

## CONSIDERACIONES HISTORIOGRÁFICAS PARA UNA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA<sup>1</sup>

Paulo Vélez León  
Universidad de Salamanca  
Universidad Autónoma de Madrid

**Abstract:** A history of ontology that pretends to be an integral and well-balanced account of its development, must consider the historiographical and philosophical aspects of its sources, as well as the relation with its socio-cultural context, and necessarily, the relation with the same aspects of Metaphysics, as both histories are inextricably related, without necessarily being the same. In this work, it is intended, in a minimal way, to outline such considerations, through a brief historiographic revision of the distinctive facts and notions that can configure a solid ground for the constitution of the history of ontology and the interpretation of its significance and nature.

**Keywords:** Toledo School, Gundisalvo, Lorhard, Hartmann, Philosophia Prima, Metaphysica Generalis.

### §1. INTRODUCCIÓN

Como se sabe, la «metafísica» desde siempre es un tema polémico y espinoso, y al interior de ella, la cuestión relativa a su naturaleza y objeto una de las incógnitas que más apasiona y perturba a los filósofos de todas las épocas. De manera casi unánime se concuerda que este «problema de investigación» da inicio con Aristóteles, sin embargo este acuerdo se termina en el momento de interpretar los resultados de sus investigaciones; *exempli gratia*, los filósofos medievales ya nos dan dos versiones diferentes sobre esta materia. Unas veces caracterizan a la «metafísica» como la «ciencia» que indaga sobre las primeras causas —léase Dios o el motor inmóvil—, en otras, como la ciencia del ser en cuanto ser; en tanto que, desde una perspectiva contemporánea se cree que estas caracterizaciones identifican a una y la misma disciplina. Entre los siglos XVII y XVIII las caracterizaciones se diversificaron, lo que invariablemente implicó que el alcance de la «metafísica» se «amplíe», así de las investigaciones centradas sólo en la existencia y naturaleza de Dios se amplificó el radio a las indagaciones sobre la distinción mente cuerpo, la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad, entre otras.

Historiadores y filósofos como Aubenque, Gilson, Heimsoeth, Bochensky, Tugendhat, Moore o Hintikka han observado, que en este periodo las críticas iban dirigidas a las concepciones racionalistas y aristotélicas, aquellas se enfocaban en que lo que en realidad buscaban estas era trascender los límites del conocimiento, no obstante Kant argüía que puede haber un tipo de legítimo «conocimiento

---

<sup>1</sup> Estoy agradecido por los comentarios recibidos a una versión previa de este escrito por parte de diversas audiencias en Madrid, Valencia, Porto Alegre y Salamanca, en especial de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes, Luciano Espinoza, Reynner Franco, Francisco Baciero y Jorge Roaro. Este trabajo se ha beneficiado de una ayuda del Programa de Formación de Personal Investigador. E-mail: paulo.velez@usal.es - paulo.velez@uam.es

metafísico». El propósito de Kant, como lo han hecho notar Hartmann, Guyer, Parsons, Friedman o Caimi, entre otros, es delimitar las estructuras generales que actúan en nuestro pensamiento sobre el mundo, de allí que muchos filósofos contemporáneos insistan que la «metafísica» tiene como objetivo la caracterización de nuestro «esquema conceptual» o «marco conceptual», esto es describir la estructura de nuestro pensamiento acerca del/este mundo. Precisamente en el primer cuarto del siglo XX, varios filósofos apoyados en este paraguas, consideraron que las preguntas o investigaciones que no están contenidas en esta caracterización o bien son ininteligibles o bien son comprensibles pero inútiles o bien son preguntas triviales que merecen igual respuestas. Más recientemente, en una actitud menos hostil, el interés ha virado hacia la idea de «fundamento», esto es en lugar de tratar de establecer lo que existe establecer los motivos o qué motivó ello.

Ahora bien casi todas estas caracterizaciones están asentadas en un presupuesto: —todo filósofo— considera y da por supuesto que nosotros entendemos —implícitamente— lo que quiere decir con el término «metafísica» u «ontología», pero esto no parece claro, puesto que cuando intentamos «interpretar» sus argumentos y teorías se visibilizan «vacíos» que debilitan la comprensión y la fuerza del argumento o tesis propuestas. En nuestra naturaleza está el querer superar lo dado, pero a veces la incompreensión o poco conocimiento de algo nos induce a practicar un cierto tipo de *populismo filosófico*, que a la postre es contraproducente, de allí que no me parece adecuado ni fructífero intentar caracterizar una nueva naturaleza de la «ciencia» en cuestión, si antes no hemos entendido bien su naturaleza y desarrollo histórico. En este sentido, no es el propósito de este trabajo hacer un abordaje en profundidad de esta cuestión, sino una revisión histórica sumarisima de las principales concepciones de la noción de «metafísica» y «ontología» y su objeto de estudio, dentro de —si se quiere— una lectura «apegada» al acontecer histórico de estas nociones, a fin de alcanzar, en una primera aproximación a ésta cuestión, una idea general de lo que puede significar tanto la noción como el término de «metafísica» y «ontología», y ver como ver como sus significados o nociones influenciaron, en especial de ésta última.

## §2. UNA CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA

No es mi función ni tarea, por ahora, ocuparme de la historia concreta de la metafísica u ontología, esto es el quehacer del historiador de la filosofía; mi labor se centrará en tomar como objeto integral y concreto esa historia, tratar de describirla e interpretarla. Pero «interpretar la historia no significa deformarla, sino tratar de advertir su “sentido”»; puesto que como manifiesta Schnuerrer, en palabras de Millán Puelles (2012 159yss): «hay un esbozo de interpretación en todo ensayo de aproximarse a la historia».

Advertir el «sentido», entre varias otras cosas, significa asumir que las observaciones, metodología, y teorías, dependen directamente a las que esté vinculado el historiador o filósofo; o como gusta decir Millán Puelles (2012 163-4), de: su erudición histórica, síntesis histórica y filosofía de la historia. De allí, que dada nuestras limitaciones —relativas a una trayectoria y experiencia filosófica—, no es mi propósito hacer la historia de la ontología o el interpretar su trayectoria, sino algo mucho más elemental, esto es, hacer un análisis «descriptivo-interpretativo» de la historia de sus nociones y términos, y su influencia en su historia<sup>2</sup>, desde una cierta perspectiva filosófica, que posiblemente, de

---

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, las consideraciones sobre esta problemática contenidas en: Rorty, Schneewind, Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (Barcelona, 1990), especialmente MacIntyre, «La relación de

cómo consecuencia, a largo plazo: comprender la naturaleza, objeto y conocimiento de la historia de la ontología y la ontología misma.

El conocimiento de este conocer histórico, no significa en modo alguno que vamos a crear entes u objetos, puesto que, como señala Hartmann (1957 15): «el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto,..., sino una aprehensión de algo que existe aún antes de todo conocimiento y es independiente de éste». Esto, por una parte significa que, lo único que podemos hacer es aprehender y mostrar aquella existencia que se manifiesta a nuestros sentidos y/o intelecto; y por otra parte, que aquello que aprehendemos y mostramos, es solamente lo que nos ha sido posible mostrar y/o aprender, pues siempre hay una parte o algo que permanece oculto, que se esconde de nosotros. Y esto es así, debido a que, el trato con el objeto, no es otra cosa que un «conocimiento como tendencia», es decir una aproximación a la imagen<sup>3</sup>, expresión o representación del objeto, y en cuanto ello, una aproximación «al pleno contenido del objeto». Por ende, nuestro conocimiento del objeto, solo es aproximativo (Hartmann 1957 112), ya que al menos, en él hay una parte que es:

- a. — conocida (*objectum*),
- b. — otra que se pretende conocer (*objiciendum*),
- c. — otra que es desconocida (*transobjetivo*); y
- d. — una que es incognoscible (*irracional* o *transinteligible*).

Visto así, la comprensión del conocer histórico, es un proceso de aprehensión, que solo puede mostrarnos lo conocido, aquello que pretendemos conocer, pero también aquello que nos es desconocido, y sobre todo que nos permite tomar consciencia de que siempre hay algo incognoscible, en este sentido, bien se puede afirmar que, conocer lo histórico es conocer lo cognoscible de la historia, es decir: o bien conocer la manera de ser o bien el tipo de determinación, ya de sus leyes estructurales o de sus formas categoriales; dicho de otra forma; conocer lo histórico es o bien conocer la realidad del acontecer histórico —objeto de la historia científica [*Geschichte*]—, o bien aquella ciencia cuyo objeto es la historia real [*Historie*] (Millán Puelles 2012 165).

Entonces, cabe preguntarse: ¿Cómo abordar la historia del término «ontología»? y por extensión el de «metafísica», y aún más, ¿Cómo se relacionan entre sí la historia del término y la historia de la ontología y la ontología misma? Independientemente de si optamos por la *Geschichte* o la *Historie*, Bochensky (1977 11-12) sugiere que el tratamiento de una cuestión como ésta, en cualquiera de ellas, tiene al menos tres vías: la histórica, la sistemática, y la meta-teórica.

Si contemplamos los contenidos de la disciplina, sus categorías, leyes, reglas, su construcción y estructura estamos ante un *tratamiento sistemático*; en tanto que, si examinamos la disciplina en tanto fue concebida, sus pensadores, y los hechos e impactos de sostener tal o cual posición, es decir sus hechos empíricos, estamos ante un *tratamiento histórico*; y si por el contrario nos referimos a las opiniones (interpretaciones) sobre la disciplina, ya desde un abordaje histórico o sistemático o histórico-sistemático, esto es la filosofía de la metafísica, filosofía de la lógica, la filosofía de la

---

la filosofía con su pasado», pp. 49-68; también: Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* (Madrid, 2002), de modo particular la sección II «Aportaciones a la historia universal del pensamiento», pp. 91-180; y Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos* (Barcelona, 1999).

<sup>3</sup> Téngase presente que: «la imagen del objeto en el sujeto se concibe en este caso como “efecto” del objeto, y el efecto es, por consiguiente, de esencia diferente a la causa» (Hartmann 1957 381).

historia, nos encontramos ante un *tratamiento meta-teórico*. Aquí «la cuestión no es como se justifican los enunciados [de las dos cuestiones]...ni cuál es su valor de verdad, sino más bien de que tratan» (Bochensky 1977 11-15).

Podríamos señalar varias posibilidades más de aproximación a la cuestión, no obstante, por principio de economía, entre lo expuesto por Millán Puelles y Bochensky, optamos por una aproximación intermedia, que recogiendo las virtudes y bondades de cada planteamiento, nos permite una aproximación a la *ontología*, en una doble dimensión, en cuanto área de investigación y en cuanto término.

### §3. ORIGEN Y NACIMIENTO DE LA ONTOLOGÍA

#### §3.1. Consideraciones historiográficas sobre el nacimiento de la metafísica

En cuanto área, la *ontología*, nos permite indagar sobre su naturaleza, y en cuanto término sus orígenes y relaciones contextuales con otras disciplinas. Todo parece indicar que el nacimiento —en *sensu lato*— de la ontología está en la filosofía griega arcaica, en donde su principal precursor es Aristóteles; éste en su *Metafísica*, no sólo trata de establecer una relación directa, coherente, interoperable y «precisa» entre la ciencia, el nombre de la ciencia y el objeto de estudio al efecto, sino que dispone una indagación que intenta plantear una ciencia —materialmente adecuada y formalmente correcta— que estudie τὸ ὄν ἢ ὄν. Para llevar a cabo esta tarea, Aristóteles, realiza una estrategia de focalización, que consiste en la difusión de τὸ ὄν en sus categorías, lo cual le permite al estagirita, la posibilidad de formular una ciencia [ἐπιστήμη] que ha de estudiar τὸ ὄν ἢ ὄν al tiempo que soporte la difusión de τὸ ὄν en las «diferentes categorías o géneros supremos» de τὸ ὄν (cf. Vélez León 2013b). Con base en este particular, Aristóteles (*Met.*, A. 981b27-29), distingue claramente la ἐπιστήμη σοφία de cualquier otro tipo de conocimiento, aquel fundamentalmente es una investigación «sobre las primeras causas (πρῶτα αἰτία) y sobre los principios (ἀρχαί)». Con este proyecto en mente, Aristóteles, puede caracterizar varias formas relacionables entre sí de la ἐπιστήμη σοφία:

- (a) — Ciencia buscada/ que se busca,
- (b) — Filosofía primera,
- (c) — Ciencia divina,
- (d) — Ciencia primera. Entendida como ciencia [(suprema) (cimientos) (fundamentos)] de la arquitectura de la sabiduría.

Las interpretaciones sobre este punto, permiten diferenciar una postura de carácter ontológico y otra de carácter teológico. No obstante, se ha de tener en consideración que una lectura sólo de carácter filosófico o teológico puede llevarnos a un error de método en la interpretación, pues como dice Buenaventura: «La filosofía es camino hacia otros saberes, pero quien se obstina en quedarse en la filosofía cae irremediabilmente en la obscuridad»<sup>4</sup>, de esta manera, como previamente, he señalado, en otro lugar (cf. Vélez León 2013a), han de tenerse en consideración adicionalmente tres observaciones relativas: (1) al lenguaje e idioma, (2) a las traducciones, y (3) al contexto socio-

---

<sup>4</sup> San Buenaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti [=De donis]*, col. 4, n. 12. «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras».

cultural; aquellas referidas a las nociones de τὸ ὄν, εἶμι y εἶναι —como manifesté recientemente (cf. Vélez León 2013b) —, plausiblemente inclinarían la balanza a favor de una lectura ontológica de la *Metafísica* de Aristóteles, que contribuiría al esclarecimiento de la confusión que hay entre la misión de la disciplina con la justificación acerca del establecimiento de existencia de su propio objeto.

Si bien estas primeras observaciones, nos indican ya un camino, la indagación debe extenderse al surgimiento histórico de la noción de *metaphysica* en el siglo XII y al de ontología en el siglo XVII, es decir al probable comienzo histórico de estas nociones, al momento en el cual tenemos una confianza razonable sobre la «constelación de acontecimientos dados» para la constitución del «conocimiento histórico» de la historia de nuestra ciencia [ἐπιστήμη] (cf. Ricoeur 2004 181). Así, tenemos que, historiadores y comentaristas como Pérez Fernández, Vegas, Flashar, Lafrance, o Moraux, manifiestan que es un hecho que «a lo largo de toda la tradición griega antigua y medieval, hasta el siglo XIII al menos, no aparece nunca usado el término latino-griego μεταφυσικη», y de que «tampoco se empleó a lo largo de toda la tradición latina antigua ni medieval, hasta el siglo XII lo más temprano, el término greco-latino "*Metaphysica*"», es decir, «la forma latina *Metaphysica* (en singular femenino) nace, [...], antes que la forma griega μεταφυσικη»<sup>5</sup>, que fue construido a base de las locuciones griegas relativas.

Al respecto, cabe decir que, «la forma latina (singular femenina y declinable) enlaza con el elemento griego a través de la trascripción del mismo elemento griego *Metaphysica* (plural neutro, indeclinable)». En lo que se refiere a su noción, ciertamente la versión árabe tiene su parte en la gestación del mismo, empero, al igual que la contribución hispano-cristiana, aquella depende de un contexto socio-cultural que proporciona los elementos para la configuración y estructuración de la noción de «*metaphysica*». Entre los que cabe mencionar:

- (a) — *El ambiente socio-cultural ibérico medieval (siglos XII y XIII)*, el cual, era propicio para la tolerancia, diálogo y curiosidad intelectual e intercambio científico activo y vigoroso, que estaba asentado en una genuina búsqueda/apertura intelectual tanto de árabes, como de judíos y cristianos ibéricos. Es en este ambiente, donde, la Escuela de Toledo<sup>6</sup>, se erige como centro

<sup>5</sup> Véanse, Fidora & Werner, *Dominicus Gundissalinus, Über die Einteilung der Philosophie*, pp. 40 y ss; Vegas, «La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII», pp. 35 y ss.; y, Pérez Fernández, «Datos histórico-filológicos sobre la denominación y noción primitivas de la *metafísica*», (1977). La contribución de Isacio Pérez Fernández a ésta área es pionera y fundamental, su revisión completa y exhaustiva de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG], editado por H. Diels entre 1882–1909 [traducidos en gran parte al inglés como *Ancient Commentators on Aristotle* bajo la edición de Richard Sorabji entre 1987-2012], entre otros textos, le permiten afirmar que la forma latina *Metaphysica* aparece antes que el término latino-griego μεταφυσικη, el cual sólo aparece hasta el siglo XII, antes sólo existen términos y locuciones relativas o aproximativas con construcciones y funciones que claramente tienen otros fines, pero definitivamente no existía el término μεταφυσικη tal como lo conocemos y se ha usado hasta ahora. De primera fuente he podido contrastar las afirmaciones de Pérez Fernández en CAG a este respecto, lo que sin duda nos obliga a revisar y reformular las construcciones mitológicas del origen y nacimiento de la *metafísica* hasta ahora comúnmente aceptadas y divulgadas. En un trabajo futuro, que ahora me encuentro sistematizando, espero presentar esta reconstrucción.

<sup>6</sup> Generalmente autores franceses, ingleses, alemanes, italianos e inclusive españoles, por razones más que conocidas y evidentes, una y otra vez se empeñan en limitar la contribución toledana a traducciones del árabe al latín, lo cierto es que, como hemos asentado esta contribución es genuinamente filosófica, al punto que modificaron «el desarrollo de la filosofía occidental». Saade (1974 352yss) y, en especial, Elamrani-Jamal (1994 31), en la línea habitual de restringir estas contribuciones, e.g., señalan que: «la historia de la Universidad de París en el siglo XIII es sin duda indisociable de la historia de las traducciones del Corpus de la ciencia árabe». Por esta razón, considero que si bien el nombre de «Escuela de Traductores de Toledo» es preciso en cuanto a señalar una de las actividades que se realizan en Toledo, no ayuda en absoluto

de recuperación y transmisión del «saber científico y filosófico» griego y árabe. Aquí, en Toledo, se configura una producción científica y filosófica original de notable influencia<sup>7</sup> en el mapa académico e intelectual de Europa<sup>8</sup>, que siglos después, de manera directa o indirecta, aún se dejaría y deja sentir en la ciencia y filosofía europea<sup>9</sup>.

- (b) — *Las políticas reales en torno al idioma* o idiomas en que se divulgaba el conocimiento, así como las referidas a la proyección de la Corona respecto de su entorno y del mundo, que no sólo condicionaron *qué* se traducía sino también *cómo*, *cuando* [era pertinente y relevante], *por qué* y *para qué* se traducía. Así, por ejemplo, tenemos que si bien el intercambio científico era genuino entre filósofos y científicos de la época, éste también estaba marcado por la estrategia política entre emires, califas y reyes para mantener el equilibrio de poder [entre Castilla (Hispania) y el Al-Ándalus]; lo cual influyó no sólo en las técnicas de traducción sino también en la política idiomática<sup>10</sup>. Ahora bien, ha de notarse que Castilla [Hispania], en este momento (s.XII y s.XIII), se encuentra apuntalando, expandiendo y consolidando la Corona, para ello recurre a varias estrategias —que se remontan a la Reina T—, como por ejemplo, impulsar el castellano en la propia Castilla [Hispania] y a su vez

---

a la comprensión real de lo que se hacía allí. Tal vez sea mucho más adecuado dejar en desuso esta denominación francesa, acuñada por Jourdain y consolidada por Rose, que tiene una clara intencionalidad y volver a la de «Escuela de Toledo», mucho más propia, reconocible en la literatura medieval y moderna, y sobre todo libre de prejuicios para comprender sus limitaciones, errores e inexactitudes —que aún persisten en nuestra tradición filosófica—, pero sobre todo sus reales aportaciones a los grandes temas científicos y filosóficos, ya reconocidas en su tiempo y lamentablemente denostadas e ignoradas por el nuestro.

<sup>7</sup> Con gran acierto, Bonilla y San Martín (1908 385), afirma que estos filósofos vinculados a la Escuela de Toledo: «¡Todos eran filósofos, no porque hubiesen hallado la Verdad, sino porque la buscaban honrada y ardientemente, con perseverancia y con fe!».

<sup>8</sup> Ejemplos de esta influencia se dejan sentir en el nacimiento de Oxford, en la reestructuración de las enseñanzas en París o en la determinación de los nuevos debates intelectuales y desarrollos científicos de Bath, Cluny, Chartres, Reims, Orleans, Bolonia, Florencia...

<sup>9</sup> Sobre la importancia e influencia de la Escuela de Toledo, así como sobre la constitución de su propia ciencia y filosofía, de la abundante bibliografía disponible, para formarse una idea inicial, se puede consultar: Aston (ed.), *The History of the University of Oxford* (Oxford, 1984); Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española* (Madrid, 1908); Brague, *En medio de la edad media* (Madrid 2013); Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England* (London, 1997); Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval* (Barcelona, 1992); Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge, 1988); Fernández Parrilla y Hernando de Larramendi (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo* (Toledo, 1997); Foz, *El traductor, la iglesia y el rey* (Barcelona, 2000); Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam* (Madrid, 2009); Garand, «Une collection personnelle de Saint Odilon de Cluny et ses compléments» (1979); Haskins, *El renacimiento del siglo XII* (Barcelona, 2013); Iogna-Prat, «Influences spirituelles et culturelles du monde wisigothique: Saint-Germain d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle» (1992); Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Alicante, 2003); Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona, 2008); León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid, 2012); León Florido, *Las filosofías de la edad media* (Madrid, 2010); Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental* (Barcelona, 2002); López Álvarez (ed.), *La Escuela de Traductores de Toledo* (Toledo, 1996); Reynolds y Wilson, *Copistas y filólogos* (Madrid, 2013); Santoyo, *La traducción en la península medieval ibérica (siglos III-XV)* (León, 2009); Vegas González, *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento* (Toledo, 1998).

<sup>10</sup> Sobre los orígenes del castellano, así como sobre las políticas idiomáticas y de traducción, puede consultarse: Cano (coord.), *Historia de la lengua española* (Barcelona 2008); Cano, *El español a través de los tiempos* (Madrid, 2008); Lapesa, *Historia de la lengua española* (Madrid, 2005); Menéndez Pidal, *El idioma español en sus primeros tiempos* (Buenos Aires, 1945); Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española* (Madrid, 2008); Menéndez Pidal, *Orígenes del español* (Madrid, 1972); Penny, *Gramática histórica del español* (Barcelona, 2014); Tagliavini, *Los orígenes de las lenguas neolatinas* (México, 1993).

entre los demas reinos [hispanias]<sup>11</sup>, lo que trae consigo que las traducciones empleen una técnica novedosa para difundir el conocimiento —tanto en lengua vulgar como culta—, la cual consistía dependiendo de los casos, en verter el árabe al castellano<sup>12</sup> y si se requería, inmediatamente, al latín; cuando era este último caso, el castellano sólo era lengua

<sup>11</sup> El término y noción de «Hispania» merece una cuidada atención en su uso y contextualidad, para no cometer ciertos desatinos que nacen de una vocación didáctica. Veamos esto. Las tierras en las que ahora se asienta la actual España coinciden en parte con los territorios de lo que a lo largo de la historia fue Hispania, a veces incluía lo que ahora es Portugal y en momentos parte de Francia e Italia, por ello traducir «Hispania» por «España» indiscriminadamente, de manera acrítica y sistemática, introduce demasiadas confusiones y distorsiones. Sucede igual cosa, cuando se traduce «Al Ándalus» por España, o peor aún, por Andalucía. Desde que se tiene noticia del término «Hispania», por lo menos en el siglo V con Hidacio, y más claramente en el siglo VI, con el *Chronicon* (c.567) de Juan de Biclaro, hasta el bien entrado el siglo XV, el término «Hispania» hace referencia a distintas realidades geográficas, culturales, sociales y religiosas. Los romanos lo hacen para referirse al Reino de los Godos, que es una provincia romana, pero también para referirse a los otros reinos que la conforman. Isodoro de Sevilla, en su *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (c.619-24), ya nos habla de «Hispania» e «Hispanias», aún antes de que existiera León, Castilla, Navarra, Portugal y Aragón; para Isidoro los habitantes de estos territorios, tenían un concepto de *Hispania* claro, no sólo que era su tierra, su patria, su nación, sino que sobretodo eran *hispanos*. A pesar de haber esta distinción, es claro que, entre la población e inclusive entre los mismos cronistas, no hay un uso sistemático de estos nombres. El *Chronicon Albeldense* (c.881), con ser más concreto tampoco escapa de esta equivocidad. Esto va a cambiar para fines del siglo XII, y quizás con más propiedad en el siglo XIII, en donde el término «Hispania» ya es sinónimo de Castilla e «Hispanias» de los *demas reinos*, dicho de otro modo, del conjunto de los reinos hispanos de la península, como así se puede constatar en la *Primera crónica general de España* (c.1274) o *General Estoria* de Alfonso X o también en la *Historia Pinnatensis de Aragonum Regibus* (c.1305) de Pedro IV de Aragón, llamada también *Crónica de San Juan de la Peña*, en la cual se indica claramente la existencia tanto de «Ispania [España]» como de «duodecim Reges Ispaniæ [XII reyes de España]». La noción de *Hispania*, en este momento, no hace sólo referencia a la vinculación de Castilla y León, sino a su integración. No obstante, entre el siglo XIII y XV, Aragón reclama para sí la categoría de Hispana, al tiempo que busca distanciarse de los otros reinos, por lo que es frecuente que en los textos aragoneses o latinos provenientes de la Corona de Aragón que el término «Hispania» sea sinónimo de ésta, así lo podemos ver en la *Crónica de los reyes de Navarra* (c.1454) de Carlos Príncipe de Viana o en *Llibre dels feits del rei en Jacme* (c.1343) de Jaime I de Aragón (1208-76). En ocasiones, en las crónicas aragonesas, debido a temas de orden burocrático o normativo, se confunde en el término «Hispania» o «España» o «Espanya» los territorios peninsulares cristianos con los islámicos, o con todos los dominios del rey de Aragón como si fuesen la totalidad de Hispania. Por otra parte, cabe tener en cuenta que el término «Ál Andalus» se usa, en la literatura árabe, para referirse a Hispania. En todo caso todas estas crónicas hablan de reyes en Hispania (*Rex in Hispania/Ispania*), y no reyes hispanos (*rex hispanorum*). Como puede colegirse el uso del término «Hispania» hasta este momento ha de contextualizarse y no verterlo sin más por «España». Esto sucede básicamente, por cuanto la noción de *Hispania* ha sido estudiada más políticamente que histórico-geográficamente, de allí el uso inadecuado de «Hispania» por «España». Esta ambigüedad, puede darse por terminada desde fines del siglo XV, aunque quizás sea más preciso fijarlo cuando Carlos I une en su persona las Coronas de Castilla y Aragón (inicios del siglo XVI) y reina en todos los reinos de España (*regnum totius Hyspanie*), al menos así lo podemos inferir de la *Chronica regum Aragonum et comitum Barchinone et populationis Hispanie* (1495-1519) de Esteban Rollan. Es de esta manera, que recién y a partir del siglo XVI, con toda legitimidad, el uso del término y noción de «Hispania» es para referirse de manera real e integra al conjunto de los reinos y territorios españoles de la península (cristiana, musulmana y demás). En definitiva, según hemos podido mostrar, —y siguiendo el temprano ejemplo de la *Chronicon Albeldense*: «*Spania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Ispalo Spania cognominata est. Ipsa est uere Esperia ab Espero stella occidentali dicta*»—, se puede decir que el término «España» obedece a una evolución histórica del término y circunstancias de «*Hispania*», pero no son sinónimos, de modo que su uso en estos contextos debe ser matizado, debiendo hacer notar a que refiere exactamente y no traducirlo simplemente por «España» como suele acostumbrarse en la literatura de consulta.

<sup>12</sup> Recuerdesé que, en lo relativo a la península, de acuerdo con Ayala Martínez (2010 135), «la diversidad cultural fue motivo frecuente de pugnas internas, pero también fue para... una gran riqueza cultural. Mientras en Europa sólo hablaban una lengua culta, en España había tres lenguas cultas»; no obstante, como manifiesta Lomba Fuentes (1997 54), en el caso de la filosofía, los «filósofos —y científicos— judíos, hasta el siglo XII, son arabo-parlantes», escriben en el «árabe culto de su entorno», dado que el hebreo, hasta esa época «no supo o no quiso crear un lenguaje técnico-filosófico autónomo, adaptado a la abstracción metafísica o al rigor del discurso lógico»; por lo cual, el hebreo hasta el siglo XII, por lo «que respecta a la filosofía, depende totalmente del árabe».

vehicular<sup>13</sup>, es decir un traductor leía en voz alta el texto árabe en castellano y otro traductor lo escribía en latín, lo cual dio lugar a dos hechos:

- 1ro. — Qué las obras eran conocidas primero en castellano antes que en latín, y
- 2do. — Qué varios términos latinos no sólo que estaban pasados por el castellano sino que están traducidos [o creados, a partir] del castellano, lo que implica, que la ciencia y la filosofía latina de la época está mediada no sólo por el árabe sino también por el castellano, —hecho poco reconocido y valorado adecuadamente—.

- (c) — *El legado árabe en la géstación de la noción de «Metaphysica»*, que en modo alguno ha de entenderse como una transmisión pasiva del conocimiento hacia Hispania, sino dinámica, esto es, es cierto que el islam conservó —gracias a los cristianos siríacos, árabes o arabizados—, una gran parte del saber griego, esto es indiscutible, pero éste no fue el único canal por el que Occidente (re)descubrió dicho saber, ya que como sostiene Gouguenheim (2009 165) «la helenización de la Europa medieval fue obra de los europeos<sup>14</sup>... (quienes) de manera creciente (se vieron impregnados) por el saber griego y (...) una dinámica voluntaria de progreso intelectual».

Para el siglo XIII, la ciencia y filosofía producida en Toledo se había difundido ya para los círculos universitarios más destacados, e.g., Oxford, París, entre otros, en los cuales se «compartía la opinión de que sí se estaba a favor o en contra de Aristóteles, se estaba entonces a favor o en contra de Avicena, considerado como su discípulo más fiel» (Vegas González 2000 125), lo que en el fondo no era otra cosa que dialogar y argüir con o en contra de las enseñanzas transmitidas en y por la Escuela de Toledo, la cual, a través de sus miembros más destacados, como se verá más adelante determinará el vocabulario, terminología e inclusive ciertas nociones filosóficas y científicas, usadas en la época y que, en algunos casos, perviven hasta hoy. Evidentemente, sin todas las características asentadas, y otras de índole histórico-filológico, es imposible entender adecuada y correctamente, el nacimiento, significado y naturaleza de la metafísica —como es notorio en los muchos análisis y comentarios contemporáneos acríicos, ahistóricos y carentes de sentido hacia ella—.

### §3.2. Gundisalvo y el nacimiento de la metafísica

---

<sup>13</sup> Sobre las técnicas de traducción empleadas en la Escuela de Toledo, consúltese: Foz, *El traductor, la iglesia y el rey* (Barcelona, 2000); León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid, 2012); Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española* (Madrid, 1908); Santoyo, *La traducción en la península medieval ibérica (siglos III-XV)* (León, 2009); Vegas González, *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento* (Toledo, 1998); Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España* (Barcelona, 2013).

<sup>14</sup> Por europeos ha de entenderse no sólo los europeos cristianos, sino también musulmanes y judíos. No se ha de perder de vista, que el legado científico y filosófico árabe, en gran medida, es también andalusí, es decir hispano árabe (cristiano, judío y musulmán), por lo que, el diálogo se circunscribe al mundo europeo que incluye a estas tres culturas y no a otros mundos culturales y religiosos extra europeos. Ciertamente los textos árabes antiguos circulan por el norte de África pero el cultivo y transmisión del saber se da en el Al Ándalus y no fuera de él. Y como se ha visto, esta filosofía andalusí, en árabe, posteriormente, entra en contacto con la filosofía castellana, la cual como hemos señalado llega a su culmen en Toledo, momento en el cual, llega a su esplendor lo que se conoce como *filosofía ibérica medioeval*.



Como apuntamos más arriba, todo parece indicar que la forma latina *Metaphysica* (en singular femenino) nace antes que la forma griega *μεταφυσική*, en Hispania [léase Castilla], con el arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo<sup>15</sup>, quien, en su tratado *De divisione philosophiae* (c.1150) utiliza la palabra «metafísica» por primera vez como *denominación* de una ciencia bien definida, ya que antes de Gundisalvo no existía este término en forma de singular, sino tan sólo en forma de plural como nombre para un conjunto de libros aristotélicos, lo cual no quiere decir que sus problemas específicos no se hayan tratado antes, lo eran, pero «bajo el título de ciencia divina» (Fidora 2009 27) o «filosofía natural» (Soto-Bruna 2009 17; 1999 19-95). Gundisalvo, en su *De divisione philosophiae* (38), dice:

«Por qué [esta ciencia] tiene este nombre. Esta ciencia es llamada de muchos modos. Así, es llamada «ciencia divina (*scientia divina*)» debido a su parte más noble (*a digniori parte*), puesto que concierne a Dios, en tanto Él existe, y demuestra que Él existe. Es llamada «filosofía primera (*philosophia prima*)», pues es la ciencia de la causa primera del ser. Es también llamada «la causa de las causas, (*causa causarum*)», puesto que concierne a Dios, que es la causa de todo. Es también llamada «metafísica (*metaphysica*)», es decir, "después de la física", puesto que concierne a aquello que está después de la naturaleza. Se entiende, sin embargo, en este caso, la naturaleza de la virtud, que es el principio del movimiento y de reposo: de hecho, es el origen de la virtud y de todos los accidentes que provienen de la materia corporal. Por tanto, para estas, la ciencia que se dice que es «después de la naturaleza (*post naturam*)», es posterior no (sólo) en cuanto de las cosas en sí mismas, sino en cuanto a nosotros, que percibimos primero lo que es, y sabemos de sus disposiciones, su naturaleza; es por esto que merece ser llamada ciencia en sí misma, es decir, se puede decir que es la ciencia de lo que es antes de la naturaleza, y por ende, de aquello que se pregunta por la esencia de ello y por medio de la ciencia, que es antes que la naturaleza».

Es importante señalar, que si bien, para Gundisalvo «la metafísica trata de Dios», inclusive prueba o demuestra «su existencia, Dios es, justamente por este motivo, no el objeto propio de la metafísica». Puesto que el objeto u objetos de una «ciencia no pueden ser demostrado por esa misma ciencia»; de este modo, para Gundisalvo, la metafísica trata de Dios, pero no del Dios de Abram o de la palabra revelada —en tanto objeto de la teología— sino del Dios de los filósofos como causa de *lo que es*. Este punto es importante destacar, ya que Gundisalvo respecto de los árabes (al-Fārābī, Averroes,...), e inclusive del mismo Tomás de Aquino, Duns Escoto y la propia Edad Moderna, des-teologiza la

<sup>15</sup> Honnefelder (1996 167) sostiene que con Tomás, Duns Escoto, y Gundisalvo se inaugura el «segundo comienzo de la metafísica», es, sin embargo, con Gundisalvo con quien reaparece no solo la metafísica sino también las «otras áreas de la filosofía aristotélica, que a la postre resulta determinante para los siglos siguientes» (Fidora 2009 240). En este sentido, se ha tener a la vista que la obra traductora, y especialmente la filosófica, de Gundisalvo influyó notable y ampliamente en la cultura filosófica del medioevo —y aún, en la actual interpretación de la filosofía aristotélica—, así, e.g., su «*De divisione philosophiae* fué casi reproducido al pie de la letra por Miguel Escoto en su *Divisione Philosophiae*, y en parte por Vicente de Beauvais en su *Speculum Doctrinale*, é inspiró á Alberto Magno y a Roberto Kilwardby (*De ortu divisione philosophiae*). [...] en cuanto al *De immortalitate animae*, a parte de la influencia que probablemente ejerció en Helinando de Frigidimonte, en J. de la Rochelle y aun en Alberto Magno y en San Buenaventura, fue plagiado por Guillermo de Auvernia (m.1249) en su homónima obra *De immortalitate animae*» (Bonilla y San Martín 1908 359). Y por su puesto, no hay la menor duda, que el conjunto de la obra [filosófica y traducida] de Gundisalvo ejerció una notable influencia en los comentarios, interpretaciones, vocabulario terminología, y filosofía de Tomás. El dominico, arzobispo de Canterbury y cardenal, Roberto Kilwardby, fue «el más influyente divulgador del pensamiento Gundisalvo, cuyo pensamiento por esta vía llegó hasta» el Doctor Angélico, dominico también, que sin duda conoció y uso las obras del arcediano para sus propios propósitos. Entonces cabe preguntarse, aunque resulte obvio: ¿Cuál es sino el Aristóteles de Tomás? Pues ni más ni menos que, en gran medida, para lo bueno y lo no tanto, aunque no sólo, el del arcediano.

metafísica, es decir en el comienzo mismo de la metafísica, la teología no juega un papel fundacional aunque esté presente en ésta, se encuentra, por decirlo de alguna forma, desagregada de la metafísica, fundamentalmente porque, en criterio de Honnefelder (1996 185): «el desarrollo de la recepción del programa aristotélico conduce de una interpretación teológica a una interpretación ontológica, de la filosofía primera como sabiduría a la filosofía primera como ciencia». Es en este contexto, que Gundisalvo, a lo largo de *De divisione philosophiae* «relaciona los diferentes aspectos de la “ciencia buscada” por el estagirita, a saber, la ontología y la teología filosófica» (cf. Fidora & Werner 2007 40), en un sistema que se resumirá más tarde, de manera sistemática por el teólogo franciscano Francis de Marchia (1290-1344), bajo los términos *metaphysica generalis* y *specialis*<sup>16</sup>.

Roberto Kilwardby será quien difunda la obra de Gundisalvo, la influencia de su pensamiento será tal que, tanto la filosofía de los siglos XII y XIII, así como la tradición posterior, serán deudoras no sólo de su vocabulario y terminología, de su teoría y división de las ciencias, sino fundamentalmente de ésta noción de metafísica —que en algunos casos hasta hoy determina los debates y polémicas sobre su significado y naturaleza—, y no de una presunta «genuina» y «auténtica» aristotélica<sup>17</sup>. Es innegable que la obra de Aristóteles influyó en Gundisalvo, pero también lo hicieron otras teorías de la época, tales como sus fuentes arábigo-judías y neoplatónicas, que eran las propias de su era, que él

---

<sup>16</sup> Para un análisis más exhaustivo de este punto, véase, Vegas, «La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII», pp. 35-67. No se ha de perder de vista, que la división de la metafísica planteada por la modernidad, especialmente por Wolff tiene su asiento en la obra del teólogo franciscano Francis de Marchia (1290-1344), y la de este sobre Gundisalvo. De Marchia introduce por primera vez una disociación del *primum cognitum* del intelecto humano proveniente de los temas de la metafísica, de acuerdo con esto la metafísica no es más una ciencia en el sentido de una *scientia transcendens*, como su predecesores del siglo XIII reclamaban, sino que son dos vías: ontología y teología. Así, Marchia, sobre la base de una revisión de la doctrina de los transcendentales introduce, esta división sistemática de *metaphysica general* y *especial*, lo que como se sabe fue un desarrollo significativo para la subsecuente historia de la metafísica.

<sup>17</sup> Fidora (2009 241-42) siguiendo a Honnefelder, afirma que: «Las concepciones actuales de la metafísica y su crítica no pueden ser discutidas adecuadamente sobre la sola base de las fuentes aristotélicas, sino que es menester recortarlas sobre el horizonte de la reflexión medieval que se inicia con Gundisalvo y de sus fuentes arábigo-judías y neoplatónicas. Lo mismo puede afirmarse de las problemáticas actuales de la teoría del conocimiento y de las ciencias. En efecto, quien quisiera discutir problemas como los del objeto, del método, de la axiomática y de la subordinación y diferenciación interna de las ciencias partiendo sólo de Aristóteles, pronto se toparía con los límites de tal intento. Estos conceptos cruciales también para los debates actuales en torno de la teoría del conocimiento y de las ciencias, no pueden ser abordados satisfactoriamente sólo desde Aristóteles. Más aún, frecuentemente los problemas que se vinculan con estos conceptos no son, en efecto, de proveniencia aristotélica, y su significación se despliega tan sólo en el verdadero horizonte de su génesis, el de las reflexiones filosóficas de la Edad Media; así ocurre, por ejemplo, con la discusión acerca de la axiomática en sentido estricto, que en Aristóteles no figura en absoluto. De esta manera, el segundo comienzo de la filosofía aristotélica con Gundisalvo es un punto de referencia esencial también para las controversias sistemáticas de la actualidad, y éstas en gran medida sólo pueden dirimirse a la luz de la recepción medieval de Aristóteles. Pues la actual teoría del conocimiento y de las ciencias, y aún la filosofía toda, incluso cuando se percibe así misma como genuinamente aristotélica, no se empalma inmediatamente con Aristóteles, sino que construye sus argumentos partiendo de la innegable distancia histórica que de él nos separa. Pero junto con esta distancia se introducen indefectiblemente en toda interpretación, ya sea de manera consciente o inconsciente, los receptores medievales de Aristóteles con sus interpretaciones elaboradas en discusión con la filosofía arábigo-judía y con el neoplatonismo. Tampoco el aristotelismo alemán del siglo XVII, en particular Christian Wolff, y ni siquiera los muy justificados empeños histórico-críticos de los siglos XIX y XX por recuperar el Aristóteles “auténtico”, se encuentran exentos de esa apreciación. Por otra parte, allí donde sin embargo se absolutiza el intento de una purificación de la filosofía aristotélica desde una perspectiva estrictamente filológico, se cortan las líneas de comunicación con importantes fuentes y tradiciones del pensamiento actual, corriendo el riesgo de embalsamar un Aristóteles cuyo interés para la discusión actual, en definitiva dista de compararse con el de aquel Aristóteles que arrastra el pretendido lastre de las discusiones de la Edad Media y de otras épocas... Ahora bien este proceso de recepción productiva de Gundisalvo representa un paso esencial, que sencillamente no podemos desandar sin renegar de nuestra propia perspectiva sobre la obra de Aristóteles».

conocía y manejaba, y nos ha sido transmitido de diversas formas hasta el presente. Precisamente por este conocimiento y uso de la fuentes medioevales, especialmente árabes, Gundisalvo, la Escuela de Toledo y demás de los siglos XII y XIII, se convierten genuina y legítimamente en la «vía que lleva de regreso a Aristóteles y a su teoría del conocimiento y de las ciencias», la cual, con razonable certeza<sup>18</sup>, se puede decir, «provee el fundamento epistemológico para la revolución intelectual del siglo XII, y no sólo para ella» (Fidora 2009 243).

Como hemos señalado, el ambiente del siglo XII, ciertamente, era propicio para «el paso de una concepción platónica de la ciencia a otra de orientación aristotélica», pero es indudable, que es Gundisalvo, quien da forma a todos estos elementos y propone una concepción nueva, que permite «el surgimiento de la metafísica como ciencia», lo cual por una parte significa «un quiebre con la propia tradición», constituyéndose esto ya en «un elemento esencial del siglo XII», que madurará «allende los pirineos» en el siglo XIII y tendrá un desarrollo continuo (Fidora 2009 240); y por otra parte, ya en términos contemporáneos, determinar nuestra visión sobre lo que consideramos metafísica.

### §3.3. Consideraciones historiográficas sobre el nacimiento de la ontología

En esta vía de indagación, en un segundo momento, en nuestro trabajo nos hemos referimos al momento del nacimiento del término que refiere a una disciplina denominada *ontología*. No está totalmente claro, todavía, el surgimiento del término «ontología», pero se puede afirmar con bastante seguridad que Jacob Lorhard, en su texto, dividido en un volumen de ocho libros, *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam atrium: Grammatices (Latinae, Graeca), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologia*<sup>19</sup>, de 1606; es quien lo utiliza por primera vez, certificando así formalmente su bautismo. Lorhard identifica la metafísica como ontología, al tiempo que realiza una exposición escolar y sistemática acerca del tratamiento de las cuestiones principales de la ontología y su terminología, que en gran medida es deudora de la «ontología aristotélica», aunque mediada por la influencia de la tradición proveniente de Petrus Ramus (1515-72), y sobre todo, de la *Metaphysicae systema methodium* (1604) de Clemens Timpler, quien a su vez intenta polemizar con Fonseca, Pereira y Suárez, que eran los indiscutibles referentes académicos en las recién fundadas universidades protestantes. Las *Disputationes metaphysicae* (1597) de Suárez, quien se inscribe en el contexto de la Escuela de Salamanca, era el texto que fijaba el

<sup>18</sup> Otfried Höffe (2003 204), con gran acierto, observa que las tentativas dirigidas a una «fiel comprensión de la obra aristotélica no deben hacer olvidar» (Fidora 2009 242) que «el diálogo filosófico no tiene como propósito el rescate o apología de una obra, sino más bien lograr un mejor entendimiento de la naturaleza y del hombre. Consecuentemente, no se trata tanto de redescubrir a Aristóteles cuanto de ser capaz de avanzar en el pensamiento mediante su recepción productiva. Por tanto, la cuestión sobre si Aristóteles todavía tiene el potencial para la innovación hoy en día se decide no solamente por su obra, sino también por la capacidad de sus lectores para la innovación».

<sup>19</sup> Los trabajos de Øhrstrøm, Uckelman, y Schärfe arrojan interesante información sobre el contexto del nacimiento de la ontología. Además resulta muy útil la traducción de Uckelman del Libro VIII «Diagraph of Metaphysic or Ontology» de *Ogdoas Scholastica* de Jacob Lorhard. Véanse: Lorhard, «Diagraph of metaphysic or ontology», (2008); Øhrstrøm, Andersen & Schärfe, «What Has Happened to Ontology», (2005); Øhrstrøm, Schärfe & Uckelman, «Jacob Lorhard's Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles», (2008); Øhrstrøm; Uckelman & Schärfe, «Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology», (2007); Lamanna & Devaux, «Rise and Early History of the Term Ontology», (2009); Lamanna & Esposito, «Dalla metafísica all'ontologia. Storia di una trasformazione editoriale», (2011); Lamanna, «Sulla prima occorrenza del termine "ontologia". Una nota bibliografica», (2006); *La nascita dell'ontologia. L'opera metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, (2008); «Wann wurde der Begriff "Ontologie" zum ersten Mal verwendet», (2011).

método de instrucción de la metafísica, no sólo en los estudios, escuelas y universidades católicas sino también en las protestantes.

Lorhard, siguiendo a Timpler, intenta desprenderse de Suárez —que sitúa el objeto de la metafísica en el «el ente, en cuanto ente real» (DM 1.1.26)—, e intenta poner el foco en lo inteligible, *παν νοητον*; así, en los «Diagramas de Metafísica u Ontología», que es el libro octavo de su *Ogdoas Scholastica*, dice que «la metafísica es un arte contemplativo que trata de todo lo inteligible (*ἐπιστήμη*), en la medida en que es inteligible por el hombre a través de la luz natural de la razón sin ningún concepto de la materia» (cp.1, diagrama 1). Es así, que divide la metafísica en «Universal» y «Particular». A la metafísica universal la identifica con la ontología, y la define como: «El conocimiento de lo inteligible por el cual eso es inteligible». La ontología de Lorhard es, por tanto, una descripción del mundo de los inteligibles, es decir, los elementos, conceptos u objetos que sean comprensibles o concebibles desde una perspectiva humana. El énfasis en la inteligibilidad del mundo es esencial en la ontología de Lorhard. Este énfasis es el que determina el objeto de su metafísica, u ontología, que se corresponde con la idea de que nosotros en la formulación de la ontología estamos concentrando el conocimiento por medio del cual podemos concebir o entender el mundo (cp.1, diagrama 1). De este modo, la ontología es vista como una descripción de los fundamentos mismos de la actividad científica como tal.

En 1613, Rudolf Göekel, vuelve a utilizar el término ontología, en su texto *Lexicum philosophicum quo tanquam clave philosophiae frentes aperiuntur, informatum ópera et estudio Rodolphi Goclenii*, en el cual hay un tratamiento leve del problema mismo y su distinción

#### §3.4. Progresos de la ontología y crisis de la metafísica

Wolff en su *Philosophia Prima Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur* (1730), influenciado por Leibniz, Descartes, Spinoza, la escolástica de Tomás y Suarez, en esta línea, dirá que «[la] filosofía primera no podía menos de ser como una continuación de la que le había precedido», puesto que, «nunca hay que apartarse del sentido atribuido a los términos en la lengua de todos los días», aunque «al tratarse de nociones para las que no ofrece términos el lenguaje común, por necesidad hay que inventar algunos nuevos; pero una vez que estos han sido puestos en circulación, hay que atenerse a ellos». Sin embargo, esto para Wolff no significaba necesariamente hacer una nueva terminología, puesto que «los términos introducidos por los escolásticos en la Ontología son claros, sino todos, la mayor parte al menos, aunque ellos lo hayan definido mal», por tanto, de lo que se trata es de definir con mayor precisión y rigor dichos términos. Así, Wolff, entiende que *ontología* es como la *πρώτη φιλοσοφία* que esbozo Aristóteles, y aunque precise la distinción entre *Metaphysica Specialis* y *Metaphysica Generalis*, claramente se puede establecer que la *Metaphysica Generalis* u Ontología tiene como «quehacer la deducción de proposiciones partiendo de conceptos definidos y de axiomas, que valgan para todos los objetos inteligibles en general», de modo que «la metafísica se convierte en un... axiomatismo formalmente ontológico, en una» ciencia «de principios», es decir, en una ciencia «puramente formal y abstracta de los primeros conceptos y principios» (cf. Coreth 1964 26) del τὸ ὄν.

En este contexto, nos es posible observar el desarrollo de la metafísica y ontología que va desde Wolff a Kant, al tiempo que advertir sus progresos y también sus crisis. Kant, por una parte, asienta

definitivamente —en cierto sentido por la influencia de cierta filosofía medioeval que llega hasta él—, la noción de «metafísica (de  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ , trans, y  $\text{physis}$ )»<sup>20</sup> que marcará la tradición filosófica posterior, y por otra parte, en su indagación por la naturaleza y posibilidad de la metafísica, Kant, dirá de esta que incluye por necesidad constitutiva «momentos teóricos y momentos prácticos»; no obstante, estos momentos prácticos, son fundamentos que no tiene una intención práctica. Así en tanto sistema, para Kant, la metafísica no deja nada fuera de sí: «integra...razón práctica y razón teórica en un sistema universal» que busca la transcendencia. Con lo cual, «la razón práctica ha alcanzado aquí, en la medida en que ello le puede ser dado, el mundo inteligible». Por tanto, para Kant, «dado el carácter reflexivo de ésta metafísica, el conocimiento teórico puede extraer de ella,... un corolario...: que con su esfuerzo por conocer lo trascendente, la razón termina conociéndose —en sentido estricto— así misma» (Caimi 1989 184).

No obstante, el encaminamiento tanto de la metafísica como de la ontología por parte de Kant, las críticas a estas son cada vez más fuertes, desde Cano hasta Carnap, pasando por Leibnitz, Hume, Hobbes y Heidegger, hacen de éstas tambalear a momentos no sólo sus fundamentos sino su propia existencia. Carnap, el más fuerte crítico, va contra cualquier tipo metafísica especulativa que en lugar de ser una expresión de una actitud emotiva ante la vida, no sea otra cosa que un «delirio metafísico» que sobrepase dichos alcances y límites. A este tipo de metafísica la califica de sin sentido, dejándola en toda forma sin contenido. Este ataque a la metafísica especulativa [idealista, realista, y axiológica], en el fondo, en mi criterio, es una recuperación de la metafísica y ontología propiamente dichas, que no será lo suficientemente entendido lo cual dará lugar a ciertos equívocos que aun hoy padecemos y sufrimos.

#### §4. PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS

Las interpretaciones sobre la imposibilidad de la metafísica, habían empezado con presuntas lecturas de pasajes de Kant, así el positivismo de Comte llega a proclamar que «"el mundo verdadero" es el correlato de la ciencia positiva consumada idealmente: la totalidad de los hechos experimentados metódicamente mediante observaciones, experimento, inducción y deducción, y expresados en el juicio científico del lenguaje simbólico». Muchos movimientos, a partir de esta declaración y lo expresado presuntamente por Carnap, empiezan una cruzada de ataque frontal a cualquier forma de «irracionalidad», —léase «metafísica [especulativa]»—. No obstante, de manera aislada y paralela, Bolzano emprende una revisión crítica de los sistemas de Kant y Hegel, lo cual le lleva afirmar la tesis de que las cosas existen independientemente de las personas, al tiempo que manifiesta que es posible volver a la ontología. Estos planteamientos darán lugar al surgimiento de nuevos movimientos —Fenomenológico, Analítico, Austro-Polaco, y Continental— que se convertirán en las nuevas corrientes ontológicas del siglo XX.

En síntesis, se puede decir que estos son los antecedentes de la ontología contemporánea. Ésta, sobre la base de lo dicho, y a pesar de las interminables arengas anti-metafísicas o anti-ontológicas —que tienen asidero en un desconocimiento de su historia y naturaleza—, ha iniciado una nueva serie de estudios que tienen por objetivo estudiar la naturaleza de la metafísica y de la ontología, no sólo desde

---

<sup>20</sup> Véase, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y de Wolff*. Puede consultarse o bien la edición de Felix Duque. Madrid: Tecnos, 2011; o bien, la edición de Mario Caimi. Buenos Aires: FCE, 2012. Las *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern* (Leipzig 1894), editadas por Max Heinze, son de especial atención respecto de este tema.

una perspectiva sistemática, sino también histórica y problemática. En esta línea, filósofos como Chalmers, Mulligan, Smith, Ferraris, van Inwagen, Lowe, Loux han podido determinar que el progreso de los procesos ontológicos y del análisis ontológico, ha permitido que se den varios acontecimientos:

- 1ro. — la ruptura o alejamiento de la ontología actual respecto de sus fundamentos y tradición;
- 2do. — una desorientación de sus distintos niveles en cuanto sus alcances, límites y horizontes sin precedentes; y,
- 3ro. — la posibilidad cierta de reorientar su sentido.

Estos debates, con una certeza razonable, en opinión de los filósofos mentados, nos proporcionan la confianza de que el debate y problema ontológico, y sus consecuencias, no se reducen a lo meramente lingüístico; lo que, ha traído como consecuencia de que el interés de un número creciente de filósofos contemporáneos esté centrado en la idea de «fundamento», esto es en lugar de tratar de establecer únicamente lo que existe también establecer los motivos o qué motivó ello.

#### §5. CONSIDERACIONES FINALES

Este creciente interés de la filosofía contemporánea por resurgir las clásicas preguntas ontológicas «lo que hay», «lo que existe», «lo que es», nos ha llevado, como era de esperarse, por nuevos e insólitos caminos, que en una gran proporción, se traducen a día de hoy en y como una proliferación de «ontologías» y de interminables batallas para determinar qué tipo de «entidades» estudian sus respectivos «dominios», que a su vez se consideran autónomos e independientes entre sí. Este particular escenario nos ha llevado a preguntarnos si ¿Este tipo de debates «ontológicos» son genuinos? ¿Se pueden resolver? ¿Son tan absurdos que no vale detenerse en ellos?

Quienes argumentan a favor o en contra dentro de este debate, en el fondo dicen lo mismo, no contribuyen realmente a la indagación sobre la naturaleza de la ontología, puesto que asumen compromisos y presupuestos, sin que estos estén lo suficientemente dilucidados o al menos justificados adecuadamente; estos, quieren adentrarnos en un planteamiento problemático antes que en los contenidos problemáticos de lo cognoscible. Como bien sostenía, en su momento, Hartmann (1989 12-13), los planteamientos cambian de época a época, de autor a autor; están condicionados histórica e individualmente; *exempli gratia*, «hay problemas que son planteados en un determinado tiempo histórico y que absolutamente no pudieron ser planteados antes, aun cuando los fenómenos que constituyen su contenido hayan existido siempre. El surgir de las preguntas está ligados a determinadas condiciones, a un cierto enfoque, a un particular estado del saber».

La realidad, el mundo, el hombre son enigmáticos. Nuestra actitud natural, es tratar de desocultar, descifrar, penetrar, interpretar los enigmas; no se puede rechazarlos sin más, siempre vuelven bajo nuevos ropajes; inexorablemente cuando privilegiamos la teoría antes que el *factum*, o la certidumbre del constructo a la búsqueda de la ἀλήθεια, o la satisfacción del sistema a el asombro ante lo cognoscible, ante el enigma, entonces operan tres momentos que oscurecen las cosas (Hartmann 1989 11-12):

1. — La impaciencia natural de descubrir a toda costa soluciones.

2. — La creencia instintiva de que los problemas que no se pueden resolver son filosóficamente infructuosos.
3. — La confusión entre contenidos problemáticas y actitudes problemáticas, y el desconocimiento del sentido objetivo de preguntas irrecusables.

Generalmente perdemos esto de vista, estas consideraciones, y en el análisis, confundimos lo ontológico, lo epistémico y lo lógico como si fueran una sola cosa, es decir confundimos *lo que es el factum* con los conceptos, categorías y axiomas que usamos sobre aquel. Es muy sencillo caer en alguno de los tres momentos anotados, y fácilmente, confundir lo ontológico con lo epistémico y lógico, y por tanto caer en los “ismos” y similares, por ello, si se quiere no sólo criticar sino superar los problemas filosóficos —que es lo deseable— es imprescindible la paciencia, la tolerancia, la cautela, el penetrar lento y llano, «más modesto pero más seguro, de la investigación pura» (Hartmann 1989 15).

## §6. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2008.
- Ayala Martínez, J. M. «Actualidad de la tradición hipana medieval de filosofía». *Actualidad de la tradición filosófica*, Murillo, I. (ed.). Colmenar Viejo (Madrid): Ediciones Diálogo Filosófico, 2010. 135-143
- Bochenski, J. M. «Lógica y ontología», *Cuadernos Teorema* 12 (1977): 9-50
- Bonilla y San Martín, A. *Historia de la filosofía española. Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII*. Madrid: L.G de Victoriano Suárez, 1908.
- Caimi, M. *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant «Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y Wolff»*. Buenos Aires: Ed. EUDEBA, 1989
- Coreth, E. *Metafísica: Una fundamentación metódico sistemática*. Trad. por R. de Areitio. Barcelona: Ariel, 1964
- Dominicus Gundisalvis, *De divisione philosophiae*. Herausgegeben und Philosophiegeschichtlich Untersucht nebst einer Geschichte der Philosophischen Einleitung bis zum ende der Scholastik. Ludwig Baur (ed.). Band IV. Heft 2-3. Munster: DuV der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903
- Fidora, A. *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. Trad. por L. Langbehn. Navarra: EUNSA, 2009.
- Fidora, A. y Werner, D. *Dominicus Gundissalinus, Ueber die Einteilung der Philosophie*. Introduction, Latin Text and German Translation, M. Lutz-Bachmann, A. Fidora & A. Niederberger. Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2007
- Gouguenheim, S. *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*. Trad. por A. Escartín. Madrid: Gredos, 2009.
- Hartmann, N. *Autoexposición sistemática*. Trad. por B. Navarro. Madrid: Tecnos, 1989.
- Hartmann, N. *Metafísica del conocimiento*. Trad. por J. Rovira Armengol. 2vols. Buenos Aires: Losada, 1957.
- Höffe, O. *Aristotle*. Trad. por Christine Salazar. Albany, NY: SUNY Press, 2003.
- Honnfelder, L. «Der zweite Anfaß der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbergründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert». *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungen un Paradigmen*, Beckmann, P., et al. (ed.). Hamburg, 1996, 165-186
- Lomba Martínez, J. *La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*. Madrid: Akal, 1997.

- Millán Puelles, A. «Ontología de la existencia histórica (1955)». *Obras Completas I*. Madrid: Ediciones Rialp, 2012. 159-252
- Ricoeur, P. *La memoria, la historia y el olvido*. Trad. por A. Neira. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Soto-Bruna, M<sup>a</sup>. J. «Presentación». *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. Fidora, A. Pamplona: EUNSA, 2009.
- Soto-Bruna, M<sup>a</sup>. J. y Alonso del Real, C. *De processioni mundi*. Estudio y edición crítica del tratado de D. Gundisalvo. Pamplona: EUNSA, 1999.
- Vegas González, S. «La transmisión de la filosofía en el medievo cristiano: El prólogo de Avendeuth», *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000): 115-125
- Vélez León, P. «Conjeturas sobre las nociones aristotélicas de “ciencia”, “género” y “entidad”, para una lectura ontológica de la *Metafísica*». *Ciência e Metafísica. Anais da Semana Acadêmica de Filosofia — PUCRS* 11 (2013b): 12 págs.
- Vélez León, P. «Significado de la metafísica: Breve exposición preparatoria sobre la contribución hispano medioeval —árabe-latina— en la configuración de la noción de metaphysica». *II Seminario Internacional de Investigación «Scholastica salmanticensis»*. Universidad de Salamanca. Abril 2013a. Ponencia.