



**LA RESPUESTA DE ANDRÉ DE MURALT A LA PREGUNTA:
¿QUÉ ES LA METAFÍSICA?**

***ANDRÉ DE MURALT'S ANSWER TO THE QUESTION:
WHAT IS METAPHYSICS?***

VALENTÍN FERNÁNDEZ POLANCO
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 09/02/2019

Aceptado: 24/04/2019

RESUMEN

En este artículo se expone la concepción de la metafísica que André de Muralt ha desarrollado con la pretensión de responder fielmente a la concepción del propio Aristóteles. En él se abordan, junto con la definición misma de metafísica como ciencia de lo que es en tanto que algo que es y de lo que le pertenece por sí, su estructura y articulación internas, las nociones centrales de relación trascendental y de participación, y las dos metafísicas estructuralmente concebibles: la metafísica del todo y la metafísica del uno.

Palabras clave: metafísica, ser, trascendentales, relación trascendental, relación de participación.

ABSTRACT

This paper shows the view on metaphysics that André de Muralt has developed claiming to be a faithful interpretation of Aristoteles' conception. It deals with the definition of metaphysics as the science of what is as something that is and what belongs to

it for itself, its internal structure and articulation, the central notions of transcendental relationship and participation relationship, and the only two structural possibilities on metaphysics: metaphysics of the whole and metaphysics of the one.

Keywords: Metaphysics, being, transcendentals, transcendental relationship, participation relationship.

Nadie pone en cuestión la existencia de la física, de la biología, de la astronomía, de la matemática, de la ética, pues los objetos de esas ciencias están dados según su unidad numérica en una experiencia sensible propia y específica. Se ha podido dudar, sin embargo, de la existencia de una ciencia de lo que es en tanto que es, es decir, de la metafísica, se ha podido incluso negar que existiese, pretendiendo que era indefinidamente buscada y por tanto definitivamente inencontrable.

La respuesta de Aristóteles a estos sofismas es clara. Cierto que hay que “buscar” el objeto de la metafísica, y por tanto la metafísica misma, puesto que no es dado de suyo en una experiencia adecuada. Pero es la metafísica misma la que lo “busca” y la que lo “encuentra”, asegurándose críticamente de su unidad inteligible objetiva¹.

I. LA CIENCIA DE LO QUE ES EN TANTO QUE ES Y DE LO QUE LE PERTENECE POR SÍ²

Según Muralt³, el saber que tiene por objeto *lo que es en tanto que es y lo que le pertenece por sí* se constituye en dos movimientos consecutivos: en un primer momento como *ciencia*, de acuerdo con los estándares del conocimiento humano posible basado en la experiencia, y en un momento ulterior como *sabiduría contemplativa* del objeto de ese conocimiento⁴. Para lo primero, la

1 Aristote, *Les métaphysiques*, “Introduction” (Paris: Les belles lettres, 2010), 27-28.

2 *Ibid.*, Γ, 1003 a 21-22, 87.

3 *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* (Paris: Vrin, 1995), cap. IV, § “La science de ce qui est en tant qu’il est”, 100.

4 El juego de lo anterior y lo posterior está presente en el carácter analógico de la noción de metafísica: “La métaphysique est une sagesse (*σοφία*) qui contemple les principes et les causes premières. Il n’empêche que cette sagesse, avant de s’exercer contemplativement, est, selon la rigoureuse expression d’Aristote, une science inductive des principes et des causes premières (*Mét.*, 982 a 2 ; b 9) : elle doit être science d’abord pour pouvoir être sagesse.” *Néoplat.*, cit., 153. “La métaphysique, ou sagesse philosophique, étant premièrement pour nous science inductive des causes premières de ce qu’il est en tant qu’il est, est premièrement en soi sagesse contemplative du divin et de la participation de ce qui est à sa cause divine.” *Ibid.*, 22.

metafísica requiere desarrollar previamente una crítica constitutiva que le permita pensar su objeto como el objeto de una ciencia posible, puesto que ese objeto, *lo que es en tanto que es*, no reúne los requisitos de subjetividad y univocidad que poseen los objetos de cualquier ciencia⁵. En efecto, *lo que es en tanto que es* no es ningún objeto concreto, por lo que sólo puede ser pensado universalmente con una universalidad distinta a la de los objetos concretos. Éstos son pensados bajo formas de universalidad unívocas que permiten contener en ellas el ser quiditativo del objeto, pero para poder pensar la universalidad de *lo que es en tanto que es* se precisa de una universalidad más amplia, aquella precisamente que permita subsumir en sí toda universalidad quiditativa. Tal es el caso de la universalidad analógica, que, por un lado, en tanto que forma lógica de universalidad, permite pensar un concepto determinado (y, por tanto, el objeto posible de un conocimiento científico), mientras, por otro lado, permite que ese concepto determinado supere la limitación quiditativa del objeto concreto y pueda contener la universalidad más amplia del predicado común. Una vez constituida la unidad objetiva mínima de su objeto mediante la elaboración lógica que permite pensarlo (lo que Aristóteles lleva a cabo en el libro *Γ* de *Metafísica*), la metafísica ya puede proceder científicamente, esto es, ya puede emprender la inducción y análisis de *lo que le pertenece por sí a su objeto*, esto es, por una parte sus causas y principios primeros, a saber, la sustancia, el acto y el uno (lo que Aristóteles lleva a cabo en los libros *Z*, *Θ*, *I* de *Metafísica*) y, por otra parte, sus pasiones trascendentales: la unidad, la verdad, la bondad, la realidad y la determinación.

La metafísica de estructura aristotélica comprende, pues, tres momentos principales:

1. La inducción crítica de la noción de lo que es en tanto que es (*Γ*). A este primer momento pertenecen (1) la explicitación del estatuto analógico de la noción de lo que es en tanto que es bajo sus dos modos de analogía de atribución y de analogía de proporcionalidad⁶, y (2) la explicitación de las pasiones propias de lo que es en tanto que es.
2. La inducción científica de los principios de lo que es en tanto que es: la sustancia, el acto y el uno (*Z*, *Θ*, *I*).

5 “Il ne serait pas mauvais d’introduire en aristotélisme la notion de logique transcendantale, pour désigner la critique métaphysique constitutive des concepts analogiques et transcendants. [...] Cette logique transcendantale est la critique constitutive de l’unité objective minimale de ce qu’il est en tant qu’il est, c’est-à-dire de l’objet de la métaphysique.” *Ibid.*, 100.

6 Los dos tipos diferentes de analogía aparecen respectivamente explicitados con claridad en *Metaf. Γ*, 2 como unidad *pros hen* (analogía de atribución) y *Metaf. A*, 4-5 como unidad *kat’ analogian* (analogía de proporcionalidad).

3. La inducción del principio único y último de lo que es (*A*). A este tercer momento pertenece la inducción causal del principio único y último de lo que es (pero no de lo que es en tanto que es): “*algo que, no movido, mueve, eterno, y sustancia, es decir, [sustancia] siendo acto*”⁷.

En relación con el primer momento, la inducción crítica de la noción de lo que es en tanto que es incluye, pues, la explicitación de las pasiones que lo afectan y que reciben el nombre de *trascendentales*. Ellos son lo primero que la inteligencia percibe en lo que es en tanto que es tras constituirlo como objeto de un conocimiento posible, y se presentan a ella, por tanto, como sus modos propios. Los trascendentales no son, por tanto, principios ni razones, sino *pasiones de lo que es en tanto que es*. Y, en la medida en que cada uno de ellos afecta totalmente a una y la misma totalidad, son unos por naturaleza entre sí y con *lo que es en tanto que es*, afectados, por consiguiente, por una distinción sólo de razón. De ahí que la unidad que se da entre ellos sea una unidad peculiar, por cuanto no se trata de la identidad pura y simple que la univocidad exige sino de un tipo de unidad afectado por una diferencia únicamente modal. La unidad de los trascendentales se dice, pues, múltiplemente, en la doble perspectiva a la que la unidad de su multiplicidad apela:

a) En la perspectiva de la vinculación de semejanza que preside la relación de los distintos modos entre sí (analogía de proporcionalidad propia).

b) En la perspectiva de la vinculación por participación de cada uno de esos modos particulares, y de todos ellos en su conjunto, respecto de un modo ejemplar (analogía de atribución).

El propio Aristóteles explicitará la relación trascendental que media entre el ser y el uno⁸, así como la convertibilidad trascendental que vincula ambas nociones con las del bien y la verdad⁹, todas ellas afectadas por el mismo tipo de multiplicidad interna que afecta a la noción del ser¹⁰. Tomás de Aquino completa la doctrina aristotélica de los trascendentales con la inclusión de las nociones de *aliquid* y *res*¹¹, dando lugar a la conocida fórmula medieval: *omne ens est ut ens unum res aliquid verum et bonum*.

7 Aristote, *Les métaphysiques*, *A*, 1072 a 25, 352.

8 *Metafísica*, 1003 b 23

9 *Ibid.*, 993 b 30

10 *Ibid.*, 1018 a 35, 1053 b 25, 1003 a 33-34, 1070 a 31-33; *Ética a Eudemo*, 1217 b 26; *Ética a Nicómaco*, 1096 a 23.

11 *De veritate*, q. 1, a. 1.

La unidad que reina entre los trascendentales impide pensar que cualquiera de ellos aluda a una realidad distinta de la significada por los demás, por lo que cada uno de ellos remite más bien a áreas de inteligibilidad diferenciadas en la misma totalidad, y no a realidades propiamente dichas o a diferencias sustanciales entre ellas. Por la misma razón, ninguno de los trascendentales en particular ni el conjunto de todos ellos en general puede definir quiditativamente el ser, del que, no siendo ni su causa ni su principio, no expresan su esencia, sino únicamente las pasiones que posibilitan los diferentes modos bajo los cuales la inteligencia puede aprehenderlo. De hecho, si se tomase unívocamente alguno de los trascendentales como expresión quiditativa de la realidad del ser, la consecuencia inmediata sería la subsunción de los demás trascendentales como géneros máximos de un super-género o super-trascendental que los incluiría a todos. Por ese motivo es estructuralmente posible elaborar tantas metafísicas unívocas como trascendentales pueden distinguirse: una metafísica del uno, una metafísica del bien, una metafísica de la verdad, una metafísica del algo y una metafísica de la realidad, a las que puede añadirse la metafísica unívoca del semi-trascendental ‘posible’¹².

En relación con el segundo momento, Aristóteles abordará el análisis de *lo que es en tanto que es* simultáneamente desde tres puntos de vista: (1) el punto de vista de *lo que es en tanto que es* considerado como sujeto, como *ens*, lo que hace aparecer el par materia-forma como sus principios opuestos¹³; (2) el punto de vista de *lo que es en tanto que es* considerado como predicado, como *esse*, lo que hace aparecer el par potencia-acto como sus principios opuestos; y (3) el punto de vista de *lo que es en tanto que es* considerado como unidad de lo múltiple, lo que hace aparecer el uno como su principio único. El punto de vista (3) es de alguna manera anterior respecto a los otros dos, que en cierto modo constituyen su primera escisión (*primo diversi*). Según Muralt¹⁴, Aristóteles mismo le asigna al objeto de la metafísica y a cada una de las perspectivas analíticas su

12 En la metafísica del semi-trascendental *possibile* ve Muralt el antecedente remoto de lo que hoy conocemos como *imperativo tecnológico*. Pues así como este imperativo exige llevar a la práctica o desarrollar cuantos artefactos sean tecnológicamente concebibles, así también la metafísica leibniziana del *esse possibile*, en la medida en que concibe la posibilidad con relación a una potencia ejecutante que se mueve *a se ipsa* sin verse influenciada en su movimiento por ninguna *ratio boni*, lleva a la conclusión análoga de que “todo lo que es posible será”.

13 “Les prédicaments étant les catégories de ce qui est en tant que substance et quiddité” (*Néoplat.*, cit., 111, n. 1). Las diez categorías no son los principios de lo que es en tanto que es, sino los modos de darse lo que es en tanto que es considerado como *ens*, modos que contienen la doble perspectiva de la analogía: como modos del ser en tanto que *ens*, todas las categorías *son* en el mismo sentido y con la misma propiedad (analogía de proporcionalidad propia); pero en tanto que los accidentes expresan la relación de orden que media entre ellos y la sustancia, son modos segundos respecto a la prioridad de esta última (analogía de atribución).

14 Cfr. *Ibid.*, 103.

propio principio de inteligibilidad. Así, el principio de inteligibilidad del ser como tal, esto es, de *lo que es en tanto que es* adoptaría la forma lógica del principio de no-contradicción; el principio de inteligibilidad del ser en tanto que *ens* sería su forma quiditativa, lo que se traduce en el principio de identidad; el principio de inteligibilidad del ser en tanto *esse* sería su actualidad, su perfección, lo que se formula como principio de causalidad; y el principio de inteligibilidad del ser en tanto principio sería su simplicidad, su unicidad, lo que adopta la forma lógica del principio de participación.

En relación con el tercer momento se constituye la teología como ciencia inductiva y sabiduría contemplativa del moviente no movido mediante la inducción del principio único y último de lo que es (y no de lo que es en tanto que es). La metafísica, que tiene por objeto los principios, causas y pasiones trascendentales de lo que es en tanto que es, es en efecto sólo aquel modo de la noción de filosofía primera que debe su prioridad a su universalidad. La teología, en cambio, tiene por objeto el principio único y último de *lo que es*, y en esa medida es primera por su objeto y universal por su alcance. La metafísica es, pues, primera en sí con relación a nosotros, mientras la teología es primera en sí absolutamente.

II. LA IMPORTANCIA DE LA RELACIÓN TRASCENDENTAL

Muralt considera “trascendental”, asimismo, el tipo de relación que vincula a los distintos principios metafísicos entre sí¹⁵. La explicitación de la noción de *relación trascendental* parte del tipo de relación que, según Aristóteles, vincula a la materia y la forma en el seno de la unidad de la sustancia: “La materia se encuentra entre los relativos, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma otra materia”¹⁶. Muralt propone interpretar dicha relación como una relación metafísica real (y no como una relación meramente predicamental, *secundum dici*, al modo de Juan de Santo Tomás) y dotarla de una amplitud analógica que supere su circunscripción a la sola relación de la materia y la forma. Una relación real, según Aristóteles, sólo implica la existencia de dos relativos, y no, como sostiene la tradición escotista, la de dos seres absolutos más una relación que los vincula, relación cuya realidad negará rotundamente Ockham calificándola de *aliqua parva res*¹⁷. Tampoco para el aristotelismo la realidad

15 La originalidad de su interpretación de la noción de relación trascendental constituye, de hecho, uno de los rasgos que caracterizan el conjunto de la obra de Muralt, y en ese sentido es uno de los elementos más destacados y más relevantes en la lectura muraltiana de la metafísica de raíz aristotélica.

16 *Física*, 194 b 8.

17 *Néoplat.*, cit., 112.

de la relación requiere la existencia de ninguna otra cosa fuera de los dos relativos, pero a diferencia de Ockham —que niega la realidad de cualquier relación considerando que las así llamadas relaciones sólo denotan la existencia de dos absolutos—, la tradición aristotélica sostiene que “relación” es un modo de ser, una categoría, que vincula *secundum esse* a dos realidades, las cuales, por el hecho mismo de esa vinculación real, no constituyen dos absolutos sino dos relativos, como ilustran los casos de la relación de la materia con la forma o del acto de una potencia con su objeto.

En este contexto, Muralt caracteriza la relación trascendental entendiéndola como una suerte de categoría que afecta a lo que es en tanto que *esse*, en tanto que acto y ejercicio (y no al ser en tanto que *ens*, en tanto que sustancia y quiddidad). Así, mientras los predicamentos son las categorías del ser en tanto que sustancia y quiddidad, la relación trascendental es “como una categoría de lo que es en tanto que acto y ejercicio”¹⁸. Desde esta perspectiva, la relación trascendental se entiende como una relación real entre dos seres en la que uno de ellos se torna la forma del otro según un modo de ejercicio particular en una unión inmediata y por sí. La cláusula “según un modo de ejercicio particular” es clave aquí, pues la relación trascendental, tal como Muralt la entiende, sólo afectaría al ser en ejercicio y no al ser en sí, al *ens*, de los relativos. Dos cosas distintas, como la materia y la forma en el ejemplo de Aristóteles, pueden, no obstante su ser quidditativo diferente, unirse en un ejercicio único constituyendo una unión inmediata y por sí.

La relación trascendental consiste, por tanto, en un ejercicio común por parte de dos realidades distintas, una de las cuales se constituye en forma de la otra en ese ejercicio común. Esta concepción implica una cierta desigualdad en la relación, toda vez que uno de los relativos recibe su forma del otro, y, en esa medida, su ser —su ser en ejercicio, su *esse*— depende de él. Ciertamente, el texto aristotélico en el que se habla del carácter relativo de la materia con respecto a la forma no ha sido interpretado por la tradición en términos de una relación simétrica o biunívoca, como si la materia fuese relativa a la forma y la forma fuese, a su vez, relativa a la materia. Una simetría total en esa relación supondría que ambos relativos dependen recíprocamente el uno del otro en la misma medida y con el mismo carácter. Ontológicamente, significaría que la sustancia individual está constituida por dos principios recíprocamente relativos, ninguno de los cuales ejercería una prioridad ontológica sobre el otro, y pondría el énfasis en la inseparabilidad de ambos, en la imposibilidad de pensar una forma que no fuera “la forma de la materia”, e, inversamente, en la

18 *Ibid.*, 111, n. 1.

imposibilidad de concebir, ni siquiera impropia o metafóricamente, una “materia informe”. En ese sentido, la tradición tomasiana a la que Muralt adhiere entiende la relación trascendental como una relación de subordinación, e interpreta el texto aristotélico en términos de una relación de dependencia total de la materia con respecto a la forma. Es la materia la que, en su ser, es relativa a la forma, y es su carácter relativo lo que determina que “para una forma se requiera una materia y para otra forma otra materia”. La originalidad de la interpretación de Muralt estriba en imputar esa dependencia al *esse* del relativo, lo que permite, en cierto modo, poner a salvo su autonomía quiditativa propia.

Al considerar la relación trascendental desde la perspectiva de lo que es en tanto que acto y ejercicio, su explicación pone en juego los principios propios de lo que es en tanto que *esse*, es decir, la potencia y el acto. Así, Muralt entiende que el carácter relativo de la materia con respecto a la forma afecta fundamentalmente a la materia en tanto que potencia, pues sólo la forma, desde este punto de vista, actualiza la potencialidad de la materia, y sólo la actualización de la materia por parte de la forma constituye el ejercicio conjunto en que consiste el todo sustancial. La relación trascendental se entiende entonces como el ejercicio común de dos relativos, uno de los cuales, siendo acto y forma por sí, actualiza al otro, que, por sí, es sólo potencia de esa actualización y de ese ejercicio. En el caso de la materia y la forma, la unión de los dos relativos en un ejercicio común es lo que constituye la unidad sustancial, por lo que, en este sentido, la relación trascendental se asemeja a la cooperación causal de dos causas totales y recíprocas en la producción de un mismo efecto, que en este caso sería la sustancia individual entendida como el ejercicio común, único y conjunto de la materia y la forma. Sin embargo, visto desde el punto de vista de los relativos, en este caso desde el punto de vista de los componentes metafísicos de la sustancia individual, el ejercicio común y la causalidad recíproca y total de ambos polos de la relación no se entiende, al menos en la interpretación tomasiana que Muralt hace suya, en términos que impliquen una simetría ontológica entre ellos, sino como la subordinación de uno a otro, pues la potencialidad de la materia depende enteramente de la forma y está subordinada a ella —que es acto por sí— en el sentido en que el ser de la forma, su actualidad, impregna totalmente (*transcendit*) el ser de la materia hasta tal punto de que la materia es, en acto, forma (y no materia), aun cuando en su ser “quiditativo”, esto es, su ser potencial, siga siendo materia (actualizada) y no forma¹⁹. La relación trascendental así

19 En términos aristotélicos, hablar de un ser quiditativo de la materia sólo puede tener un sentido metafórico, puesto que, hablando en propiedad, el ser quiditativo de la materia es la forma. Presumir, al contrario, que la materia posee un ser quiditativo propio al margen de la forma equivale a afirmar que la materia es, sustancialmente, materia, antes de ser materia informada, y, análogamente, que la potencia es, en acto, potencia, antes de ser potencia actualizada. Lo cual permite concebir que la materia sea, por sí,

entendida hace depender, por tanto, la actualización de una potencia de la forma que la actualiza, de una manera análoga a como el ejercicio de cualquier potencia, en general, se considera depender del acto que la actualiza. En definitiva, así como la contribución de la potencia y el acto al ejercicio común de ambos no se considera simétrica, sino que se juzga que es la actualidad del acto la que actualiza la potencia, y que el ser que allí ejerce la potencia es el del acto mismo, así también, en el caso de la materia y la forma, se considera que la actualidad de la materia, en el ejercicio común de ambos en que consiste la unidad sustancial, procede de la forma, lo que sitúa a la materia con respecto a la forma, como a la potencia respecto del acto, en una relación de dependencia total.

Para subrayar que la relación trascendental es una relación de prioridad y no de simetría, una relación que vincula a dos cosas, ciertamente, pero una de las cuales es primera y la otra segunda, Muralt aclara que el término “común” que califica el ejercicio de ambos relativos en una unión inmediata y por sí no debe entenderse al modo de una relación accidental o predicamental que afirmase la posesión, por parte de ambos elementos, de una propiedad o rasgo en común, lo que permitiría predicar, subsiguientemente, una *semejanza* entre ambos. A diferencia de las relaciones accidentales o predicamentales, la relación trascendental, tal como la entiende Muralt, forma parte del ser de la cosa relativa (excepto en el caso del *principium primum*)²⁰. La relación trascendental que vincula a una cosa con aquella de la cual depende enteramente no es, por tanto, un accidente de la cosa relativa, sino que forma parte sustancial de su ser: la cosa misma *es* relativa. Paralelamente, la semejanza entre los dos elementos de la relación no es un accidente de cada uno por separado, ni, por tanto, un *tertium quid* que se pudiese predicar unívocamente de ambos, sino una “similitud participativa” que impregna sustancialmente el ser del relativo, una relación *absoluta* que afecta totalmente al ser del relativo²¹.

independiente de cualquier forma que pudiera advenirle de un modo que entonces sería casi accidental, si es que no violento y contrario a su *naturaleza*, y, análogamente, que la potencia sea, por sí, independiente del fin que su actualización implica, por lo que ningún fin serviría mejor que otro para la actualización de esa potencia. Tal es, como muestra Muralt a lo largo de toda su producción, la estructura de pensamiento escotista que preside el desarrollo de la filosofía moderna, estructura de pensamiento que tiene su raíz en la concepción univocista, esto es, esencialista y sustancialista que permite pensar el ser de cada cosa de una manera *absoluta*.

20 A tal punto la dependencia es total que en muchos sentidos resulta más clarificador hablar de la relación entre un absoluto y un relativo que hablar de relación entre dos relativos. Al menos, todas las relaciones trascendentales que afectan al *principium primum* tienen esta consideración, dado que, como afirma Muralt, “Dios no entra en ninguna relación”. Cfr. *Néoplat.*, cit., 116.

21 Las fórmulas que emplea André de Muralt para definir la relación trascendental ponen de manifiesto, todas ellas, tanto el carácter de dependencia y subordinación del relativo como el carácter “participativo” de la similitud que lo vincula con su modelo: “[La relation transcendante] lie deux réalités entre elles en ce qu'elle pénètre, traverse de part en part (*transcendit*), imbibit (*imbibit*), l'une à l'égard de

III. LA RELACIÓN DE PARTICIPACIÓN

Sobre estas bases, Muralt extiende de manera analógica la noción de relación trascendental más allá de la relación sustancial materia-forma y la relación causal potencia-acto. Así, todas aquellas relaciones entre dos términos en las que uno de ellos ejerza el rol de materia o de potencia, y el otro de forma o de acto, admitirán ser interpretadas como modos analógicos de la noción de relación trascendental. Por lo demás, el hecho de que Muralt haya interpretado la relación trascendental considerándola *como* una categoría de lo que es en tanto que acto y ejercicio le permite considerar como modos analógicos de relación trascendental aquellas operaciones que, como las operaciones subjetivas de las facultades humanas, impliquen la unidad en ejercicio de la potencia y el acto. De este modo, las operaciones subjetivas de sensación, de cognición, de volición, así como el movimiento cosmológico o el orden social, serán interpretados por Muralt como casos particulares de relación trascendental en los que se ejerce la unión inmediata y por sí de dos principios distintos, uno de los cuales es la forma del otro —el cual, en consecuencia, depende absolutamente del primero—. Muralt insiste en este punto en que la dependencia y la semejanza que afectan al semejante lo afectan en su *esse*, en su ser en ejercicio, pero no en su ser quiditativo, que permanece absolutamente distinto del ser quiditativo del modelo participativamente imitado²².

Así pues, una vez definida la relación trascendental como relación entre dos realidades distintas cuyo ejercicio es uno y el mismo, esto es, dos realidades que se unen inmediatamente y por sí (que se funden, que se *con*-funden) en un ejercicio común en el que el ser de la primera traspasa, embebe el ser de la segunda (el cual, por así decir, se embebe de él adquiriendo así una similitud participativa con respecto a él que es precisamente la que le permite ser plenamente lo que es por sí), relación que se concibe bajo el modelo de la relación de la materia y la forma en el seno del todo sustancial, Muralt sostiene que es precisamente este mismo tipo de relación el que se da, bien que analógicamente, en la actualización de la potencia sensitiva del alma animal por parte del objeto sensible, en la actualización de la potencia intelectual del alma racional por parte del objeto conocido, en la actualización de la potencia volitiva de esa misma alma racional

l'autre", *Neóplat.*, cit., 111-112. "[La relation transcendante] est comme una catégorie de ce qui est en tant qu'acte et exercice [...] et [...] de ce point de vue elle est vraiment relation *secundum esse*, relation d'un absolu en effet à ce dont il ne peut pas ne pas dépendre", *ibid.*, 111, n. 1. "[La relation transcendante est une ressemblance] au sens où deux choses peuvent être dites semblables dont l'une est devenue, selon un mode d'exercice particulier [...], la forme de l'autre dans une union immédiate et par soi", *ibid.*, 115.

²² Sólo en la *visio dei* del alma beatificada la relación trascendental le afecta al alma *secundum esse simpliciter* y no *secundum esse intelligibile*; cfr. *ibid.*, 116.

por parte del objeto deseado y en la actualización del orden social por parte de su principio político, así como en la actualización de la causalidad cosmológica del universo por parte de su primer motor. En todos estos casos, su interpretación permite concebir los actos respectivos de sensación, de intelección, de volición, de orden social y dinamismo cosmológico como otros tantos casos de unión inmediata y por sí, en un ejercicio común, de una potencia, subjetiva o natural, con su acto correspondiente, unión en la cual, en el mismo momento en que se produce la actualización de la potencia por parte de su acto, se produce inmediatamente la relación de similitud participativa, y por tanto de participación, de la potencia actuada respecto del acto²³, expresando de este modo la situación de dependencia absoluta en que se encuentra, desde el punto de vista del ejercicio, el ser del participante con relación al ser del participado. En el seno de toda relación trascendental se da, por tanto, una relación de participación del relativo dependiente con respecto al relativo independiente. Al mismo tiempo, la participación, es decir, la causalidad ejemplar de lo anterior sobre lo posterior, se concibe a su vez como una relación trascendental entre lo que es primero y lo que es segundo²⁴. La vinculación de ambas nociones es, pues, tan estrecha, que no es posible separar una de otra.

IV. LA PARTICIPACIÓN DE LAS CIENCIAS EN LA METAFÍSICA

Muralt reivindica, pues, el carácter genuinamente aristotélico para la cuestión de la participación, y discute la extendida idea según la cual la participación sería un tema estrictamente platónico del que el pensamiento aristotélico se habría apropiado a fin de completar el carácter científico de la metafísica con una contemplación trascendente. La participación está contenida en la metafísica de Aristóteles, según Muralt, en la causalidad ejemplar, la cual, a su vez, se halla

23 “Au moment même où s’exerce en acte la relation transcendante de l’intellect à l’objet intelligible, de la volonté à la fin aimable, dans l’opération de connaissance et d’amour, se réalise la participation des premières aux seconds”, *Ibid.* Esta concepción de la relación sujeto-objeto como relación trascendental es uno de los rasgos identificativos del pensamiento muraltiano. Como trasposición analógica de la relación materia-forma preside el análisis estructural que Muralt lleva a cabo del desarrollo de las distintas formas de la filosofía moderna en sus numerosos estudios sobre su estructura metafísica, singularmente en el más extenso y desarrollado de todos ellos, *L’unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain* (Paris: Vrin, 2002), donde el tratamiento de la relación pueblo-príncipe es abordado por analogía con las relaciones sujeto-objeto en los actos de conocimiento y de volición.

24 Las distintas fórmulas empleadas por Muralt para caracterizar la participación hacen referencia a su condición de relación trascendental: “Cette participation [...] est elle-même la relation transcendante de dépendance totale dans laquelle se trouve, selon toute sa substance en acte, la puissance [...] à l’égard de son objet, dans l’ordre de la causalité objective, formelle et finale de celui-ci. Elle est une similitude participative de la puissance à son objet”, *Néoplat.*, cit., 115, “...une relation transcendante de similitude formelle participative”, *ibid.*, 118.

implícita en el tratamiento general del problema de la causalidad²⁵. Y, siendo un problema genuinamente aristotélico y no un problema importado ulteriormente desde la metafísica neoplatónica, la cuestión de la participación recibe ya en Aristóteles un tratamiento explícito a través de la noción de causalidad ejemplar²⁶.

La doctrina de la participación afecta asimismo a la relación que la metafísica mantiene con las ciencias. Así, del mismo modo que bajo la perspectiva neoplatónica existe un único ser del que participan todas las cosas, así también, desde esa misma perspectiva, sólo existiría un único saber, la metafísica, del que participarían todas las ciencias (o, en la versión opuesta, sólo existiría una multiplicidad de ciencias sin un fundamento primero). Por lo que, según Muralt, sólo la doctrina aristotélica de la participación, en la medida en que es capaz de mantener simultáneamente la alteridad y la autonomía sustancial de los relativos, y, al mismo tiempo, su ordenación jerárquica, es capaz de ofrecer una concepción de la relación entre las distintas ciencias en la que cada una de ellas ejerza su propia autonomía epistemológica, y, al mismo tiempo, todas ellas puedan ordenarse en un conjunto orgánico presidido por la metafísica (de acuerdo lo que se ha expuesto anteriormente acerca de la imbricación recíproca de los dos modos de la analogía). Ello exige, paralelamente, una concepción semejante de la lógica y la metodología de cada una de las ciencias, concepción que, dándole la espalda al postulado neoplatónico moderno que exige un único método y una única lógica para todas ellas independientemente del objeto de cada una, afirme la necesaria alteridad y la autonomía propia de los distintos métodos y las distintas lógicas materiales correspondientes a las diversas ciencias, no obstante su participación común respecto de una misma lógica formal y una misma metodología inductiva y analítica, las cuales rigen el proceder de la inteligencia humana en la elaboración de cualquier conocimiento posible.

25 “Aristote semble [ne pas accorder à la cause exemplaire une causalité autonome] quand il énumère les causes dans les célèbres textes des *Physiques* et des *Métaphysiques*, *A*, mais [...] il sait parfaitement [le] faire quand il s’agit de déterminer par exemple le temps comme mesure du mouvement, ou l’un comme cause exemplaire de ce qui est”, *ibid.*, 48.

26 Según esto, el tratamiento tomasiano del problema de la participación, lejos de incorporar una temática ajena a la metafísica aristotélica, seguiría la estela del tratamiento aristotélico, que desarrollaría y completaría.

V. CONCLUSIÓN: LAS METAFÍSICAS DEL “TODO” Y DEL “UNO”

Lo que hace de la metafísica una ciencia *sui generis* es, pues, el hecho de no tener por objeto de su pretensión epistémica ningún objeto en particular, en el sentido en que el objeto que la metafísica trata de conocer no es ninguna de las cosas concretas que hay en el mundo, es decir, en el sentido en que aquello de lo que la metafísica pretende dar razón no es *un* objeto: no es, de hecho, ningún objeto. En efecto, la disposición natural de la inteligencia humana hace que ésta se aplique de manera inmediata a las cosas concretas, es decir, a cualquiera de los objetos singulares que pueblan el mundo, en el sentido en que cada una de tales cosas, cada uno de tales objetos, es un algo particular, individual, concreto, delimitado y definido. Desde este punto de vista, el conocimiento tiene por objeto, de modo natural, un existente particular, delimitado, definido, concreto y específico. Hasta tal punto que una corriente epistemológica tan poco desdeñable como es el empirismo sostiene que la presencia o al menos la presunción de un existente singular dado es condición *sine qua non* de cualquier conocimiento posible. Lejos de tener un objeto particular del que ocuparse, la metafísica pretende configurar un saber de todos los objetos posibles, pero no, obviamente, de cada uno de ellos en particular (pues para ello bastaría con una yuxtaposición completa de todas las ciencias), sino de la totalidad en cuanto tal. Así pues, mientras cualquiera de las ciencias que elaboramos tiene por objeto una cosa en el sentido de algo uno, o, si se prefiere, tiene por objeto algo que es *uno* –un *algo*–, la metafísica, en cambio, se propone como objeto de conocimiento la totalidad que constituyen todos los objetos-unos tomados en conjunto. Así pues, mientras cualquier ciencia tiene por objeto algo que es *uno*, la metafísica pretende conocer algo que es *todo*. Mientras cualquier ciencia tiene por objeto un algo (el que sea), la metafísica pretende conocer un todo (el formado por todos los *algo*).

La dialéctica entre lo que es *uno* y lo que es *todo*, o si se prefiere, entre el *uno* y el *todo*, se halla así en el corazón de la discusión acerca de la posibilidad de una ciencia como la que pretende fundar la metafísica. Y, dado que todo conocimiento pretendidamente científico ha de tener necesariamente por objeto un algo –o algo uno–, la única posibilidad que le queda a la metafísica para constituirse en ciencia es tratar de mostrar que el todo que ella se propone conocer es también, al menos en cierto sentido, un algo, o algo uno. El éxito, pues, de la constitución científica de la metafísica depende, por tanto, del éxito en la constitución de su objeto (el todo) en algo uno, o, lo que es lo mismo, depende del éxito en el intento de constitución o transformación del *todo* en un *uno*.

La unidad del objeto de la metafísica es, pues, muy diferente de la unidad de cualquier objeto del mundo –del que pueda ocuparse cualquier otra ciencia–, y dista mucho, por tanto, de ser tan evidente como la unidad real y concreta de que gozan las cosas singulares que se constituyen en el objeto natural e inmediato del conocimiento humano. Para empezar, no siendo la unidad del todo ni mucho menos evidente, esto es, lejos de estar dada como lo está unidad de cualquier objeto de experiencia, la unidad del objeto de la metafísica debe ser fruto de una elaboración conceptual que la haga aceptable o asumible por la inteligencia, y especialmente, que le permita a ésta aplicarse analíticamente sobre ese objeto a fin de producir algún conocimiento acerca de él. Cómo se proceda conceptualmente a esa elaboración que permite pensar en el todo como en *algo uno* determinará, por consiguiente, en un primer momento, el estatuto científico de la metafísica mediante la constitución de su objeto, y, ulteriormente, el tipo de metafísica que se hará, el cual vendrá determinado por el diferente tipo de objeto a que cada procedimiento conceptual dé lugar.

El modo en que una metafísica elabora conceptualmente su objeto determinará, pues, diferentes tipos de metafísica en función de hacia dónde hagan bascular el peso ontológico de su objeto a la hora de establecer su unidad. Y es que, en la medida en que a la hora de elaborar su objeto cada uno de ellos emplea procedimientos intelectuales que implican resultados diferentes, podemos decir que la lógica subyacente a cada uno de esos procedimientos, en la medida en que vehicula perspectivas de inteligibilidad diferentes, acarreará diferencias en el estatuto final del objeto de la metafísica. Así, puesto que se trata de establecer la unidad objetiva mínima de un todo en tanto que todo, pueden definirse esas diferencias entre las distintas metafísicas posibles tomando en consideración el tipo de unidad que cada una de ellas atribuye al todo.

1. LA METAFÍSICA DEL *TODO*

En un extremo del espectro de posibilidades conceptuales se hallará, desde este punto de vista, aquella metafísica que, al establecer la unidad de su objeto, esto es, la unidad del todo en cuanto todo, lo haga sin comprometer la virtualidad real del todo, esto es, un tipo de metafísica que haga posible la existencia simultánea del *uno* con la del *todo*. Dicho con otras palabras, en un extremo del arco de posibilidades habremos de situar aquella metafísica que permita compatibilizar la realidad del todo con su unidad objetiva mínima, o, inversamente, que permita pensar la unidad propia de un objeto sin menoscabo del carácter real de la totalidad que es su objeto. Tal es, según André de Muarlt, el caso de la metafísica de raíz aristotélica empezando por la del propio Aristóteles, para quien la

unidad objetiva mínima del todo en cuanto todo que constituye el objeto propio de la metafísica no compromete en modo alguno la realidad de cada uno de los componentes que lo constituyen, esto es, no compromete la realidad ese todo en cuanto constituido por unidades singulares reales²⁷. La herramienta conceptual que permite pensar esta simultaneidad entre el todo y el uno es la llamada *distinción de razón racionada*, que afirma que una realidad determinada puede ser concebida bajo distintas razones formales sin comprometer por ello su unidad. De este modo, desde la perspectiva aristotélica, el *todo* puede seguir siendo un todo aun cuando se lo piense como un *uno*. *Todo* y *uno* son así, desde la perspectiva aristotélica, las distintas razones formales bajo las cuales podemos pensar *lo que es en tanto que es*, o más simplemente, el *ser*. De ahí que, por hablar con propiedad, Muralt denomine *metafísica del ser* a la metafísica de raíz aristotélica que afirma que todas las cosas pueden compartir una unidad real sin perder por ello nada de su plena realidad singular. Este tipo de metafísica se caracteriza así por el empleo de una lógica de la analogía, que es el tipo de relación lógica que permite pensar, simultáneamente, la unidad real –y por tanto la identidad– de una misma cosa afectada por la multiplicidad –y por tanto la diferencia– de sus modos concretos.

2. LAS METAFÍSICAS DEL UNO

En el otro extremo del arco de posibilidades conceptuales nos encontraremos, al contrario, con aquellas metafísicas que, al elaborar conceptualmente el estatuto ontológico de su objeto, menoscaban en mayor o menor grado la realidad del todo del que se ocupan haciéndolo bascular hacia –o subsumiéndolo en– diferentes formas conceptuales del uno, en un abanico que va desde la concepción supra-trascendental del uno hasta la sustancialización del uno en una realidad trascendente que se considera como el Uno absolutamente. Todas estas formas comparten así el que de un modo u otro, a la hora de elaborar el todo como uno, la noción de este último, la unidad, concebida en este caso como la unidad del todo, acaba por erigirse como única unidad real por encima y en detrimento de la realidad de cada una de las cosas singulares que constituyen el todo, el cual se ve, de este modo, sometido a una cierta sustancialización que no puede dejar de ir en detrimento de la realidad plena de cada uno de los seres singulares que lo constituyen. La exigencia lógica que impide pensar cualquier otra unidad distinta de la unidad sustancial (o de la identidad lógica) es la univocidad, que se

²⁷ Desde este punto de vista puede comprenderse la extrema importancia que tiene en metafísica la dialéctica todo-partes, en la que Muralt adivina una de las claves de la inteligibilidad de las diferentes doctrinas filosóficas.

presenta como una lógica de la identidad que impide concebir cualquier realidad bajo razones distintas. A diferencia de la analogía, que afirma la realidad de la relación de semejanza, la lógica de la univocidad no admite término medio real entre la identidad y la diferencia. Por ese motivo, es decir, por su dependencia estructural respecto de una lógica de la univocidad, es común a todas las metafísicas unívocas el asimilar las relaciones entre los trascendentales a las relaciones entre el género y las especies, privilegiando de ese modo un sobre-trascendental que actúa a modo de supergénero sobre el resto de trascendentales subordinados. El diferente modo de concebir la relación trascendental bajo una lógica de la analogía (en sus dos dimensiones, como analogía de proporcionalidad propia y como analogía de atribución) impide cualquier asimilación de este tipo, a la que sustituye por la asimilación a la relación trascendental entre el modo primero o ejemplar del concepto analógico, en este caso el concepto de lo que es en tanto que es, y sus modos segundos, en este caso los trascendentales *unum*, *res*, *aliquid*, *verum* y *bonum*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Aristote. *Les métaphysiques. Traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ introduite, commentée et annotée par André de Muralt*. París: Les belles lettres, 2010.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Física*. Madrid: Gredos, 1998.
- Muralt, A. de. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. París: Vrin, 1995.
- . *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*. París: Vrin, 2002.
- . *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Pamplona: Eunsa, 2016.

Valentín Fernández Polanco
 Departamento de Filosofía y Sociedad
 Facultad de Filosofía
 Universidad Complutense de Madrid
 Ciudad Universitaria
 28040 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0003-1097-2244>