

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX
Julio-Diciembre 2023
Número 76

SUMARIO

PROLEGÓMENOS A UNA (INCIERTA) METAFÍSICA FUTURA

Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)

Presentación del monográfico. Prolegómenos a una (incierta) metafísica futura III-VI

SECCIÓN MONOGRÁFICA

Francisco León Florido

El problema de la Metafísica de Aristóteles en la antigüedad: una crisis prematura 443-460

Francisco Javier Rubio Hípola

La eudaimonía bonaventuriana como respuesta a la crisis metafísica de la ética moderna 461-482

Manuel Lázaro Pulido

La naturalización inmanente de la significatio y el declive de la metafísica 483-509

David Torrijos Castrillejo

Franz Brentano ante el ocaso de la metafísica: su concepción de la providencia 511-536

Ivan Macut

Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann 537-556

Vicente Llamas Roig

*La diáspora metafísica: epígonos del *voóμevov* y fisionomía del Terror* 557-593

José Antonio García-Lorente

El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón 595-618

SECCIÓN MISCELÁNEA

Gloria Silvana Elías

Afecto y autodeterminación para la comprensión de lo humano desde una hermenéutica escotista 619-635

Valentín Fernández Polanco

La Visión de André de Muralt sobre la influencia de la teología medieval en la evolución histórica del pensamiento metafísico 637-653

Pedro Riquelme Oliva

Transición de la Provincia Franciscana de Cartagena. Del Vaticano I al Vaticano II.. 655-675

NOTAS Y COMENTARIOS

Lilía Irlanda Villegas Salas

Entrevista a Eleazar López Hernández. Relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy 677-697

María de la Luz Poblete Corona

Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura 699-705

BIBLIOGRAFÍA 707-752

LIBROS RECIBIDOS 753-754

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX 755-758

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

LA VISIÓN DE ANDRÉ DE MURALT SOBRE LA INFLUENCIA DE LA TEOLOGÍA MEDIEVAL EN LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO

ANDRÉ DE MURALT'S VIEW ON THE INFLUENCE OF MEDIEVAL THEOLOGY IN THE HISTORICAL EVOLUTION OF METAPHYSICAL THINKING

VALENTÍN-JESÚS FERNÁNDEZ POLANCO
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
vjfernan@ucm.es
Orcid: 0000-0003-1097-2244
ResearchID: 0000-0003-1097-2244

Recibido 14 de marzo de 2022 / Aprobado 26 de abril de 2023

Resumen: En las líneas que siguen se expone la visión de la evolución del pensamiento metafísico que se puede obtener a partir de la obra de André de Muralt. Según esa visión, la historia de la metafísica se puede dividir en dos periodos fundamentales: el periodo antiguo y medieval, por un lado, y el moderno y contemporáneo, por otro. El primero de ellos se edifica sobre las soluciones platónica y aristotélica a la aporía parmenídea, y entra en crisis con la limitación impuesta al conocimiento metafísico por la teología crítica del siglo XIV. El segundo se presenta escindido en dos líneas paralelas: una línea que, al edificarse sobre cimientos escotistas, nace condenada a no poder superarlos, y otra que, aceptando las conclusiones de Guillermo de Ockham, declara resueltamente la completa imposibilidad de la metafísica. Ambas líneas confluyen en la segunda mitad del siglo XX en la misma era postmetafísica.

Palabras clave: André de Muralt; Historia de la metafísica; Teología crítica.

Abstract: This paper aims to show a view of the evolution of metaphysical thinking based on André de Muralt's work. This view differentiates two main periods in the history of metaphysics: the ancient and medieval one and the modern and contemporary. The first period is founded on Platonic and Aristotelian different solutions to the Parmenidean impossibility of metaphysics, and falls into crisis with the limitations imposed to metaphysical thinking by the XIV century critical theology. The second period presents two parallel lines: the one who, based on Duns Scot's presuppositions, finds itself in the impossibility of getting over them; and the one who, accepting William of Ockham's conclusions, declares the complete impossibility of metaphysics. Both lines converge, in the second half of XX century, in the same postmetaphysical age.

Keywords: André de Muralt; Critical Theology; History of Metaphysics.

Introducción

Los numerosos trabajos que André de Muralt ha consagrado al estudio de la filosofía occidental ofrecen dos conclusiones fundamentales. La primera de ellas afirma con rotundidad que, desde un punto de vista crítico, sólo hay dos posibilidades de explicación metafísica de la realidad: la metafísica del ser de raíz aristotélica y la metafísica del uno de raíz platónica¹, cada una de las cuales se apoyaría sobre una «estructura de pensamiento» específica (como se expondrá a continuación). La segunda sostiene que el momento histórico más decisivo en la historia de la filosofía lo constituye la invención de la distinción formal *ex natura rei* por parte de Duns Escoto². Sobre estas dos afirmaciones se sustenta la visión muraltiana de la evolución histórica del pensamiento metafísico, según la cual la teología crítica del siglo XIV iba a hacer definitivamente imposible cualquier intento metafísico que se erigiese sobre sus bases estructurales.

1. Una visión panorámica de la historia de la metafísica

En relación con la primera afirmación, Muralt entiende por *estructura de pensamiento* el modo en que la inteligencia humana se ejerce a la hora de elaborar sus productos intelectuales, a los que dotaría de una configuración lógica peculiar³. Así, mientras la metafísica de raíz platónica se articularía sobre una lógica de la univocidad, la metafísica aristotélica lo haría sobre una lógica de la analogía, siendo éstas los dos únicos modos en que puede ejercerse la inteligencia humana. De ahí que cualquiera de las obras de la inteligencia humana, y por tanto también cualquiera de sus explicaciones metafísicas, haya de participar necesariamente de una u otra de las *estructuras de pensamiento* que cada una de ellas configura.

¹ « Platon et d'Aristote [...] ont défini exemplairement les deux seules voies susceptibles d'échapper à l'impasse parméniennne : la dialectique de l'idée et l'analogie de l'être. » «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote», *Diotima*, n° 3 (1975): 44.

² « L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale. » « La pensée médiévale et les problématiques contemporaines », *Encyclopédie philosophique universelle* (Paris: P.U.F., 1998), 1399.

³ El lector encontrará una exposición en profundidad de la noción muraltiana de «estructura de pensamiento» en nuestro estudio: *La noción de "estructura de pensamiento" en la obra de André de Muralt*, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/35913/>.

No nos extenderemos aquí en la explicación de estos dos modos de ejercicio de la inteligencia humana. Para el propósito de estas páginas basta con subrayar que, mientras la lógica de la univocidad se caracteriza por ofrecer una significación clara y distinta de los términos significantes (al estilo de lo que ocurre en las expresiones matemáticas), la lógica de la analogía ofrece una significación meramente aproximada, basada en semejanzas y proporciones. La primera es, pues, una lógica de la identidad y de la exactitud, apropiada para la expresión del conocimiento científico. La segunda, en cambio, ofrece una significación relativamente confusa que se manifiesta apropiada para el conocimiento de lo que es común y trascendental⁴ en el conjunto de la realidad. Al aplicarse a explicaciones metafísicas, la lógica de la univocidad da lugar a elaboraciones teóricas de carácter dialéctico, mientras la lógica de la analogía configura una explicación cuya unidad es modal o relativa⁵.

Desde un punto de vista histórico, ambas metafísicas se desarrollaron en la edad antigua y se transmitieron de manera no exenta de accidentes a la edad media dando lugar a un gran número de variaciones más o menos fieles al espíritu de sus fundadores, la más significativa de las cuales, al menos si atendemos a su repercusión histórica, es sin duda la reelaboración neoplatónica de la metafísica del Uno, que impregnaría con su sello el pensamiento

⁴ El término «trascendental» se toma aquí con el significado preciso que tiene en metafísica como «recíprocamente constitutivo».

⁵ «Nous retrouvons toujours la même différence entre une philosophie de l'être nécessairement analogique, et une philosophie de la forme nécessairement dialectique». «Les deux voies de la philosophie aristotélicienne», *Études de Lettres*, n° 4 (1958): 162, n. 1. André de Muralt entiende por *dialéctica* aquella estructura de pensamiento en la que, junto a la noción del ser, interviene en régimen de igualdad la noción del no-ser. La lógica de la univocidad determina una estructura de pensamiento dialéctica en la medida en que sólo puede introducir la diferencia en el concepto unívoco del ser mediante la noción del no-ser. La lógica de la analogía de raíz aristotélica no necesita introducir la noción del no-ser para diferenciar al ser, puesto que este último es una noción confusa que se dice «de muchas maneras»: «La notion d'être n'est pas différenciée potentiellement, par accident, par une différence extrinsèque. Elle est différenciée et multiple par soi, se trouvant « avoir immédiatement (*euthus*) des genres » (*Métaphysiques*, Γ, 1004 a 4-5). Elle ne peut être distincte de ses inférieurs en universalité ; elle n'a pas l'unité de signification absolue qui caractérise une notion univoque dite *kath'hen* ; elle n'est pas abstraite parfaitement, mais « concrète », pour reprendre le langage de la logique aristotélicienne médiévale, c'est-à-dire confuse dans ses différences qui la comprennent actuellement par soi comme elle s'étend actuellement par soi à eux. » ARISTOTE, *Les métaphysiques. Traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt* (Paris: Les Belles Lettres, 2010), p. 55.

medieval hasta la recuperación de Aristóteles a través de las traducciones árabes. Y es aquí donde interviene la segunda de las tesis muraltianas que hemos mencionado al comienzo de este estudio, pues, de acuerdo con ella, la interpretación de Aristóteles que lleva a cabo la que se conoce como *teología crítica* de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y muy especialmente la introducción de la distinción formal *ex natura rei* por parte del primero de ellos, significó el final de la metafísica tal como la había conocido la edad antigua y sentó las bases lógico-críticas sobre las que se desarrollaría el pensamiento moderno y contemporáneo.

La adopción de la metafísica de Aristóteles por parte de la universidad latina del siglo XIII supuso, en efecto, que se acentuase la diferencia doctrinal entre metafísica y teología, disciplinas que los siglos anteriores no habían diferenciado radicalmente y que en el neoplatonismo original ni siquiera se diferencian con facilidad. La metafísica, de la mano de los textos de Aristóteles recientemente traducidos, ganó autonomía como ciencia del ser, lo que implicaba una autonomía correlativa de la inteligencia humana encargada de elaborarla y la alejaba de las fuentes reveladas. La teología, por su parte, se ceñía a estas últimas, desde las cuales juzgaba las pretensiones epistemológicas de la metafísica. La historia del conflicto entre los maestros de artes y la facultad de teología de París, así como la de las sucesivas condenas del siglo XIII es elocuente a este respecto. La autoridad doctrinal de Aristóteles en metafísica y la de los textos sagrados en teología dejaba poco sitio a la metafísica de Platón y, en la medida en que el neoplatonismo seguía proporcionando herramientas conceptuales adecuadas al uso teológico, parece claro que la escolástica latina había integrado la teoría de las ideas en la esfera de la teología dejando en manos de Aristóteles la explicación racional de la realidad.

La metafísica aristotélica y la teología neoplatonizante deberían llevar consigo, al menos en principio, sus estructuras de pensamiento propias, analógica y dialéctica respectivamente. Así, André de Muralt interpreta que el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, por ejemplo, constituye una lectura de Aristóteles que, aun cuando introduce o desarrolla elementos doctrinales que pueden no estar en la obra escrita del Estagirita, está hecha desde la misma estructura de pensamiento, es decir, desde la misma lógica, con la que fue concebida por su autor. La obra de Duns Escoto, en cambio, significó —y esta es su trascendencia histórica— la interpretación de la metafísica aristotélica desde una estructura de pensamiento dialéctica de raíz platónica, lo que iba a tener como consecuencia no sólo la limitación del saber metafísico —lo cual, al menos según É.

Gilson, era la pretensión de Escoto⁶, y su tecnificación lógica hasta el límite de la esterilidad⁷, sino la imposibilidad crítica del mismo tal como la declararían Kant casi cinco siglos después.

Este último punto es de una importancia capital en la visión muraltiana de la historia de la filosofía. La lógica de la univocidad, que llega a Duns Escoto a través de Avicena⁸, tiene su expresión analítica en la distinción formal *ex natura rei*, según la cual a cada noción objetivamente distinta corresponde necesariamente una formalidad realmente existente en la cosa, una determinación real dotada de una existencia al menos parcial, cuando no separable (o separada) *de potentia absoluta dei*⁹. Esto significa que cada entidad formalmente distinta se concibe como unívocamente independiente de cualquier otra y configura un universo metafísico del que desaparece la noción de relación trascendental tal como la había concebido Aristóteles en el célebre hápax de *Física* II: “La materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma otra

⁶ Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 2007), 570 y ss.

⁷ En efecto, la metafísica se iba a desarrollar en la escolástica posterior como un saber tan tecnificado lógicamente como estéril, lo que le granjearía a Aristóteles una innecesaria reputación y daría lugar a la ruptura, al menos aparente, con el aristotelismo escolástico por parte de la filosofía moderna.

⁸ Según Muralt, la lógica de la univocidad de Duns Escoto se vincula con la metafísica aviceniana de la esencia a través de la doctrina de la *abstractio ultimata*, según la cual cuando alguna cosa es abstraída según una *abstractio ultimata*, cuando es precisada en su entidad distinta formalmente *ex natura rei*, es decir, «abstraída de todo cuanto está fuera de su noción formal, *ab omni quod est extra rationem eius*», no puede predicarse formalmente más que de sí misma, porque sólo puede estar ahí (*stare*) «precisa y formalmente por sí misma, *praecise pro se formaliter*». De modo que en una proposición tal «su razón debería ser precisa y formalmente idéntica a su predicado, *ideo oporteret quod sua ratio praecise formaliter esset idem illi praedicato*». En efecto, «así concebida, es precisamente ella misma, *istud sic conceptum est praecise ipsummet*», pues «exterior a todo aquello que es distinto de ella, como dice Avicena en su *Metafísica*, V, cap. 1, ‘la equinidad [es] solamente equinidad’, *equinitas tantum equinitas*, y nada más» (Duns Escoto, *Ordinatio*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, págs. 22-23 y 18-19). Cfr. André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (Madrid: Istmo, 2002), 118, n.86.

⁹ «La distinction *ex natura rei* [...] permet d’affirmer qu’à chaque notion distincte en elle-même répond adéquatement dans la chose une détermination réelle, douée d’une existence au moins partielle, sinon séparable ou séparée». «La doctrine médiévale des distinctions», *L’enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Leiden: Brill, 1991, 2ª ed., 1993), 72.

materia”¹⁰. La noción de una relación recíprocamente constitutiva entre la materia y la forma, entre la potencia y el acto, y la consiguiente unidad en ejercicio entre las potencias vivas del alma y sus respectivos objetos que caracterizaba el naturalismo aristotélico deja paso aquí a un universo en el que cada cosa es absolutamente ella misma y es absolutamente independiente de todas las demás, lo que, en lo tocante a la facultad de conocer, se traduce en una fractura insuperable entre la inteligencia y la realidad, entre el sujeto y el objeto, condenando a la filosofía posterior a una especie de solipsismo crítico y metafísico en el que el sujeto de conocimiento, privado de toda intencionalidad hacia la cosa, se ve incapaz de alcanzar la realidad. A partir de ahí, la filosofía moderna intentará en vano edificar una metafísica sobre el solo suelo de la subjetividad, hasta que las críticas kantianas echen por tierra como irremediablemente dogmáticos tales intentos y ratifiquen de forma incontestable la inviabilidad de la metafísica que había decretado Duns Escoto.

Después de Kant, un último intento se hará para superar la ruptura entre la inteligencia y la realidad provocada por la distinción formal escotista: la filosofía fenomenológica recurrirá a la dialéctica de tipo hegeliano para alcanzar la cosa en sí como resultado de un devenir infinito. Pero pronto esta vía se mostrará igualmente incapaz de superar la fractura sobre la que ella misma se asienta, dejando paso a la era postmetafísica que conocemos. Veamos ahora con algo más de detenimiento la evolución de las etapas que acabamos de describir.

2. El nacimiento de la metafísica

En el prólogo a *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*¹¹, Muralt ofrece una traducción original del *Poema* de Parménides, al que considera el texto fundacional de la metafísica. Parménides presenta allí los rasgos que caracterizan principalmente el objeto del que se ocupa esa nueva ciencia, el ser: necesario, por sí (inengendrado, incorruptible, eterno), en sí (inmóvil, inalterable, simple), indivisible, perfecto, autosuficiente (según el ser: completo, bueno absolutamente; y según el conocer: conocimiento de sí, revelación sustancial de sí), uno. A Parménides le cabe, pues,

¹⁰ Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1995), 139.

¹¹ *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, (París: Vrin, 1995).

el mérito de haber captado intuitivamente el objeto de la metafísica (lo que es), así como sus propiedades (unidad, verdad, perfección, bondad) y los primeros principios de su inteligibilidad (identidad, no-contradicción, tercio excluso). Pero al mismo tiempo, por partir de la disyunción excluyente entre ser y no-ser propia de una concepción unívoca del ser¹², esto es, por plantear una dicotomía excluyente entre el ámbito de la necesidad racional y el de la experiencia sensible, condena a aquél a una sustancialidad que lo identifica con el Uno y que sustancializa igualmente sus propiedades: la Verdad, el Bien, etc. De ahí que la metafísica parmenídea del Uno evoque más bien los rasgos de una teología que los de una verdadera metafísica. El ser parmenídeo, en su inefabilidad, se revela al hombre en un proceso similar a la revelación de la identidad divina en el libro del *Éxodo* (3, 13 ss.). En su perfección, es absolutamente trascendente a cualquier esfuerzo humano, por lo que todo decir humano, todo conocer fundado en la experiencia humana, será un decir y un conocer del no-ser.

El volumen titulado *Comment dire l'être?*¹³ recoge precisamente una colección de ensayos dedicados a establecer el análisis comparativo entre las formas en que Platón y Aristóteles concibieron la posibilidad lógica de superar la inefabilidad parmenídea y alcanzar el ser mediante el lenguaje. Por ello no debe extrañar que, si bien Platón y Aristóteles —y tras ellos sus respectivas tradiciones— comparten el suelo común de que sus filosofías se presenten como modos originales de *decir el ser*, Muralt haya creído necesario emprender la tarea de analizar comparativamente sus respectivas doctrinas, pues sólo tal análisis puede ayudar a poner de manifiesto la naturaleza propia del campo de estudio —la metafísica— y sus principios críticos específicos. Más aún, sólo en tal análisis, y en el conocimiento temático y estructural de su campo de estudio que permite, podrá verificarse la afirmación de que entre ambas doctrinas abarcan la totalidad del campo metafísico estructuralmente posible¹⁴.

¹² Sobre la crítica aristotélica al carácter unívoco del ser parmenídeo, cfr. *Física* I, 2-3.

¹³ *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote* (París: Vrin, 1985).

¹⁴ Como se ha mencionado más arriba, la afirmación de que únicamente son posibles dos metafísicas desde un punto de vista estructural, la platónica y la aristotélica, se encuentra profusamente formulada a todo lo largo de la producción muraltiana. La metafísica platónica es la metafísica del Uno, a la que le corresponde una *onto-logía*, esto es, un decir el ser o un pensamiento, de tipo dialéctico. La metafísica aristotélica es la metafísica del ser, a la que le corresponde como su modo lógico de decirse, como su *onto-logía*, el pensamiento discursivo natural de tipo analógico. Sólo hay entonces, según Muralt, dos metafísicas posibles: la me-

3. Metafísica y crítica

Comment dire l'être? contiene, pues, una colección de estudios cuyo tema común es la comparación entre las *onto-logías* (en el sentido de modos de decir el ser) platónica y aristotélica en la medida en que, por una parte, tales *onto-logías* —el pensamiento dialéctico y el discurso analógico— son inseparables de la metafísica del Uno y la metafísica del ser, respectivamente, pero también, por otra parte, en la medida en que ambas *onto-logías*, y por consiguiente las metafísicas que articulan, constituyen los paradigmas, las formas primeras y ejemplares del conocimiento metafísico como tal¹⁵. Dicho conocimiento se ha constituido históricamente como un saber específico cuyo objeto propio ha sido lo realmente real, como lo denomina Platón, o el ser en tanto que es, como lo denomina Aristóteles. Para ello ha concebido la existencia de una realidad distinta del pensamiento humano —que hace de ella su objeto—, y ha trazado, por medio de las *onto-logías* de Platón y Aristóteles, las dos únicas vías de acceso posibles a tal realidad.

Podríamos decir, pues, que la metafísica como tal, la metafísica propiamente dicha, se erigió históricamente sobre la distinción entre pensamiento y realidad, afirmando críticamente la posibilidad para el pensamiento de aprehender la realidad. De una manera muy simplificada, podría decirse, por tanto, que lo que caracteriza de un modo más definitorio a la metafísica como tal es la convicción de que el pensamiento humano aprehende objetos que son distintos de sí mismo, es decir, distintos del propio pensamiento que los piensa, o, al menos, distintos del propio acto de pensarlos. El conocimiento del hombre aprehende, pues, realidades que, de suyo, son trascendentes a la subjetividad humana —como lo son, aunque en sentidos diversos, las Ideas de Platón o las sustancias de Aristóteles—. Frente a la metafísica como tal o «metafísica de la realidad», la «metafísica de la apariencia» afirmará que el pensamiento humano sólo aprehende sus

tafísica del Uno y la metafísica del ser, a las que les corresponden, respectivamente, las dos únicas *onto-logías* o modos metafísicos de pensar posibles: la dialéctica y la analogía.

¹⁵ Frente a la metafísica como tal surgirá históricamente, tras la ruptura operada por la distinción formal escotista entre pensamiento y realidad, la que cabría denominar, por oposición a ella, la «metafísica del fenómeno», que es el término utilizado por Muralt para designar el intento metafísico que tiene por objeto, no el ser como tal, sino su aparecer ante la conciencia, lo que la tradición escotista denominará *esse apparens*, *esse repraesentatum* o *esse obiectivum*. Cfr. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique* (París: Vrin, 1985), 5-9.

propios objetos inmanentes, siendo incapaz de ir más allá de éstos¹⁶. La «metafísica de la realidad» supone, pues, dos tipos diferentes de realidad sustantiva: la del sujeto pensante y la de la realidad en sí misma; la «metafísica de la apariencia» sólo uno, la del sujeto pensante, dado que la realidad en sí misma ha dejado de ser necesaria como término de la operación intelectual de aquél. La naturaleza de los objetos de pensamiento es, igualmente, muy distinta en ambos casos, pues para la «metafísica de la realidad», el objeto de pensamiento es la idea en tanto que forma subjetiva de la realidad pensada, mientras que para la «metafísica de la apariencia», el objeto de pensamiento es la idea en tanto que forma objetiva del propio pensamiento. Paralelamente, la noción de intencionalidad en el acto de conocer desempeña funciones muy distintas en uno y otro caso: en el primero, la intencionalidad alude al movimiento teleológico que vincula al sujeto pensante con la realidad que lo trasciende, es decir, a la inclinación o tendencia (*in-tentio*) hacia la realidad externa que caracteriza al pensamiento humano; en el segundo, en cambio, la intencionalidad se refiere únicamente al vínculo inseparable que asocia siempre y en todo caso al sujeto (conciencia, pensamiento) con sus propios contenidos mentales (conceptos, representaciones). La distinción entre «metafísica de la realidad» (externa, trascendente) y «metafísica de la apariencia» (interna, subjetiva), nos permite, así, establecer una diferencia importante entre dos sentidos del término *intencionalidad*: un sentido por así decir trascendente, como aquel impulso que mueve a la subjetividad a salir de sí y la vincula con la realidad externa, es decir, con realidades no mentales, y un sentido inmanente, como aquel impulso que vincula a la subjetividad con sus propios contenidos de conciencia. En el primer caso estaremos hablando de la intencionalidad sujeto-realidad y del vínculo intencional profundo, es decir, de la relación trascendental, inteligencia-ser. En el segundo caso, estaremos hablando de una intencionalidad interna a la propia subjetividad bajo el modelo conciencia-ideas, es decir, de la relación trascendental inteligencia-conceptos. La posición que cada filósofo adopte en relación con este último punto determinará, por lo demás, su equilibrio doctrinal entre los dos extremos que representan, por un lado, la posición ockhamista que sólo admite la realidad de la inteligencia (relegando la de su correlato intencional inmanente, las ideas, al papel de meros actos de esa potencia), y, por otro lado, la posición platónica que sólo admite la realidad de las Ideas

¹⁶ De ahí el calificativo de «metafísica del fenómeno» con el que Muralt la designa, aun cuando valdrían igualmente calificativos como el de «metafísica de la subjetividad».

(relegando el pensamiento al papel de mero reflejo especular de ellas). Se trata aquí, obviamente, de la cuestión del innatismo, cuestión que oscila doctrinalmente entre el extremo empirista que considera a la inteligencia como mera potencia intelectual, vacía de contenidos y carente por tanto de intencionalidad inmanente (y no digamos trascendente), es decir, como mero poder intelectual, y el extremo racionalista que considera a la inteligencia como mera conciencia pasiva limitada a contemplar un universo de ideas que, en último término, la trascienden.

Por otra parte, para poder constituirse como tal, la metafísica de la *realidad*, ha superado la barrera que a su constitución ofrecía el continuo devenir de las apariencias y se ha caracterizado por predicar de ella, de la realidad, los atributos que metafísicamente le competen —unidad, permanencia, inteligibilidad— en oposición a aquellos otros que son propios del mundo apariencial —multiplicidad, cambio, opacidad—. Históricamente, esta «metafísica de la realidad» se ha desarrollado en una extensa variedad de doctrinas que han articulado e interpretado diversamente los múltiples y a veces nuevos elementos temáticos que han ido entrando en juego, pero que, en su conjunto, dependen todas ellas estructuralmente del platonismo o del aristotelismo, y que no hacen sino desarrollar de modos diversos tales o cuales aspectos ya contenidos, aun cuando sólo estructuralmente, en las doctrinas originarias. Desde este punto de vista, el desarrollo histórico de la filosofía medieval obedecería a una explicitación novedosa de tales aspectos temáticos —incorporados al pensamiento filosófico fundamentalmente a partir de la religión—, cuya elaboración doctrinal daría lugar a esas amplias y variadas síntesis de elementos metafísicos y teológicos que conocemos, en su conjunto, como «neoplatonismo»¹⁷. Este modo de pensar, en la medida en que conjuga y entremezcla elementos procedentes tanto del platonismo como del aristotelismo, no rompe con el principio rector de la metafísica antigua, sino que lo prolonga bajo un prisma diferente cuyo fundamento último se halla en la síntesis plotiniana¹⁸. La metafísica medieval sigue siendo, pues, «metafísica de la realidad» en la medida en

¹⁷ El término «neoplatonismo», en el contexto de la filosofía medieval, abarca una variada diversidad de doctrinas y no tiene en modo alguno un significado unívoco, aun cuando su raíz doctrinal se remonte en última instancia al pensamiento plotiniano. Su raigambre estructural ha sido analizada pormenorizadamente por Muralt en *Néoplatonisme...*, cit.

¹⁸ Plotino, en efecto, ofrece una síntesis de elementos estructurales y temáticos tanto platónicos como aristotélicos bajo una fórmula original —el emanatismo— que trata de establecer una continuidad entre la teología del Uno y la metafísica del ser.

que prolonga la metafísica antigua bajo la forma del neoplatonismo de raíz plotiniana, el cual, de hecho, se esfuerza por ofrecer una vía gnoseológica que permita a la inteligencia humana remontar desde esa misma realidad aprehendida hasta su fundamento trascendente. Más aún, desde el punto de vista que estamos adoptando aquí, cabría caracterizar el neoplatonismo medieval —cristiano o no— como un intento de mantener a salvo, en la medida de lo posible, la «metafísica de la realidad» frente a la reducción al silencio que para ella suponía la teología del Uno inefable.

Como quiera que haya sido, lo cierto es que la «metafísica de la realidad» prolongaría su andadura hasta el siglo XIV, que es cuando, en opinión de Muralt, hay que situar el momento de ruptura entre el pensamiento metafísico de raíz griega y el fideísmo teológico de raíz cristiana¹⁹. La vasta empresa investigadora llevada a cabo por André de Muralt en torno a los orígenes medievales del pensamiento moderno y contemporáneo señala una y otra vez a los dos mismos elementos teóricos como los responsables conceptuales de dicha ruptura: la distinción formal *ex natura rei* de Juan Duns Escoto y la hipótesis teológica *de potentia absoluta dei* de Guillermo de Ockham. Una y otra vendrían a quebrar en el siglo XIV la base fundamental sobre la que se había asentado todo el pensar filosófico desde sus orígenes griegos: el principio metafísico de la intencionalidad recíproca entre el pensamiento y la realidad²⁰. A partir de ese momento, la acción conjunta de una herramienta conceptual que establece como fundamento la separación absoluta de todos los entes, asociada con la definición fideísta de Dios como poder absoluto, harían que fuese imposible para la inteligencia humana el salir más allá de sí misma, con lo que el saber que tal inteligencia pudiese eventualmente producir iba a quedar desde ese mo-

¹⁹ De hecho, la investigación histórica de André de Muralt sobre la filosofía medieval ha tenido por objeto fundamental el establecimiento de los orígenes del pensamiento moderno, hasta el punto de que cabe considerar el conjunto de su obra historiográfica como un extenso fresco en el que se perfilan las fuentes medievales del pensamiento moderno y contemporáneo. Tal indagación ha pretendido romper con la creencia generalizada de que la filosofía moderna habría significado una ruptura radical con el pensamiento medieval, y que su momento fundacional se hallaría en la obra de Descartes. Cfr. *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain* (París: Vrin, 2002), 7 ss.

²⁰ Se trata, en ambos casos, de elementos conceptuales de raíz teológica, pues la distinción formal *ex natura rei* —que deriva directamente de la lógica escotista de la univocidad— conlleva la concepción de Dios como Uno, mientras la hipótesis ockhamista del poder absoluto de Dios, por su parte, presupone la concepción fideísta de ese Uno como absolutamente trascendente a toda racionalidad creada.

mento confinado a ella misma. Dicho con otras palabras, la imposibilidad de que el conocimiento se trascienda a sí mismo que se hallaba implícita en la analítica escotista, asociada con el escepticismo inherente en la definición de Dios como poder absoluto, reducirían a la inteligencia humana a la condición de mera subjetividad recluida en sí misma, toda vez que la única vía de vinculación con el exterior, la intencionalidad recíproca entre el pensamiento y la realidad, había quedado definitivamente truncada.

Rota, pues, la intencionalidad entre el pensamiento y la realidad a consecuencia de la distinción formal escotista, y abolida toda causalidad natural en virtud de la hipótesis ockhamista del poder absoluto de Dios, la filosofía posterior se vería abocada a ser una filosofía de la subjetividad, toda vez que el pensamiento humano se ve en la imposibilidad de salir de sí mismo. En efecto, la distinción formal ha declarado la separación formal entre todos los entes, es decir, la absoluta heterogeneidad de la naturaleza en todos sus aspectos, lo que implica que no se dará relación alguna entre dos entes cualesquiera que no sea puramente externa a ellos mismos. En particular, no tiene por qué darse relación alguna —que no sea meramente extrínseca— entre las ideas que representan los entes y los entes representados por ellas. Al mismo tiempo, la hipótesis ockhamista del poder absoluto de Dios les priva a todos esos entes de cualquier potencia causal, convirtiendo su concurso en innecesario dado que Dios puede suplir, mediante su potencia absoluta, la causalidad natural que la tradición metafísica había considerado como propia de cada ente. En tales circunstancias, la inteligencia humana no tiene derecho a suponer la acción de ningún ente, fuera de sí misma, ni como responsable de su operación ni como término de ella. Pues, en virtud de la distinción formal, al pensamiento humano le basta con suponer la realidad meramente formal de sus propias representaciones como el fundamento y el término de su actividad cognoscitiva, lo que limita el acto de conocimiento a una operación interna al propio pensamiento. Y, en virtud de la hipótesis ockhamista, la causalidad ejercida por cualquier ente externo a la propia inteligencia deja de ser un requisito para la acción de ésta²¹. Así las cosas, el pensamiento humano no tiene ya

²¹ Muralt le concede en esto la máxima importancia al «Prólogo» al *Comentario de las Sentencias*, texto en el que Ockham explicita la innecesariedad de la existencia del objeto conocido como causa de su conocimiento. Cfr. *L'enjeu...*, 352 ss. Se trata del tema de la *notitia intuitiva rei non existentis*, es decir, de la defensa, por parte de Ockham, de la posibilidad, *de potentia absoluta dei*, del conocimiento intuitivo de la no-existencia de un singular no existente.

modo de salir de sí mismo. Sus objetos, las representaciones, los encuentra dentro de sí, y la abolición de la causalidad externa le impide postular la existencia de cualquier realidad que no sea la realidad evidente de su propia autoconciencia o realidad formal de sus propios contenidos mentales.

El teologismo implícito en la distinción formal escotista y en la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* significó, pues, en el siglo XIV, el final de la «metafísica de la realidad» y el comienzo de una nueva época filosófica caracterizada por la imposibilidad, para el pensamiento humano, de salir fuera o más allá de sí mismo, constituyendo el interior del propio pensamiento, a partir de ese momento, el escenario o el *tópos* del saber filosófico. De ahí que al tiempo filosófico que se inicia con la revolución teologista de la escolástica crítica le convenga el nombre de «filosofía de la subjetividad». Se ha operado, pues, un giro radical, ya que mientras la filosofía antigua y medieval ha girado por entero en torno a la realidad en tanto que aquello que trasciende al pensamiento, la filosofía moderna y contemporánea girará exclusivamente en torno al pensamiento mismo, viéndose irremisiblemente encerrada en el recinto estanco que para ella significa su propia autoconciencia.

Sobre estas bases, la filosofía moderna y contemporánea, es decir, la «filosofía de la subjetividad», se desarrollará en torno a dos ejes antagónicos —ambos ya contenidos *in nuce* en el planteamiento escotista y ockhamista— que constituyen las dos líneas mayores del pensamiento filosófico desde el siglo XIV hasta la actualidad. El fundamento común de ambas líneas de pensamiento es claro: ambas parten del modelo teórico que Muralt denomina «el concepto objetivo sin objeto»²². Ahora bien, una de esas líneas tratará por todos los medios de alcanzar la realidad misma a través de ese concepto objetivo, es decir, se esforzará por justificar el modo en que el pensamiento humano, no obstante el hecho de que sólo puede conocer sus propios contenidos mentales, alcanza a través de éstos la realidad misma, aquel objeto en sí, trascendente al pensamiento, que la filosofía antigua y medieval, es decir, la metafísica de la realidad, había tomado como «lo real». En otros términos, esta línea de pensamiento tratará de buscar el fundamento metafísico de las representaciones subjetivas.

²² Muralt no emplea, para referirse al pensamiento moderno y contemporáneo, la expresión «filosofía de la subjetividad», sino el término más técnico de filosofía del «concepto objetivo sin objeto», con el que se caracteriza de un modo más estricto el modelo gnoseológico que prescinde de la realidad como correlato intencional del conocimiento. Cfr. *La métaphysique du phénomène...*, 7-8.

vas, suponiendo que éstas, aun cuando constituyan el único objeto posible del conocimiento humano, han de tener un origen metafísico alcanzable mediante la reflexión crítica. La segunda de las líneas, por el contrario, se contentará con aceptar las representaciones subjetivas como hechos brutos, injustificables, —como «lo dado»—, por lo que proclamará la ilegitimidad de todo intento de trascenderlas en tanto que intentos de reconstrucción de un saber metafísico, esto es, de un saber de la realidad, que el fundamento mismo de la filosofía de la subjetividad declara inviable. En otros términos, esta segunda línea vertebral del pensamiento moderno y contemporáneo se centrará en fundamentar críticamente la ilegitimidad de toda aspiración metafísica y, en consecuencia, en limitar las condiciones de validez del conocimiento humano a la sola ciencia empírica, previamente despojada, por lo demás, de toda pretensión realista.

En la primera de las líneas principales de la filosofía de la subjetividad, esto es, de la filosofía moderna y contemporánea, a la que podemos denominar *línea metafísica*, sitúa Muralt como hitos principales el racionalismo moderno, la filosofía constitutiva y trascendental kantiana y la fenomenología husserliana de origen hegeliano. Todos estos modelos filosóficos comparten un mismo interés por fundamentar críticamente la objetividad del conocimiento a partir de la objetividad formal de las representaciones de la conciencia, y todos ellos manifiestan una misma preocupación por explicar el origen constitutivo de dichas representaciones. Por el contrario, la segunda de las líneas, la que podemos llamar *línea antimetafísica*, se desentiende absolutamente de la cuestión del origen de las representaciones de la conciencia, cuya objetividad acepta como algo dado, y, en esa medida, la toma como un límite infranqueable para el conocimiento humano. Los principales hitos de esta corriente de pensamiento se encontrarían, paralelamente a los anteriores, en el empirismo moderno, en el positivismo y en la filosofía analítica de raigambre anglosajona.

Como cabe suponer, la concepción del sujeto de conocimiento que se deriva de cada una de las dos líneas de la «filosofía de la subjetividad» mencionadas más arriba difiere sustancialmente. Pues en el caso de la *línea metafísica*, el tipo de sujeto de conocimiento que se requiere para dar razón del origen trascendente o trascendental de las representaciones ha de tener, a su vez, un peso metafísico o trascendental. Dicho de otro modo, la subjetividad que sea capaz de un cierto conocimiento metafísico, o al menos de cooperar a la constitución trascendental de su objeto, ha de ser ella misma una subjetividad, si no metafísica, al menos trascendental. Para la *línea antimetafísica*, en cambio, es completamente innecesario que el sujeto de

conocimiento posea dimensión trascendental ni metafísica alguna, pues para recibir en su seno representaciones que se le presentan como hechos brutos y relacionarlas de un modo asociativo basta con un sujeto psicológico, e incluso, como sostendrán el estructuralismo y el postestructuralismo contemporáneos, ni siquiera hará falta sujeto de ninguna clase, dado que el solo lenguaje se basta para producir esa prestación. Como puede verse, la corriente de pensamiento que hemos llamado genéricamente *línea metafísica* defiende de un modo u otro un sujeto con cierto peso ontológico²³, mientras la *línea antimetafísica* puede permitirse prescindir de él a la hora de explicar el dinamismo de un conocimiento que en ningún momento aspira a alcanzar ninguna realidad que lo trascienda²⁴.

Conclusión

El análisis de André de Muralt sobre la evolución histórica del pensamiento metafísico puede resumirse del siguiente modo: amenazado desde su mismo origen por la inefabilidad parmenídea que propone una contemplación silente del ser, y negada su posibilidad misma por la concepción sofisticada del lenguaje humano como inevitablemente equívoco, la antigüe-

²³ En la *línea metafísica* hallaremos, pues, el sujeto metafísico del racionalismo moderno —cuya forma ejemplar es el *cogito* cartesiano—, el sujeto trascendental kantiano, el sujeto absoluto hegeliano y el sujeto intencional husserliano.

²⁴ Correlativamente, en la *línea antimetafísica* hallaremos el sujeto psicológico del empirismo moderno, el sujeto meramente lógico del positivismo y el neopositivismo contemporáneos, el sujeto lingüístico de la filosofía analítica e incluso la intersubjetividad social de la filosofía postfrankfurtiana, hasta llegar a la negación estructuralista y postestructuralista del sujeto. Por otra parte, es importante subrayar aquí el hecho de que ambas líneas o trayectorias evolutivas del pensamiento moderno y contemporáneo tienen su origen en el planteamiento escotista y ockhamista del problema del conocimiento. El *Prólogo a las Sentencias* muestra hasta qué punto encontramos ya en Ockham tanto el punto de partida del escepticismo metafísico (*la notitia intuitiva rei non existentis*) como el punto de partida concomitante de la evidencia del *cogito*. Cfr. *L'enjeu...* : «Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine. La connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas», 352-407. La filosofía moderna y contemporánea oscilará alternativamente entre uno y otro polos de la escisión abierta en el terreno gnoseológico por la distinción formal escotista y la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*. André de Muralt ha desarrollado con detenimiento el origen y evolución de las dos líneas paralelas de la filosofía occidental en el apéndice a la traducción española de *Die Einheit der heutigen Philosophie* (Einsiedeln – Zúrich – Colonia: Johannes Verlag, 1966), titulado «Fenomenología y filosofía analítica del lenguaje»: *La unidad de la filosofía contemporánea* (Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020), 143-156.

dad clásica concibió las que deben considerarse como las dos únicas vías de acceso racional al objeto de la metafísica, esto es, a la realidad en sí misma: la vía platónica, basada en un decir de tipo unívoco que configura una metafísica de carácter dialéctico, y la vía aristotélica, basada en un decir de tipo analógico que configura una metafísica que se articula sobre los múltiples modos en que se dice el ser. Una y otra verán su fin con la teología crítica del siglo XIV, que desarrolló instrumentos críticos que hicieron imposible el conocimiento metafísico: la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto y la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*. A partir de ese momento se genera una división en dos líneas de pensamiento paralelas que van a marcar y siguen marcando el devenir de la filosofía posterior.

a) Una línea firmemente ockhamista que renuncia al conocimiento metafísico y que cuestiona el valor epistemológico de la ciencia empírica. Esta línea es dominante en el mundo anglosajón desde el siglo XIV hasta nuestros días, y se caracteriza por contentarse con yuxtaponer nominalismo, psicologismo y atomismo como elementos explicativos del acto de conocimiento.

b) Una línea fielmente escotista que se desarrolla en la escolástica renacentista (Suárez) y que da lugar en la edad moderna y contemporánea al intento de superar el escollo escotista edificando una metafísica sobre el aparecer del ser ante la conciencia (metafísica del fenómeno). Esta línea se desarrolló fundamentalmente en el continente europeo y tuvo sus principales exponentes en el racionalismo continental, en el idealismo trascendental y en la fenomenología husserliana. Muralt considera esta línea como un irremediable callejón sin salida, dado que parece estructuralmente imposible superar un obstáculo que constituye la base misma sobre la que se desarrolla el pensamiento. El fracaso metafísico de la línea escotista del pensamiento occidental es, pues, a ojos de Muralt, la historia de un fracaso anunciado.

En la actualidad, la línea ockhamista goza de buena salud. Sigue siendo predominante en el mundo anglosajón y parece cabalgar cómodamente a lomos del progreso de la ciencia y la eclosión de la tecnología. La línea escotista, en cambio, ha dejado el terreno de aquella reflexión que no se conforma con ser una explicación de la ciencia expedito para la acometida del pensamiento metafísico más radical, aquel que interpreta la imposibilidad de la metafísica como la expresión de la irracionalidad del mundo, de los hombres que lo habitan y del lenguaje en el que se expresan. La herencia de Nietzsche es, tras el agotamiento de la fenomenología, la fuente dominante de la reflexión filosófica actual, como lo muestran la ontología heideggeriana, la filosofía hermenéutica y, muy especialmente, el postestructuralismo de Deleuze, Foucault o Derrida.

Referencias bibliográficas:

Aristote. *Les métaphysiques. Traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.

Fernández Polanco, Valentín. *La noción de “estructura de pensamiento” en la obra de André de Muralt*. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/35913/>.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2007.

Muralt, André de. *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: Vrin, 1985.

Muralt, André de, «Dialectique de l'idée et analogie de l'être. Comparaison structurelle du *Sophiste* de Platon et des *Métaphysiques* d'Aristote». *Diotima*, n° 3 (1975): 43-59.

Muralt, André de, *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Einsiedeln – Zürich – Colonia: Johannes Verlag, 1966. (Hay traducción española: *La unidad de la filosofía contemporánea*. Madrid: Guillermo Escolar editor, 2020).

Muralt, André de, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill, 1991, 2ª ed., 1993.

Muralt, André de, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. Paris: Vrin, 2002.

Muralt, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002.

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

Muralt, André de, «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines». *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris: P.U.F., 1998.

Muralt, André de, «Les deux voies de la philosophie aristotélicienne». *Études de Lettres*, n° 4 (1958): 141-163.

Muralt, André de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. Paris: Vrin, 1995.

RESEÑAS

Ackerman, Susan, *Gods, Goddesses, and the Women who serve them* (RSV) 735-736; **Amaury Begasse de Dhaem**, *Mysterium Christi. Cristología e soteriología trinitaria* (FMF) 721-722; **Arnold, Bill T.**, *The Book of Deuteronomy. Chapters I – II* (RSV) 707-708; **Bartoli Langeli, Attilio – Riva, Eleonora, a cura di**, *Il processo di canonizzazione di Rosa di Viterbo (1457)* (RSV) 738; **Calle Humanes, Pilar et aliae**, *La revuelta de las mujeres en la Iglesia. Alzamos la voz* (MVC) 741-743; **Castro Sánchez, Secundino**, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro* (FMF) 709-710; **Estrada, Juan Antonio**, *Jesús y la Iglesia. Del proyecto mesiánico a la religión cristiana* (BPA) 723-724; **García Infante, Andrés E.**, *Echad las redes. Teología para principiantes* (MAEA) 744; **García Sánchez, Emilio**, *Infinitos heridos. El rescate de los vulnerables (Ensayo sobre la vulnerabilidad humana)* (BPA) 733-734; **Green, Joel B.**, *El Evangelio de Lucas. 9,51-24,53* (RSV) 711-712; **Justo Domínguez, Emilio J.**, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (AMM) 725-726; **Linebaugh, Jonathan A.**, *The Word of the Cross. Reading Paul* (RSV) 727-728; **Lombardo, Eleonora**, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei Frati Minori nei Sermoni medievali (1232-1350)* (RSV) 739-740; **Martínez Riquelme, Antonio**, *Un Concilio para la Iglesia Universal. El Vaticano II desde la diócesis de Cartagena en la Región de Murcia (1939-1970)* (MMGG) 737; **Mascilongo, Paolo**, *El discipulado en el Nuevo Testamento. Reflexiones bíblicas y espirituales* (FMF) 713-714; **Novenson, Matthew V.**, *Paul, then and now* (RSV) 715-716; **Paret García, María Luisa**, *Me llamo Tecla de Iconio* (MLPG) 745-746; **Portillo Trevizo, Daniel (Coord.)**, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (MAEA) 747-748; **Portillo Trevizo, Daniel**, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores de la Iglesia católica* (MAEA) 749-750; **Ravasi, Gianfranco**, *Biografía de Jesús según los evangelios* (FMF) 717-718; **Römer, Tomás**, *La invención de Dios* (FMF) 719-720; **San José Prisco, José**, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (BPA) 729-730; **Vendrell, Dolores - Mañas, M^a Jesús**, *Leve atardecer. Cuando solo nos queda el amor* (MAEA) 751-752; **Wellum, Stephen J.**, *Dios encarnado. Cristología histórica, bíblica y contemporánea* (FMF) 731-732.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

