



MAURICIO BEUCHOT

MEXICO, Universidad Nacional Autónoma

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN JUAN DE SANTO TOMAS

INTRODUCCION

Como un homenaje al Prof. Adolfo García Díaz, deseamos abordar un tema que él ha afrontado, a saber, el de los universales (tratado, por ejemplo, en el estudio que hace de las cualidades simples y la semejanza)¹ y deseamos tratarlo en un autor que él ha estudiado, a saber, Juan de Santo Tomás². Es un tema clásico, que veremos ahora tratado por un autor también clásico.

En verdad, el tratamiento que de los universales hace Juan de Santo Tomás es muy competente en general y sobre todo dentro de la línea escolástica del tomismo. Intenta conectar la lógica con sus supuestos ontológicos, ya que, aun cuando es un tema que trata en su obra de lógica, lo entronca con la ontología. Efectivamente, en la segunda parte de su *Ars Logica*, donde trata los instrumentos de la lógica por parte de la materia, o de manera material (es decir, en cuanto a sus supuestos semánticos, epistemológicos y ontológicos), Juan de Santo Tomás se plantea tres cuestiones acerca del universal, que es una de las partes principales de su obra de lógica, correspondientes al libro de los Predicables de Porfirio, esto es, a su introducción o *Eisagoge* a las Categorías de Aristóteles. De ellas, una cuestión es metafísica u ontológica, en la que trata del universal en sí mismo (i.e. en cuanto a su status ontológico). Otra cuestión es gnoscológica, donde trata de la causa del universal, que es el intelecto, según sus distintas operaciones. Y la tercera cuestión es lógica, versando sobre el acto (o propiedad lógica) del universal, que es predicarse de muchos. Como lo que más nos interesa ahora es su doctrina acerca del status ontológico del universal, dirigiremos nuestra atención a esa cuestión que trata de su ontología en sí mismo³. Es una presentación muy clara y consistente la que hace, tiene el mérito sobre todo de una rigurosa argumentación dentro del contexto de la escuela tomista; sabe conjuntar en su exposición todo el legado escolástico de la lógica, la filosofía del lenguaje y la metafísica⁴.

(1) Cfr. A. García Díaz, "Nota sobre la similitud y los colores", en *Crítica* (IIF-UNAM, México), XI/33 (1979), pp. 49-65.

(2) Cfr. Idem, "La analogía entre Dios y los creaturas según Sto. Tomás", en *Diánoia* (IIF-UNAM, México), 4 (1958), pp. 142-169.

(3) J. de Sto. Tomás, *Lógica*, II pars, q. 3, en: *Ioannis a Sancto Thoma, O.P., in complutensi academia professoris quondam primarii, Ars Logica seu De Forma et Materia Ratiocinandi*, ed. Beato Reiser, Taurini: Marietti, 1930, pp. 313a ss.

(4) Sobre diversos aspectos de la vida, la obra y el pensamiento de Juan de Santo Tomás, pueden verse mis introducciones a sus obras que he traducido, a saber, *Compendio de lógica*, México: IIF-UNAM, 1985; *Cuestiones de lógica*, México: IIF-UNAM, 1987; y *De los signos y conceptos*, México: IIF-UNAM, en prensa.

EL UNIVERSAL EN CUANTO TAL.

Primeramente Juan de Santo Tomás trata del universal en sí mismo, y dice que en él hay tres cosas a considerar: (i) La misma naturaleza o esencia, que se considera en común y es el sujeto o cosa que se denomina universal. (ii) El fundamento de la universalidad, que es la unidad abstraída a partir de muchos y la aptitud para ser en ellos. (iii) La relación formal o intención de universalidad, por la cual dice referencia o respecto a los inferiores. Es decir, por la intención de universalidad, o intencionalidad de universal, que es predicarse de muchos, se relaciona con sus particulares o inferiores.

Pero, antes de proceder a examinar estas cosas, Juan de Santo Tomás se detiene a explicar las diversas acepciones que se dan al término "universal". El nombre "universal" significa comúnmente "lo que tiene algún respecto a muchos". Y las diversas acepciones que de él se dan pueden reducirse a tres: (i) Universal in significando, es el signo que significa al mismo universal o el signo que puede designar a muchos particulares, esto es, que se puede aplicar universalmente a muchos; como los nombres comunes significan la cosa en común y además se pueden aplicar a muchos individuos, por ejemplo "hombre" o "animal". (ii) Universal in causando, es aquello cuya virtud causal se extiende a muchos efectos, sea a modo de eficiente o según otro género de causalidad, como el cielo (que era concebido en aquel entonces como causa de la fecundidad de la tierra, etc.) y Dios (en cuanto creador). (iii) Universal in essendo o in praedicando, es aquello que dice relación a muchos en los que tiene ser y de los que se predica, como animal se encuentra en todos los animales y hombre se encuentra en todos los hombres, y de ellos pueden predicarse.

También se detiene a explicar la definición del universal. Toma la definición aristotélica de éste, como "algo uno en muchos y de muchos". La explica diciendo que reúne todo lo que concurre a la razón de universal, a saber, el sujeto en el que se da la universalidad, el fundamento en el que se apoya, la relación con el término al que se dirige intencionalmente y la pasión propia o propiedad. (a) El sujeto se significa al decir que el universal es "algo uno", pues con ello se establece como substrato denominado por el vocablo "universal" algo que tiene unidad, unidad que se explica como separada de muchos y comunicable a ellos. (b) El fundamento o punto de partida (a quo) de la relación de universalidad también está significada en ese "algo uno", pues dicho fundamento es esa misma unidad separada —o abstraída— de muchos a la que se añade la aptitud para estar en ellos, al modo como la potencia para engendrar es el fundamento de la relación de paternidad. (c) La relación, en la que consiste propia o formalmente la universalidad, se explica por orden a su término (a quo): "en muchos", pues éstos se relacionan con el universal como inferiores suyos a los que directamente se refiere. En efecto, se dice que está en muchos por identidad (genérica o específica, no numérica) con ellos, porque por comunicación y contracción a los inferiores se hace lo mismo que el individuo o inferior. (d) La pasión o propiedad se significa al decir "de muchos", pues se hace de muchos por la predicación, pero nada se predica de otro si no es de alguna manera lo mismo que él, no diverso e incompatible, y con esto se explica la predicabilidad.

De las anteriores definiciones (nominal y real) se siguen dos consecuencias: La pri-

mera es que hay una distinción entre el universal metafísico y el universal lógico, según los elementos y características que les son propios⁵. El universal metafísico —i.e. el universal que corresponde a los objetos reales, según la intención primera y directa de la metafísica— es la misma naturaleza, a la que Juan de Santo Tomás denomina "sujeto abstracto", porque ha recibido la elaboración abstractiva de la mente a partir de los individuos; en él se mira directa y principalmente la naturaleza, y la abstracción o universalidad se mira como condición. En cambio, en el universal lógico se mira principalmente la intención o forma por la cual algo se llama universal, la cual es una intención segunda de la mente, a saber, una relación de razón (entre el universal y sus inferiores). Así, el metafísico y el lógico atienden a lo mismo, pero de diferente manera; el metafísico a la naturaleza que subyace o sirve de fundamento a lo universal, y el lógico a la intención de universalidad (que es predicarse de los inferiores). Pero el lógico atiende a las naturalezas "presupositivamente", esto es, como aquello en lo que se funda la universalidad, pues trata de las intenciones segundas en cuanto se fundan en las primeras⁶.

Hay otra consecuencia que Juan saca: "La universalidad y la particularidad pertenecen a la razón (o noción) del estado de la naturaleza misma, la cual se puede denominar por la universalidad o por la singularidad"⁷. Esto lo dice Juan de Santo Tomás atendiendo a la doctrina tomista, recogida de Avicena, de que se puede asignar un triple estado a cualquier naturaleza o esencia: (i) El estado de naturaleza en sí misma, en el cual no se consideran sino sólo aquellas cosas (i.e. propiedades) que constituyen la misma naturaleza y quiddidad. En este estado sólo puede recibir los predicados que le son esenciales. Por ejemplo, la naturaleza hombre sólo puede recibir los predicados "animal" y "racional", que le son esenciales. Por lo cual este estado también se llama estado de indiferencia, porque la naturaleza en cuanto tal es "indiferente" a los predicados accidentales (en este caso, de universalidad o de particularidad, porque a la naturaleza en cuanto tal no le es esencial ser universal o particular, sino que ambas cosas le resultan accidentales). Y también se llama estado "de soledad", porque la naturaleza está sola o exenta de todo predicado extrínseco. Y también se llama "negativamente común", porque no se entiende como naturaleza multiplicada, i.e. en muchos. (En esta consideración, también llamada "absoluta", o "absuelta", los predicados accidentales o extrínsecos, de singularidad y universalidad, le convienen sólo en potencia). (ii) El estado de singularidad, es el ser que tiene la naturaleza ya en los individuos. (iii) El estado de universalidad es el ser que tiene en la mente, por la abstracción del intelecto; y esta abstracción también se puede llamar estado de soledad, no como soledad de todo predicado extrínseco, sino sólo como soledad o precisión de los individuos. Con estas aclaraciones, Juan de Santo Tomás puede abordar más adecuadamente el problema de la universalidad.

(5) *Ibid.*, II, q. 1, a. 1, p. 314b.

(6) La intención primera de la mente es la que se dirige a lo real, obteniendo conceptos "directos"; la intención segunda de la mente es la que se dirige a esos conceptos obtenidos por la primera intención, y versa sobre sus relaciones, p. ej. de sujeto y predicado, de antecedente y consecuente, etc. Como se basa en conceptos directos, obtiene conceptos "reflejos" o "reflexivos"; y en ese sentido se dice que la segunda intención cognoscitiva se fundamenta en la primera.

(7) *Ibid.*, p. 315a.

EL UNIVERSAL Y LAS COSAS

Una vez que ha explicado el nombre y la definición del universal, Juan pasa a preguntarse si el universal, materialmente tomado y como sujeto, se encuentra por parte de la cosa⁸. En cuanto a este problema se dan dos soluciones extremas, la nominalista y la platónica, y Juan de Santo Tomás les opondrá la solución aristotélico-tomista, que es intermedia, con dos conclusiones o tesis: (1*) "A las voces y conceptos de los universales verdadera y simplemente les corresponde como objeto alguna entidad o naturaleza, que se denomina universal; pero no ciertamente que exista por parte de la cosa en cuanto a ese estado de universalidad y abstracción, sino que por la misma abstracción del intelecto alcanza la naturaleza en el objeto, de manera que no alcance la singularidad, o que alcance los predicados superiores de modo que no alcance los inferiores"⁹. Aquí está marcando que los términos universales se refieren a una entidad universal, a saber, la naturaleza que está en muchas cosas, pero no se encuentra en cada cosa como naturaleza universal, sino como naturaleza individual o concreta. Sólo es universal en potencia, y pasa a serlo en acto por virtud del intelecto, que le da la plena abstracción. (2*) "El universal como substrato o como material puede ser algo real, esto es, la naturaleza que se puede dar por parte de la cosa, aunque no con estado de universalidad, de donde resulta que, como formal, es decir, como universalidad y abstracción, sólo se encuentra en el conocimiento"¹⁰. En esta tesis o conclusión señala que el substrato, la materia o el fundamento de la relación de universalidad es la naturaleza misma; pero ella, en cuanto está en la cosa, sólo es material o fundamentalmente universal: sólo es propia o formalmente universal en el intelecto.

Ya que la unidad es requisito de la universalidad, pasa a preguntarse si la unidad formal (i.e. por parte de la forma substancial), que permite distinción con respecto del individuo (i.e. por parte de la materia), conviene a la naturaleza antes de la operación del intelecto.

Y, antes de responder, introduce la declaración del término "unidad formal". La unidad dice algo positivo y algo negativo: la entidad (o identidad) y la indivisión. Pero hay varios modos de entidad y varios modos de negar la división. Por lo que hay varios modos de unidad. A saber, la unidad formal, que puede ser genérica o específica, la unidad individual y la unidad universal. "Estos son diversos modos de unidad que no resultan de haber distintas entidades, sino distintos modos de negar la división.

(8) El Universal, materialmente tomado, es la naturaleza o esencia, a diferencia del universal formalmente tomado, que es el concepto. En la naturaleza, el universal se toma materialmente, porque se toma en el fundamento de su universalidad, y en el concepto se toma formalmente porque el universal sólo se da propia y formalmente como universal por la acción abstractiva del intelecto. Tomado materialmente sólo es universal en potencia; tomado formalmente, lo es en acto.

(9) *Ibid.*, a. 2, p. 316ab.

(10) *Ibid.*, p. 318ab.

(i) La unidad formal resulta de que en la cosa no haya división de sus principios formales, que pueden ser genéricos o específicos —por ejemplo, en el hombre, la animalidad y la racionalidad—. Es la unidad que pertenece a la quiddidad (o esencia).

(ii) La unidad individual o numérica se da cuando a la indivisión de los principios formales se añade la indivisión de los principios materiales. Es la unidad que pertenece a la individuación. Y como a la constitución del ente concreto concurren la quiddidad y la individuación no repugna el que se encuentren simultáneamente la unidad formal y la individual.

(iii) Pero si por el intelecto se separa la unidad formal de toda individuación, esa unidad formal permanecerá abstracta o precisa, y entonces se llama universal o de precisión.

Una vez que ha explicado los términos, infiere tres conclusiones o tesis. La primera establece: "A la naturaleza en cuanto tal no le conviene ninguna unidad, que positiva y absolutamente sea menor que la unidad numérica, y que por parte de la cosa se encuentre conjunta con la unidad numérica, sino que sólo le conviene la unidad formal negativa, esto es, la negación de división en cuanto a los principios formales"¹¹. No tiene unidad positiva, absoluta o simple, porque ésta se da sólo cuando se quita toda división o pluralidad; pero la naturaleza en cuanto tal no excluye toda división ni principio de pluralidad. Y es que la naturaleza en cuanto tal dice indiferencia a la unidad y a la pluralidad, pues los contiene potencialmente, por eso su unidad es negativa. La segunda conclusión o tesis dice: "Aunque la naturaleza en cuanto tal sea común negativamente, y la negación de división formal que le conviene sea también común negativamente, esto es, no singular, sin embargo, en la cosa y fuera del intelecto de manera absoluta y de hecho nunca se encuentra esta unidad ni positiva ni negativamente común"¹². La razón con la que se argumenta a favor de esta tesis es que, en cuanto se pone la naturaleza fuera del intelecto, recibe estado de singularidad, ya que no puede darse fuera del intelecto ninguna naturaleza sin singularidad, pues de otra manera sería la Idea platónica (subsistente por sí misma). La tercera conclusión o tesis asienta: "Hecha la precisión de los singulares por el intelecto, la unidad formal de la naturaleza tiene razón de unidad determinada y positiva, en cuanto se vuelve unidad común a muchos, la cual es unidad de precisión, y, de manera semejante, contraída a los individuos, se vuelve una con unidad numérica. Por lo cual la unidad formal nunca se encuentra simple y positivamente, a menos que sea unidad de universalidad o de singularidad"¹³.

Esto último tiene como rationale el que la naturaleza en cuanto tal sólo representa aquello en lo que convienen todos los inferiores, como si fuera una naturaleza separada de ellos. Pero no se toma separada platónicamente. Más bien, esta unidad la recibe del intelecto, aunque tiene fundamento en las cosas por la semejanza y conveniencia de los inferiores en una noción. Y por eso este concepto representa de modo directo, inmediato y formal la noción o naturaleza, y de modo indirecto, mediato y material a los individuos.

Pasa después Juan de Santo Tomás a preguntarse si la aptitud e indiferencia hacia muchos les conviene a las cosas independientemente de la operación del intelecto.

Para dar respuesta, antes introduce un prentando, en el sentido de que "aptitud o potencia indiferente a muchos" no es potencia activa ni receptiva, pues no se trata del universal in causando. Más bien se toma como capacidad o no repugnancia para multiplicarse en muchos, y ser en ellos por identidad y, consiguientemente, por predicación. Esto es, se toma como mera posibilidad (potencia objetiva o lógica) o aptitud. Y tal aptitud puede

(11) *Ibid.* a. 3, p. 322b.

(12) *Ibid.* p. 324a.

(13) *Ibid.* p. 325a.

considerarse de dos maneras: (i) de manera formal y positiva, en cuanto dice relación a los inferiores y (ii) de manera fundamental, en cuanto dice no repugnancia para relacionarse con ellos.

En la cuestión que nos ocupa, entonces, la aptitud fundamental es la que se pone en cuestión, pues es la que se presupone para la formal, que ya empieza a estar en acto. La respuesta a esta cuestión se da en una conclusión o tesis única: "Esta aptitud o no repugnancia, que es el fundamento próximo de la universalidad, de ningún modo se encuentra en la naturaleza abstracta y precisa por el intelecto. De manera que esa no repugnancia para ser en muchos sigue a la naturaleza por razón de su estado, y no por razón de su quiddidad"¹⁴. Esto resulta de que tal aptitud fundamental no es predicado esencial de la naturaleza tomada absolutamente, porque todavía no es en acto una y apta para estar en muchos, sino sólo en potencia. Y, tomada relativamente a los dos estados en que puede encontrarse, a saber, en los individuos o en el intelecto, en los individuos dice repugnancia a ser una y apta para estar en muchos, pues en ellos se encuentra dividida; por lo cual, sólo queda que pueda tener tal aptitud en cuanto está en el intelecto.

Aparece entonces el problema principal, que determina el status ontológico del universal. Es decir, ¿Qué es el universal? ¿Qué tipo o género de ente es? Dentro de las categorías aristotélicas, retenidas por la escolástica, cabe preguntarse si el universal es substancia o accidente. Y, ya que ponerlo como substancia (al menos como substancia primera y propia) sería platonismo, queda sólo que sea accidente; pero los accidentes son nueve, y entre ellos hay dos que parecen disputarse la onticidad del universal; la cualidad y la relación. Puede estar en la cualidad, ya que el concepto, que es donde propia y formalmente se da lo universal, es una cualidad en la mente, esto es, en la substancia anímica del hombre. Pero Juan de Santo Tomás se inclina más a considerarlo como relación, ya que la universalidad consiste de la manera más propia y esencial en la relación del concepto universal con sus individuos o inferiores. Por ello se pregunta si la universalidad consiste esencialmente en la relación.

Da su respuesta en cinco conclusiones o tesis. La primera estatuye: "En el universal sólo se encuentran tres cosas que pertenecen a su íntegra razón, a saber, universal material, fundamental y formal"¹⁵. Y es que la universalidad en su sentido más pleno y propio, a saber, como universalidad lógica o como universal lógico (no universal metafísico, cuya diferencia con el lógico ya hemos visto) consiste para Juan en una relación, lo cual prueba con este argumento: La universalidad es considerada por el lógico como una segunda intención, la cual es relación de razón. Es así que en toda relación concurren suficientemente estas tres cosas, a saber, un sujeto, un fundamento y la misma forma de la relación. Luego si estas tres cosas concurren suficientemente a la constitución de la universalidad, entonces ella es una relación. Y si concurren, como ya antes hemos visto, pues tiene un sujeto de la universalidad, que es la naturaleza una en múltiples cosas; tiene además un fundamento, que es la unidad de la naturaleza, esto es la semejanza o conveniencia de esos particulares por virtud de dicha naturaleza que se abstrae como concepto; y tiene además la forma misma de la relación de universalidad, la cual es una relación de razón (o lógica) de predicación.

La segunda conclusión o tesis establece: "La universalidad como fundamento (dejando de lado el universal material, pues éste es la cosa denominada universal, no la razón que la denomina) requiere que la naturaleza misma se denomine universal metafísicamente, y consiste en la absoluta unidad de precisión (o abstracción), y además en la aptitud para estar en muchos, todavía no tomada de modo relativo a ellos de hecho, sino como no repugnancia para estar en ellos"¹⁶.

(14) *Ibid.*, a. 4, p. 329b. La quiddidad es lo mismo que la esencia, en cuanto dice lo que se puede poner en la definición, en orden a responder a la pregunta "¿qué?" (quid?).

(15) *Ibid.*, a. 5, p. 334b.

(16) *Ibidem*.

La universalidad como fundamento o el universal fundamental es un universal metafísico por ser un modo real, que se encuentra en los individuos. Y el metafísico considera las naturalezas como reales y en los individuos. Es fundamento porque es universal de primera intención, y sobre él se base el de segunda intención o lógico. Consiste en la unidad de precisión porque así queda la naturaleza después de la abstracción de los individuos. Y es aptitud todavía no relativa porque aún no se relaciona o compara con sus individuos, sino que únicamente se toma como apta en el sentido de que no le repugna tal relación con los individuos de los cuales ha sido abstraída. Sólo que ve a los individuos como término a quo y todavía no como término ad quem.

Pero el término a quo solo aún no es término de una relación propiamente hablando (sino fundamento de ella), porque le falta el término ad quem. Luego todavía no se toma como aptitud relativa, sino sólo como precisiva, la cual es fundamento de relación.

La tercera tesis es como sigue: "Esta universalidad fundamental se obtiene tanto por abstracción negativa como positiva"¹⁷. La razón es que en ambas, aun cuando sea de diferente modo, se hace precisión de los individuos, pero todavía se toman éstos como término a quo.

La cuarta tesis es ésta: "El universal lógico o como segunda intención no consiste en la comparación de atribución o de predicación, sino en la simple relación u orden a los inferiores sin inclusión actual en ellos. De modo que la misma aptitud para predicarse de muchos como relacionándose positivamente con los inferiores, es el universal lógico"¹⁸. La universalidad lógica o de segunda intención es una relación de razón del universal a muchos. Es así que antes de la relación actual de predicación se encuentra la naturaleza misma, abstracta de los individuos, como predicable de ellos. Luego se da en ella, antes de la predicación actual, la relación de uno a muchos a modo de potencia o aptitud.

La quinta tesis establece: "La predicabilidad o relación a muchos en la razón de predicación es como la propiedad del universal, que es la relación para estar en muchos"¹⁹. El argumento a favor de esta tesis que Juan aduce es que la relación a muchos en el ser o como identificándose con ellos es anterior a la relación a muchos en la atribución. La primera es una relación de universalidad, la segunda es una relación de predicabilidad. Y como la aptitud para identificarse con los individuos es el fundamento de la aptitud para predicarse de ellos, resulta que la predicabilidad es como la propiedad que se sigue de esa aptitud anterior de universalidad.

Finalmente, Juan de Santo Tomás añade como cuestión si los grados metafísicos en cualquier cosa se distinguen con sola distinción de razón o por la naturaleza de la cosa.

Se entiende por "grados metafísicos" la serie de los predicados superiores o inferiores que se predicán de algo, es decir, la serie o gradación de géneros y especies a los que la cosa pertenece. Esto da la percepción de una jerarquía, porque procedemos en ellos como ascendiendo o descendiendo. Son, pues, "grados", y son "metafísicos" porque no se dan a nivel físico, sino sólo a nivel ontológico o, más bien, onto-semántico, ya que se refleja en el manejo lógico de la cosa en cuestión.

Juan responde con una única conclusión: "No se da ninguna distinción por la naturaleza de la cosa formal en acto fuera del intelecto entre tales grados metafísicos, sino que sólo se da una distinción virtual y fundamental, que se hace actual por el intelecto"²⁰.

(17) *Ibid.*, p. 335a.

(18) *Ibid.*, p. 335b.

(19) *Ibid.*, p. 336b.

(20) *Ibid.*, p. 338a.

La causa o razón de esto, según lo cual argumenta Juan, es que todos pertenecen a la forma de la cosa, y como se dan en la misma forma, no tienen distinción por parte de ella, sino que tal distinción es producto de la operación del intelecto.

CONCLUSION

Juan de Santo Tomás es un buen exponente del realismo moderado según la escuela tomista: Dentro de esa tradición, sostiene que los universales sólo tienen el status ontológico de accidentes del alma, es decir, como relaciones de razón que se establecen entre el concepto y sus inferiores o individuos, de los que es predicable; en todo caso, los universales, para él, pueden tomarse como conceptos y aun como substancias segundas (en ese sentido aristotélico de substancias entendidas como formas conceptualizables), pero no como substancias primeras que tuvieran subsistencia independiente de las cosas o del intelecto.

La exposición que Juan hace de la doctrina tomista es muy completa y rigurosa. Atina a conjuntar los elementos indispensables y suficientes para elaborar dicha doctrina y, según puede verse en sus cerradas, agudas y a veces largas argumentaciones, es desarrollada con un razonamiento lógico muy notable, dentro de la concepción escolástica del filósofo como hacedor de argumentos. Ciertamente contaba como lo principal la intuición; sin la cual no se da la captación de principios, tesis y propuestas; pero no podía sino acompañarse de la argumentación exigente. Por eso a veces a los renacentistas, humanistas y demás modernos les resultaba pesada la manera de proceder de los escolásticos, que, sin embargo, ahora —en vista de muchos irracionalismos que están brotando— nos parece una bella y adecuada concepción del hacer filosofía.