad divina. Sin embargo, lo que se ha calificado como “luna de miel”<sup>2</sup> entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana duró apenas unas décadas y en 1277 la universidad de París, donde había ejercido su magisterio Tomás de Aquino, se vio sacudida por una condena promovida por la jerarquía eclesial cuyo objetivo era denunciar las tesis filosóficas contrarias al dogma cristiano. Así salían a la luz los conflictos larvados entre los teólogos y los maestros en artes, entre los filósofos agustinianos y los naturalistas aristotélico-averroístas o entre los maestros dominicos y los maestros franciscanos. La conjunción de todos estos conflictos tendría consecuencias decisivas para la filosofía, pues significó el momento histórico de ruptura en la línea que había continuado en la Edad Media la tradición del pensamiento griego, a través del neoplatonismo, helenístico primero y cristiano después, enlazando con el retorno del aristotelismo naturalista representado por Averroes y Tomás. A esta ruptura en el continuo de la historia de la filosofía hay que añadir una segunda escisión en la estructura filosófica de la que surgirían los nuevos elementos conceptuales y lógicos que acabarían por abrir paso al racionalismo moderno. En el punto de confluencia de todas

---

<sup>2</sup> Cf., E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2ª ed., 1976, pp. 561-562.

estas líneas de fuerza doctrinales, institucionales y estructurales hay que situar las figuras de Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, a quienes hay que considerar los auténticos fundadores del racionalismo metafísico, aunque sea, paradójicamente, mediante un ejercicio de crítica teológica sobre el naturalismo aristotélico. El conflicto que aflora en las condenas universitarias fue vivido en la época como una pugna entre el fatalismo de los *philosophi* y la apuesta por la contingencia y la libertad de los *theologi*, una contraposición que aún podemos encontrar en Galileo, quien se consideraba a sí mismo como el defensor de la libertad racional frente al fatalismo de los teólogos eclesiásticos, que en el siglo XVII reivindicaban de nuevo la cosmología naturalista aristotélica como freno al libre-pensamiento protestante, heredero de la misma posición filosófica que tres siglos antes había sido defendida por los teólogos cristianos.

La lucha doctrinal e institucional, centrada en la universidad del París de finales del XIII, se tradujo en la solidificación de los frentes en conflicto y el enquistamiento de sus propuestas. Pero, el genio de Escoto encontró el modo de exponer una doctrina unitaria, capaz de integrar de nuevo la filosofía y la teología sobre unas bases muy distintas a las proporcionadas por la unidad de analogía de los tomistas. Los franciscanos Escoto y Ockham parten del primado de la teología sobre la filosofía, esto es, de la realidad espiritual sobre la realidad natural, de Agustín sobre Tomás y del ser humano en su patria celeste sobre el que camina *in via* en el mundo creado. No habrá que esperar, por tanto, a Descartes para poder hablar de un “giro subjetivista” en filosofía, pues ya en Duns Escoto podemos encontrar el principio de unidad -unidad unívoca- en el *homo spiritualis* que participa tanto de la realidad divina como de la realidad natural, siendo él mismo realidad natural divinizada a la espera de alcanzar su verdadera esencia en la vida bienaventurada que anuncia el misterio religioso. En efecto, reco-



giendo el tradicional tema agustiniano de la historia de la salvación, Escoto considera que la esencia del mundo creado está implícita en el plan divino de la creación y que la esencia del hombre natural está en el *homo beatus* que reside *in patria*. El secreto de la univocidad metafísica está en la imposición del orden teológico sobre el orden filosófico, lo que implica que la verdadera realidad es la esencia de Dios, su intelecto y su voluntad, y que el mundo natural creado tiene realidad sólo en cuanto se deriva de la realidad divina. Y, aunque el aristotélico Tomás esté siempre en el punto de mira de la crítica escotista y ockhamista, del pensamiento teológico de los dos maestros franciscanos saldrá un Aristóteles renovado, interpretado formalmente con nuevos instrumentos estructurales de entre los que destacan el *esse objectivum*, la *distinctio formalis ex natura rei* o la hipótesis *de potentia Dei absoluta*.

### **La ontología formalista: de la analogía a la univocidad**

El pensamiento de Duns Escoto ocupa un importante lugar en el desarrollo de la filosofía y la ciencia occidentales por el peculiar modo en que reordena las relaciones entre el espacio lógico y la realidad física. Su tesis según la cual todo lo que es verdadero en el ámbito lógico corresponde igualmente a algo existente, al menos como posible, en la realidad (*omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*)<sup>3</sup> estaba llamada a sembrar la semilla de la mayor parte de las doctrinas modernas tras la interpretación que hará de ella Guillermo de Ockham. Escoto cree estar devolviendo su pureza al pensamiento del Estagirita tras las interpretaciones desviadas que había sufrido a manos de los tomistas. Sin embargo, pese a esta declarada intención, tan común por otra parte a todos los filósofos me-

---

<sup>3</sup> *Ordinatio*, I, dist. IV, 1, q. 1.

dievales a partir del siglo XIII, el aristotelismo original pierde con Escoto uno de sus elementos básicos: la analogía.

En su origen, la analogía tal como la utiliza Santo Tomás, enlazando con el concepto de lo común aristotélico, es el medio en que tienen lugar el lenguaje científico y el decir sobre Dios. El principio fundante de cualquier decir sobre el ser, según Aristóteles, es su pertenencia a un suelo común compartido con el propio ser y con el resto de los modos del decir, un fondo que es la naturaleza en tanto que existencia dada, al menos en potencia, como energía que produce los entes substanciales siempre que las cadenas de causas y efectos, que en tal caso actuarían azarosamente, no interfieran en el desarrollo genético natural que conduce de la potencia al acto. El ser de lo que es se dice en cada una de las categorías de un modo diverso, pero ello no se debe a la arbitrariedad analítica del intelecto, sino al hecho de que la naturaleza por sí (καθ' αὐτό) determina campos lingüísticos, correspondientes con la variedad cualitativa que se da en las manifestaciones substanciales del fondo natural. Se establecen, así, τόποι, campos lingüísticos a los que debe adaptarse el decir del ser constituyendo las diversas disciplinas científicas, sin producir un corte convencional en el continuo lingüístico, sino una adaptación por necesidad a las grietas en el suelo común de la naturaleza. Los campos lingüísticos son espacios que están significativamente separados, pero compartiendo un lecho común de sentido. La separación sólo se hace evidente cuando el lenguaje trata de expresar determinadamente una realidad que es indeterminada, pues la naturaleza, la existencia que brota del suelo potencial energético, es un continuo inagotable de divisibilidad indefinida.

Por otra parte, según Aristóteles, el intelecto está obligado a efectuar sobre lo natural determinaciones analíticas para servir a los fines del conocimiento y la comunicación política, pero, al

hacerlo, tiene lugar una doble manipulación que va más allá de lo natural, de lo físico, dos alteraciones *técnicas* metafísicas:

(1) La transformación del suelo natural, que posee una potencialidad energética que lo capacita para hacer brotar por sí, salvo interferencias azarosas, entidades substanciales, esto es, unidades de ser que tienen en sí mismas su principio de movimiento y reposo, que gozan de autonomía. Esta transformación de la naturaleza consiste en la pérdida de dicha potencialidad energética únicamente cualitativa para crear un espacio que, conservando aún los rasgos potenciales de la materia dotada de actividad, sea susceptible, sin embargo, de una homogeneización analítica, por medio del establecimiento de campos lingüísticos<sup>4</sup>.

(2) La determinación analítica de campos del decir, constituyendo categorías. La técnica metafísica se inicia justamente en el momento en que lo natural puramente energético cualitativo se define como ser, y a partir de este punto se inquiere por lo que de ese ser puede ser dicho. La naturaleza en sí sólo podría decirse a partir de una palabra originaria que no será nunca pronunciada, pues, caso de serlo, abandonaría el suelo mismo de donde debe brotar. Pero, el hombre es el único ser que mira hacia lo celeste y aspira a elevarse por encima de la tierra donde nace; para conseguirlo busca la autonomización de la palabra, el análisis. El intelecto humano posee una potencia natural peculiar consistente en determinar puntos formales en el continuo material de la naturaleza, de modo que cada punto actualizado mediante su actividad formalizadora es un concepto

---

<sup>4</sup> El término *τόπος* tiene una significación puramente física, como lugar de una cosa sobre el fondo de un supuesto espacio sin cosas (*Física*; especialmente IV, 1-5, 208a ss.), pero también una significación lógico-lingüística, como lugar común de la argumentación dialéctica, tomando el tratado de los *Tópicos* su designación de ese término. En ambos casos, el campo (físico o lingüístico) aparece en relación a cosas o argumentaciones que no pueden escapar al fondo común de la naturaleza.

que define una entidad sobre el continuo. Mas, el poder formalizador está limitado, tanto extensional como intensionalmente. En extensión la frontera se erige cuando los conjuntos de conceptos alcanzan los límites trazados por la naturaleza misma, las grietas que suponen una ruptura entre clases diferentes de entes, constituyendo τόποι separados. En intensión, debido a que al lenguaje le resulta imposible autonomizarse absolutamente de su origen natural, no siendo posible hablar del ser en un lenguaje enteramente convencional, ni tan siquiera en el campo especial de la poética en que se hace un uso del lenguaje reducido a su faceta artística. Así pues, el lenguaje, según Aristóteles, llega a constituir un campo de conceptos y técnicas, que se presenta, al mismo tiempo, como un espacio homogéneamente analítico y heterogéneamente cualitativo.

De la síntesis entre estas dos alteraciones técnicas de lo natural nace el decir del ser, que se caracteriza por la unión de la identidad de la potencia consigo misma y la diferencia del análisis determinante, que al fusionarse crean el espacio de lo común. Desde la perspectiva del lenguaje, del análisis que el intelecto efectúa sobre el continuo material-formal físico, en un espacio intermedio entre la univocidad que sólo podría estar garantizada por una participación en las ideas divinas o por un convencionalismo extremo, y la equivocidad que situaría al hombre al nivel de los artefactos, Aristóteles abre el horizonte de la analogía que responde a las exigencias de lo común<sup>5</sup>.

Como las categorías, los modos más amplios de referirse al ser, tienen una serie de conexiones necesarias mutuas entre sí y respecto a un primer término que es la substancia, se dan dos tipos de analogía que harán fortuna en el pensamiento medieval: atribución y proporcionalidad. En la analogía de *atribución* todos los modos del decir tienen como primer referente común

---

<sup>5</sup> Cf., *Metafísica*, VII, 1, 1003a33 ss.