

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXVII

FASCÍCULO 249

enero – junio

A. D. 2021

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

Ignacio Andereggen
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

MARISA MOSTO

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires-Argentina

marisamosto@gmail.com

Paul Louis Landsberg: el potencial sanador de la mirada. Silencio y primacía de la contemplación, su significación en la antropología medieval¹

Recibido: 3 de diciembre de 2021 – Aceptado: 1º de febrero de 2022

Resumen: El trabajo apunta a poner en evidencia la primacía de la contemplación para el crecimiento moral de la persona. Toma como punto de partida el artículo de Paul Louis Landsberg “La Edad Media y nosotros” y propone algunas categorías de la antropología de san Agustín y santo Tomás como ventanas de comprensión y complementación de la propuesta de Landsberg.

Palabras clave: contemplación – transformación – *vis cogitatio* – intelecto posible

Abstract: The work aims to highlight the primacy of contemplation for the moral growth of the person. It takes as a starting point the article by Paul Louis Landsberg "The Middle Ages and us" and proposes some categories of the anthropology of san Agustín and santo Tomás as windows of understanding and complementation of Landsberg's proposal.

Keywords: Contemplation – Transformation – *Vis Cogitatio* – Possible Intellect

¹ Este trabajo fue presentado en XV Jornadas de Filosofía Medieval, “Silencio y palabra en el pensamiento medieval”, organizada por el Centro de Estudios Eugenio Puccarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Las jornadas estaban programadas para tener lugar del 21 al 24 de abril de 2020, fueron llevadas a cabo en días posteriores de manera virtual. La ponencia ha sido levemente modificada en función del diálogo que se generó en las jornadas a partir de su exposición.

El hombre no es más que una caña, lo más débil que existe en la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es preciso que el universo entero se alce contra él para aplastarle: un vapor, una gota de agua basta para matarle. Pero, aunque el universo lo aplastase, el hombre seguiría siendo más noble que lo que le da muerte, puesto que sabe que muere y conoce la superioridad que el universo tiene sobre él, mientras que el universo no sabe nada.

Pascal, *Pensamientos*, 264

Introducción: Paul Louis Landsberg²

En 1925, *Revista de Occidente* publica un ensayo del filósofo alemán Paul Louis Landsberg (nacido en Bonn, en 1901- fallecido en el campo de concentración de Oranienburg, en 1944), titulado “La Edad Media y nosotros”. En el inicio de su escrito hace Landsberg una interesante afirmación acerca de que la Edad Media “más que una época determinada designa una posible índole humana, que se manifestó en una época determinada.”³ Ortega y Gasset diría que en la Edad Media se despertaron ciertos poros de la naturaleza humana que fueron fecundados por ideas que de pronto se hicieron audibles⁴.

² P.L. Landsberg estudió en Colonia y Friburgo, fue discípulo de Husserl, Heidegger y Scheler. Enseñó en Bonn. Por su origen judío y su discurso antinazi fue perseguido por la Gestapo y dejó Alemania en 1933. Fue profesor en Madrid y Barcelona, luego de desencadenarse la Guerra Civil en España se dirigió a Francia, enseñó en la Sorbona, colaboró en la revista *Esprit* con Emmanuel Mounier. Participó en la Resistencia y finalmente fue capturado por la Gestapo. Murió a los 43 años. Estas circunstancias de su vida ayudan a poner en contexto el pesimismo moral al que nos referiremos más adelante. Los temas de sus obras más conocidas son: *La vocación de Pascal* (1927) *Introducción a la antropología filosófica* (1934) *La concepción de la persona* (1934) *La experiencia de la muerte* (1937) *El problema moral del suicidio* (1937). Algunas de ellas han sido traducidas al español.

³ “La Edad Media y nosotros”, *Revista de Occidente* año III, nro. 26, 1925, p. 212

⁴ Cfr. José Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?*, (Madrid: Revista de Occidente), 1957, p. 31 y ss. Allí describe Ortega, como si fuera una cierta cuestión de ritmo y sincronía, la relación entre la perennidad de la verdad y la labor de la

De modo que el interés de Landsberg, además de histórico es, principalmente, sapiencial. El título de su ensayo podría haber sido también “¿Qué puede enseñarnos la Edad Media hoy a nosotros?” y a pesar de datar de 1925 creemos que sigue siendo plenamente actual.

Destaca como rasgo central del espíritu medieval, a diferencia del de su época -que sigue siendo la nuestra-, su tendencia a priorizar la actitud contemplativa. Para Landsberg tal primado de la contemplación se halla íntimamente vinculado al “carácter positivo metafísico” de su pensamiento, a su *asentimiento amoroso* a un cierto grupo de ideas que delimitan una especial cosmovisión, a un «sí» frente una visión del hombre y el mundo ¿Cuál es esa visión?⁵

La idea central, la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la filosofía en la Edad Media, es la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final. Santo Tomás de Aquino, el espíritu más grande de los que plasmaron la idea medieval del mundo, considera que la finalidad de la filosofía consiste «*ut in anima describatur totus ordo universi et causarum eius*», en imprimir en el alma el orden total del universo y de sus causas. La confianza apriorística de que, en el mundo, por doquiera limitado, reina el orden, constituye el grandioso optimismo metafísico del mundo medieval, sobre cuyo fondo se destaca parejo el pesimismo moral. El eco de esa seguridad ha servido de fundamento a la confianza en sí misma de la ciencia natural, que partió del supuesto de que el curso del mundo está sujeto a leyes (Galileo, Keplero, Newton) [...] Dios ejerce en el mundo por él creado las actividades de «colere, distinguere et ornare» (guardar, separar y ornar. Santo Tomás).⁶

historia en la capacidad de su recepción por parte del hombre.

⁵ Ese «sí» es a lo que apunta Landsberg con la calificación de «positivo». El pensamiento moderno para Landsberg es en cambio esencialmente activo por ser agónico, «negativo», esto es, por constituirse en general como una reacción «contra algo». Pone como ejemplos paradigmáticos a las figuras de Lutero, la Ilustración, la Revolución Francesa, el Romanticismo, el Socialismo. Cfr. “La Edad Media y nosotros”, p. 214-216

⁶ “La Edad Media y nosotros”, p. 217-218 El orden, señala Landsberg, es también dinámico, teleológico. La historia es “la realización temporal de un plan supratemporal” (p. 221) que abarca desde la creación al juicio final, y contiene por lo tanto la idea de evolución tan presente en la modernidad: “La historia de la

Nos interesa destacar especialmente del párrafo anterior en función de nuestro tema, esa rara convivencia entre el pesimismo moral y el optimismo metafísico; pues “el hombre medieval no dejó de ver que él mismo era una disonancia en la armonía y que el hombre parecía descomponer el plan divino.”⁷

Hay, entonces, orden, armonía y hay *des-orden*, disonancia. La experiencia humana del mal en su dimensión histórica y personal es incontestable. Muchos «¿cómo?» «¿por qué?» y «¿a fin de qué?» a nuestro modo de ver, exceden la responsabilidad del ser humano y quedan sin responder en la cuestión del mal.⁷ Pero lo que aquí se señala es también algo incontestable y es que el ser humano debido a su libertad tiene parte en este drama: “El «*motus rationalis creatura ad deum*» -fórmula ética de

Santo Tomás- podía transformarse en un «*motus rationalis creaturae a deo*» y con el orgulloso «*non serviam*» del ángel caído podía el hombre apartarse de Dios”⁸

Y es en esta larga historia de destrucción de la armonía propia de la vida y de tremendo sufrimiento, donde entra con todo su peso la importancia de la cuestión del silencio y la primacía de la contemplación.

filosofía de Hegel, por ejemplo, no es sino un eco panteísta de la frase de San Agustín: «*Deus ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavis*» Dios ha construido el orden de las edades con una serie de contrastes como acabada poesía.” *Civitate Dei*, XI, 18 (Cfr. p. 222). También en Hegel habría un primado de la contemplación a pesar de que su filosofía describa una primacía del devenir. Otra idea dependiente de la concepción de lo real como *cosmos* que rescata enfáticamente Landsberg además del lugar que ocupa la contemplación, es la comprensión de la persona como un ser esencialmente *vinculado*, comprensión opuesta a la tendencia al individualismo moderno-iluminista ⁷ “La Edad Media y nosotros”, p. 224

⁷ Cfr. para estos temas, Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea*, (Madrid: Trotta, 1997); Adolphe Gesché, *El mal*, (Salamanca, Sígueme, 2010)

⁸ “La Edad Media y nosotros”, p. 225

Veamos por qué.

1. La turbación de un anhelo

El ser humano es movido por un anhelo inextirpable. En esto coinciden santo Tomás, san Agustín⁹, Platón, Aristóteles y varios grandes pensadores. Para Agustín y Tomás ese anhelo sólo puede saciarse en Dios. Pero el camino a la comunión con el Padre debe ser transitado en libertad, con todos sus riesgos y peligros pues ésta es una condición esencial de la naturaleza del ser personal. En esta cosmovisión forma parte de la voluntad de Dios que el «sí» del vínculo del ser humano, sea un «sí» libre. “Porque servir libremente -sostiene Landsberg- es muy otra cosa que glorificar necesariamente a Dios en virtud de un orden establecido [...] Servir a Dios libremente es según San Agustín la misión del hombre. Dios no quería el amor del hombre como necesidad ordenada sino como libre entrega; y esto lo comprenderá bien todo aquel que sepa que es esencial al amor espiritual la libertad del amante.”¹¹

Cuando el ser humano comienza a despertar a la realidad de su libertad en general lo hace siendo ya vulnerable, falible y situado en una encrucijada que lo atraviesa de cabo a rabo (“puse ante ti la vida y la muerte”, Dt 30, 15-16). Quiere la Vida, pero, a algunos más, a otros menos, le resulta difícil hallarla. La dimensión ética en este contexto puede pensarse como un camino compartido, un tanteo

⁹ Santo Tomás: “Es manifiesto lo que realiza el amor en el amante. Pues el amor es la raíz común del apetito, se sigue de esto que toda operación del apetito sea causada por el amor. Y puesto que toda operación de cada ser es causada por el apetito, se sigue que todo acto de cualquier ser es causado por el amor; y por esto es por lo que se dice que todos los seres a partir del deseo de belleza y bien hacen y quieren todo lo que hacen y quieren. Y toman para sí ese deseo por amor, pues es efecto del amor, como se ha dicho.” Santo Tomás *In Div. C. IV, L 9* Citamos este texto a modo de ejemplo. Son muy conocidos el inicio de *Confesiones; Banquete 204, Ética Nicómaco*. Libro I.

¹¹ “La Edad Media y nosotros”, p. 226-227

entre sombras, hacia el orden propio de la vida que ha sido dañado. Como un camino individual y universal de sanación. Y este camino es paralelo entonces, dentro de tal cosmovisión, al crecimiento en una relación personal entre Dios y el hombre.¹⁰ Una lenta respuesta libre a una Llamada libremente realizada, *hecha susurro* entre los escombros del orden. Hace falta una mirada atenta en busca de luz, el silencio de la contemplación para la escucha.

Por eso el optimismo metafísico y la posibilidad de superación al menos parcial, de una irreversible caída en el pesimismo moral, se hallan especialmente relacionados con la primacía de la contemplación y el silencio de la escucha. “Aquí revela la Edad Media cristiana su sublime y conmovedora dulzura, su profunda comprensión de la naturaleza humana. Esto mismo lo ha expresado Guardini diciendo que existe un primado del *logos* sobre el *ethos* en la concepción medieval del mundo y que esa relación se invierte en la época moderna.”¹¹ Las consecuencias de esta inversión son estridentes.

2. La ética como camino de obediencia (*obaudientia*)

Sin embargo, podemos encontrar espacios donde aquella *índole humana* continua vigente. Leamos un fragmento de la carta de un cartujo -contemporáneo a nosotros-, a un amigo que vivía *en el mundo*, citado por Emilio Komar en su curso *Silencio en el mundo*:

¹⁰ “Es fácil comprender cómo encaja la ética en una filosofía del orden. Si el mundo es una gran armonía, la ley del hombre habrá de ser acordarse a ella. Si el mundo está dispuesto según un plan divino, tiene el hombre que acomodarse a él. Así en la *Summa* de Santo Tomás al libro de Dios y de la creación y orden divinos, sigue el libro del movimiento del hombre hacia Dios, la ética cristiana.” “La Edad Media y nosotros”, p. 224

¹¹ “La Edad Media y nosotros”, p. 241. “El alma que se realiza individualmente en el servicio a Dios, es el alma serena y contemplativa que constituye el ideal occidental, agustiniano de la vida” *Ibidem*, p.243

El cartusianismo descansa sobre un fondo de silencio que vosotros conocéis y amáis. En este fondo nace para cada uno de nosotros Aquél que es palabra eterna. Toda nuestra vocación está ahí: escuchar a Aquél que engendra esta Palabra y vivir de ella. La Palabra procede del silencio y nosotros nos esforzamos por alcanzarla en su Principio. Pues el silencio del cual hablamos no es el vacío ni la nada; es, al contrario, el Ser en su plenitud fecunda. He aquí por qué Él engendra y he aquí por qué nosotros callamos.¹²

Comenta allí luego Komar:

¿Y qué es «palabra»? Palabra se dice *lógos*, en griego. *Lógos* significa pensamiento y palabra. Cada cosa tiene un sentido y es por ese sentido que podemos comprenderla. Los seres han sido hechos gracias al Sentido con mayúscula. Para descubrirlo y penetrar en él, hace falta silencio. El sentido no se manifiesta sino en el silencio. El ruido tapa el sentido, lo envuelve y cuesta desbrozar esos envoltorios a veces muy sucios y complicados; es necesario entonces callar para descubrir el sentido.¹³

La escucha de la palabra, del *logos* presente en la historia puede transfigurar la morada del hombre, su *ethos* interior. Veamos como se traducen estas ideas en conceptos esenciales de la ética de Agustín y Tomás.

2.a. El ordo *amoris* en san Agustín

“La virtud del hombre ha sido definida por San Agustín como «ordo amoris», definición que brillará siempre por encima de todos los sofismas kantianos, en eterna verdad y belleza”, dice Landsberg.¹⁴

Efectivamente para san Agustín es esencial la rima entre el amor anhelante y el orden del ser:

Para formular brevemente y en general la noción que tengo de virtud por lo que atañe a la vida honesta, la virtud es la caridad con que se ama

¹² *Silence Cartusien*, Roma, 1951, p. 23. Citado por Emilio Komar, *El silencio en el mundo*, (Buenos Aires: Sabiduría Cristiana), 2006, p. 11

¹³ *Ibidem*

¹⁴ “La Edad Media y nosotros”, p 225

aquello que se debe amar. Ésta es mayor en unos, menor en otros, nula en algunos, y en ninguno es tan perfecta que no sea susceptible de aumento mientras vive en este mundo.¹⁵

La armonía afectiva para Agustín subyace en los diversos movimientos de la persona. El buen obrar libre es fruto de las virtudes y éstas tienen su raíz común en el *ordo amoris*. Cada una de las virtudes entonces, inspira diversos gestos de amor ordenado:

Verdad es que también en esta vida la virtud no es otra cosa que amar aquello que se debe amar. Elegirlo es *prudencia*; no separarse de ello a pesar de las molestias es *fortaleza*; a pesar de los incentivos, es *templanza*; a pesar de la soberbia, es *justicia*.¹⁶

El amor se ordena cuando la persona *ama intensamente* lo que en sí mismo es en mayor medida digno de amor. El amor ordenado es la respuesta -siempre en vías de construcción- del ser humano al Amor:

Estas cosas tuyas son y buenas son; porque tú que eres bueno las creaste; no hay cosa nuestra en ellas, sino que pecamos, amando sin orden, en vez de a Ti a la creatura. Pero el Creador, si verdaderamente es amado esto es, si se le ama a Él mismo y no a otra cosa en su lugar que no sea Él, no se puede amar mal, porque hasta el mismo amor debe ser amado ordenadamente, amando bien lo que debe amarse para que haya en nosotros la virtud con que se vive bien; por lo cual soy del parecer que la definición compendiosa y verdadera de la virtud es el orden en amar o el amor ordenado. Y así en los Cantares canta la Esposa de Jesucristo que es la Ciudad de Dios, y pide «que ordene en ella el amor».¹⁷

¿Cómo es esto posible? ¿Cuál es el *mecanismo* que transforma el corazón del ser humano? No nos referimos aquí a la necesidad de la ayuda de la gracia tan presente en Agustín, sino a ¿qué es lo que hay en la naturaleza humana que permite la transfiguración?

Una cierta plasticidad en el interior del hombre hace posible esa transformación afectiva. La pieza clave radica, a nuestro modo de ver, en entender el corazón del hombre como un centro a la vez de recepción de manera vívida del *sentido* (*lógos*) y por lo mismo de

¹⁵ San Agustín, *Epístola* 167,15

¹⁶ San Agustín, *Epístola*. 155, 4, 13. La bastardilla es mía.

¹⁷ *De Civitate Dei*, XV, 22

percepción de lo *valioso*. Un centro vital *capax*, cognoscitivo-afectivo.¹⁸

Capacidad y actividad que se da en esa cámara secreta, en ese templo que es lo más íntimo del alma racional — «*penetralia mentis*» —, y que se expresa también llamándolo «*cubiculum cordis*» [*De Magistro*, I,2 -PI, 32 1195-1196], esa cámara que es el corazón. Así pues, el paralelo entre «*cor*» y «*cogitatio*» subraya esa actividad interior, propia del hombre, que se dirige y se concentra hacia el objeto.¹⁹

Dice san Agustín que el corazón

*non hoc dici de illa particula carnis nostrae quae sub costis latet; sed de illa, vi qua cogitationes fiunt; quae merito appellatur hoc nomine, quia sicut motus non cessat in corde, unde se pulsus diffundit usquequaque venarum, ita non quiescimus aliquid cogitando versar*²⁰

Son numerosos los pasajes a los que hace referencia el estudio de Edgardo de la Peza, en los que san Agustín alude a esta fuerza interior, *vis* de *cogitatio* presente en el corazón del hombre.

La traslación del significado corporal a esa «fuerza» - «*vis qua cogitationes fiunt*» — a ese «lugar» donde nos ocupamos de algo - «*ubi cogitamus*» -, se efectúa por tanto mediante una comparación, generalmente implícita, que aquí se nos explica: el término que en sentido propio significa el corazón palpitante, se usa para designar esa operación espiritual, la «*cogitatio*», en la fuerza que la origina, en el lugar donde se efectúa.²¹

¹⁸ Para este tema nos ha sido de gran utilidad el trabajo de Edgardo de la Peza, S.J., *El significado de «cor» en San Agustín*, (París: Études agustiniennes), 1962

¹⁹ Edgardo de la Peza, S.J., *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 36-37

²⁰ La frase completa dice: “No ignoro que cuando se nos manda amar a Dios con todo el corazón [Mc 12, 30] no se refiere a la víscera oculta bajo las costillas sino a la potencia o facultad productora de nuestros pensamientos, a la que adecuadamente se da este nombre, porque, así como no cesa en el corazón el movimiento, con el que se difunde por todo el cuerpo el pulso de las venas, así también nosotros no cesamos de reflexionar con el pensamiento sobre alguna cosa.” *De anima et eius origine*, IV,vi, 7 (PI 44 528 init). Citado por de la Peza, p. 48

²¹ *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 49. Afirma en otro lugar de la Peza: “En la obra *De doctr. chr.*, III, xxxiv, 48 (PI 34 85 med.), — en la parte escrita hacia el fin de su vida —, san Agustín explica así el significado de «corazón de carne» y «corazón de piedra»: “Cor quippe carneum, unde ait Apostolus «tabulis

La mirada, la escucha, el incremento de la *sabiduría en sentido vital* y no simplemente nocional posibilita el paso de la muerte a la vida:

la deformidad y desorientación de un alma racional que se ciega con su propia maldad debe sustituirse con una atención que se concentre, sin segundas intenciones, en la búsqueda de una verdad invisible, difícil de conocer.²²

Por otro lado, optimismo metafísico mediante, añadiría Landsberg, es en el mismo corazón donde habitan a la vez la fuerza para la escucha y el Llamado, como dice Agustín en *Las confesiones*: “¡Amémosle! *El hizo estas cosas (Ps, 99,3) y no está lejos de ellas (Act., 17, 27)*. Que no las hizo y se fue; más salieron de Él y están en El. Miradle dónde está: donde se saborea el gusto de la verdad: en lo íntimo del corazón está” (IV, 12, 18)

Comenta de la Peza que

en 1959, el P. Joannes B. Lotz, S.J en su libro *Meditation in Alltag* [sostiene que] del «fundamento del alma» brota la palabra original que no podría expresarse sin la razón y la voluntad, y a su vez la razón y la voluntad corren peligro de perderse en una multitud de palabras superficiales si no se radican en esa «palabra original» a cuyo servicio deben estar para desarrollarla y hacerla efectivamente una palabra que sea respuesta — «*Ant-Wort*» — al llamado de Dios. Porque lo más importante es que por entre la multiplicidad de cosas de las cuales se ocupa, se robustezca y llegue a dominar completamente en nosotros el alma una del «*fecisti nos ad te*», o sea el llamado profundo del «corazón», sostenido por el llamado original de Dios que nos hizo para Él²³

cordis carnalibus», a corde lapideo voluit vita sentiente discerni, et *per vitam sentientem significavit intelligentem*” p. 47 La cursiva es mía

²² *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 39. Continúa el texto: “En el libro *De vera religione* [XXXV, 65 -PI 34 151] dirá que, para buscar a Dios, que es simplísimo, es necesaria la sencillez de corazón, la libertad de quien ya no está esclavizado por lo material y temporal: «*Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. Ergo in simplicitate cordis quaeramus illum. ‘Agite otium’, inquit, ‘et agnoscetis quia ego sum Dominus’ (Psal. XLV, 11): non otium desidiae, sed otium cogitationis, ut a locis et temporibus vacet. Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt*»,

²³ *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 22 Cfr. en Lotz Frankfurt, 1959, p.

Es innegable que uno entre los grandes méritos y legados de la obra de san Agustín es su testimonio de la exuberancia vital que explota en el corazón del hombre cuando se inserta obedientemente, mediante la escucha, en el ritmo de esa Llamada. Un lector atento, al finalizar sus *Confesiones*, no puede sino desechar por superficial e infantil toda sospecha de esclerosis espiritual a la que podría llevar la asimilación al “orden”²⁴, o para seguir con las metáforas auditivas, a la armonía latente de la creación.

2.b. Santo Tomás: El sujeto propio de los hábitos

La “desnudez técnica” como denomina Gilson²⁵ al modo de expresar su pensamiento Tomás, exige a menudo un especial esfuerzo de concentración por parte de sus lectores si es que se quiere llegar al núcleo vivo que Tomás intenta señalarnos. En este caso como en tantos otros, creemos, santo Tomás coincide con san Agustín al delimitar, echando mano de una cantidad de categorías conceptuales de raíz aristotélica, cuál sea esa potencia del alma que se constituye como el lugar o la condición de una posible transfiguración interior.

En la *Suma Teológica* (I-II) luego de profundizar en la cuestión 49 sobre la necesidad de buenos hábitos para el desarrollo de la naturaleza del hombre en vista a su anhelo, dedica la siguiente cuestión a analizar cuál sea el “sujeto propio de los hábitos”.

35 y ss

²⁴ Actualmente luego de siglos de racionalismo, se tiende a emparentar la palabra «orden» con una estructura arbitraria impuesta por el hombre de manera artificial, extrínseca, pero tanto en la Antigüedad como en la Edad Media el orden es en primer lugar una característica del dinamismo de los seres orgánicos, inorgánicos y espirituales. Cfr. Philipp Lersch, *El hombre en la actualidad*, (Madrid: Gredos) 1973

²⁵ Cfr. *El tomismo*, (Pamplona: EUNSA) 1978, p. 168

Sitúa al sujeto de los hábitos principalmente en el alma humana:

Pero si se toma al hábito en orden a la operación, entonces es el alma el principal sujeto de los hábitos, en cuanto que el alma no está determinada a una sola operación, sino abierta a muchas, que es lo que se requiere para ser sujeto de los hábitos, según se ha dicho (q.49. a.4). Y dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias, de todo lo dicho se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias.²⁶

Las potencias sensitivas en cuanto dependen de la razón pueden ser también ellas sujetos de los hábitos²⁷, pero como todas las potencias reciben principalmente su indeterminación de la indeterminación del intelecto y puntalmente del intelecto posible, entonces: “hemos de decir que el entendimiento posible es sujeto de los hábitos; pues precisamente le compete ser sujeto de hábito a aquello que está en potencia para muchas cosas, y esto se da al máximo en el entendimiento posible.”²⁸

Aquel lugar de mayor plasticidad para la transformación del hombre es entonces, el intelecto posible, su capacidad de comprensión, su apertura al *logos*.

Comenta Gilson estas cuestiones de la *Suma*:

¿Cuáles son las condiciones requeridas para que un hábito pueda desarrollarse? La primera y la que en el fondo implica a todas las demás, es la existencia de un sujeto que esté en potencia para muchas determinaciones diferentes, y en el cual puedan combinarse muchos principios diferentes para producir una sola de estas determinaciones. Esto equivale a decir que Dios, por ejemplo, puesto que es totalmente acto, no podría ser sujeto de ningún hábito; igualmente equivale a decir que los cuerpos celestes, cuya materia está totalmente actualizada por su forma, salvo respecto del lugar, no implican tampoco la indeterminación necesaria para el nacimiento de los hábitos; finalmente equivale a decir que las cualidades de los cuerpos elementales, que están necesaria e inseparablemente unidas a estos elementos, no podrían tampoco proporcionarles la ocasión de ese nacimiento. En realidad, el verdadero sujeto de los hábitos es un alma como el alma humana, pues implica un elemento de *receptividad* y *potencia* y como es el principio de una

²⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, c. 50, a. 2 Sol

²⁷ Cfr. c. 50 art.3

²⁸ Cfr. c.50, art. 4 rta 1

multiplicidad de operaciones por las múltiples facultades que posee, satisface todas las condiciones requeridas para su desarrollo.

En el interior del alma se puede determinar con más precisión todavía el terreno en que se desarrollan los hábitos. Estos no pueden residir en las potencias sensitivas del alma en cuanto tales, consideradas en sí mismas e independientemente de la razón, pues están determinadas a su acto por una especie de inclinación natural y carecen de la indeterminación necesaria para que los hábitos puedan desarrollarse. No queda pues más que el intelecto donde poder situarlos. En él y solo en él reside esta multiplicidad de potencias indeterminadas, que pueden combinarse y organizarse entre ellas según los esquemas más diferentes. Y como es la potencialidad la que permite el hábito, es preciso situarlo en el intelecto posible. En cuanto a la voluntad es capaz de llegar a ser sujeto de hábito, como facultad del alma racional, cuya libre indeterminación se funda en la universalidad de la razón misma.²⁹

Es importante destacar que estas afirmaciones se realizan desde una concepción integral de la naturaleza humana, de modo que lo *comprendido* intelectualmente es seguido de una movilización afectiva. Es así como puede pensarse entonces al intelecto posible dentro del universo conceptual del corazón agustiniano en consonancia con la receptibilidad cognoscitiva, con la *vis cogitatio*. Un conocimiento no meramente nocional sino existencial.

²⁹ *El tomismo*, p. 458. Las cursivas son mías. Pensamos que aquí yace el fundamento antropológico de la definición de Santo Tomás del bien del hombre: “*Bonum hominis, in quantum est homo, est, ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis.*” *De virtutibus* 1, 9. Todas estas ideas aparecen bajo nuevos rostros en técnicas de autosuperación personal como el *main fulness* o el llamado a la ampliación de la conciencia tan vigente hoy día a partir del libro de Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, (Méjico: FCE), 1959

2.c. Digresión con la intención de traducir las ideas a otro lenguaje:

Me resulta particularmente expresiva y oportuna para ilustrar esta concepción del conocimiento la síntesis realizada por el filósofo ruso, Serguei Bulgakov:

El hombre toma conocimiento del mundo en las profundidades de su pensamiento, y por la fuerza de su vida se va realizando activamente en el mundo, humaniza a este último. Este conocimiento no es solamente el reflejo pasivo de las imágenes del mundo en el hombre, como en un espejo, sino que supone su adquisición activa. En el conocimiento, el hombre, no sólo introduce en sí lo cognoscible, sino que también sale de sí mismo al mundo y se identifica con él (de ahí la designación de *conocimiento* aplicada a la unión del hombre y la mujer: «Adán conoció a Eva, su mujer» [Gn 4,1]). En este sentido el conocimiento es la identificación del logos interior del hombre, ojo del mundo, con el logos del mundo [...] En su iluminación creadora, el hombre puede acceder tanto a la profundidad como a la altura del mundo. Se siente en unión con el alma del mundo, se suscita en él un «sentimiento cósmico» de la vinculación de todo en el universo, y se siente profeta natural y creador (aunque creado) en este mundo.³⁰

Creo que aquí Bulgakov repite de una manera vivida, más audible para los oídos contemporáneos, el contenido conceptual de la fórmula medieval del conocimiento como un *fieri aliud in quantum aliud*, o según la referencia de Landsberg a santo Tomás, como el deseo *ut in anima describatur totus ordo universi*.

En esta cosmovisión, *cada creatura* es portadora de una palabra. *Cada momento* encierra un llamado propio, una novedad, un signo con sentido propio que a la vez se inscribe en una totalidad de

³⁰ *El Paráclito*, (Salamanca: Sígueme, 2014) p. 270-271 Sigue el texto Bulgakov citando algunos versos del famoso poema de Pushkin, *Profeta*: «Con dedos leves como un sueño mis párpados tocó. /Entonces se abrieron proféticos mis ojos/Cuál los ojos de un águila en peligro./Rozó mis oídos; se llenaron de sonidos y clamores:/Oí las vibraciones del éter, oí el vuelo de los ángeles,/El deslizarse de los peces bajo el mar,/Y el crecer silencioso de la vid.» El conocimiento así entendido implica una suerte de *sacudida* antropológica, un *despertar* físico y espiritual a lo real.

Sentido. Esto es lo que Guardini denomina “el carácter verbal de las cosas”³¹. Y es por eso por lo que, en el fondo, actuar la verdad, responder al sentido de manera adecuada, conveniente, acertada, puede describirse como un gesto de obediencia.³²

3. Para finalizar: otra vez Landsberg

Teniendo en cuenta esa mezcla de libertad y gracia, esa lucha entre el pecado y el orden es como se comprende el típico nexo vital del hombre que posee la índole religiosa del cristiano medieval. La mística trató de compendiar ese nexo vital en la sublime trinidad de la «*vita purgativa*», «*vita illuminativa*», «*vita contemplativa*» o «*unitiva*», vida de depuración, vida de iluminación, vida de contemplación o unión. Pero donde se nos manifiesta con mayor claridad es en la vida de un santo, bien nos sea conocida por la leyenda, como la de San Francisco, o por propia confesión como la de San Agustín. Las confesiones de San Agustín revelan claramente en la relativa irregularidad del ser vivo, como rasgo fundamental aquel orden del alma como proceso, como «*ordinatio*», que, una vez superado el odio y el amor desordenado a las cosas sensibles, conduce a la cúspide del amor divino [...].³³

La *obediencia*, la escucha, aparece como una condición necesaria para la realización de sí. La realización de sí en la salida de sí. La *primacía de la contemplación* no se refiere a una situación de autoaislamiento y separación del mundo, sino todo lo contrario implica un imperativo de veneración y respeto hacia la alteridad. Primado de la contemplación y primacía de la alteridad pueden ser tomados como sinónimos. Una concepción definitivamente heterónoma de la libertad es la que nos propone Landsberg a modo

³¹ *Mundo y persona*, (Madrid: Encuentro), 2000, p.118

³² En las Sagradas Escrituras el necio aparece en ocasiones descrito como el hombre de *dura cerviz* (Pr 29,1; Hch 7, 51), pues no inclina su cabeza para escuchar.

³³ “La edad Media y nosotros”, p. 229 Continúa la idea Landsberg: “En la época moderna recordemos la vida de Pascal y la «*Apología pro vita mea*» de Newman. Sobre ella está el lema y epitafio platónico del gran cardenal: «*ex umbris et imaginibus ad veritatem*» (Por entre las sombras y las imágenes a la verdad.) Fuera de Dios nada puede llenar el alma de estos peregrinos, y toda su vida es una «inquietud de Dios»”

de enseñanza medieval al mundo contemporáneo tan abatido por la *desarmonía* de la violencia. Violencia entre los hombres y con la naturaleza.

Ω

MAXIMILIANO LLANES

Congregación para la Educación Católica (Santa Sede)

Fundación Pontificia Gravissimum Educationis

Roma – Italia

llanes@ge.va

La cuestión del ser en Hans Urs von Balthasar **Un estudio sobre *Wahrheit der Welt***

Recibido: 11 de noviembre - Aceptado: 11 de marzo

Resumen: En este artículo nos proponemos realizar un estudio crítico sobre *Wahrheit der Welt* de H.U. von Balthasar con el fin de evidenciar en dicha obra su reflexión sobre la cuestión del ser. A partir de este estudio crítico emergen las estructuras ontológicas del ser: los trascendentales, la "distinción real" entre esencia y *esse*/existencia y la "tensión polar" como característica fundamental de la finitud de lo real. También emergen sus influencias, y su crítica a la comprensión de la "diferencia ontológica" de Martin Heidegger. Por medio de su particular modo de comprender la distinción real tomasiana, Balthasar quiere diferenciarse de las distintas formas de Idealismo y Trascendentalismo modernos, en cuanto filosofías de la identidad entre "Dios y el mundo" o entre el "pensamiento y Dios".

Palabras clave: ser – trascendentales – distinción real – tensión polar – diferencia ontológica

The Question of Being in Hans Urs von Balthasar **A Study on *Wahrheit der Welt***

Abstract: In this article we propose to carry out a critical study on *Wahrheit der Welt* by H.U. von Balthasar in order to demonstrate in this work his reflection on the question of being. From this critical study emerge the ontological structures of being: the transcendentals, the "real distinction" between essence and *esse* / existence and the "polar tension" as a fundamental characteristic of the finitude of the real. His

influences also emerge, and his criticism of Martin Heidegger's understanding of "ontological difference". By means of his particular way of understanding the "real distinction" of Saint Thomas, Balthasar wants to differentiate himself from the different forms of modern Idealism and Transcendentalism, as philosophies of the identity between "God and the world" or between "thought and God."

Keywords: Being - Transcendentals - Real Distinction - Polar Tension - Ontological Difference

La relación entre ser y verdad en el pensamiento de von Balthasar alcanza su madurez filosófica en *Wahrheit der Welt (Verdad del mundo)*, su ensayo principal de filosofía publicado por primera vez en 1947. Esto luego de sus primeros estudios sobre los pensadores alemanes modernos, sobre los Padres de la Iglesia, y sobre algunos pensadores contemporáneos estudiados en diálogo con el pensador jesuita E. Przywara.

En dicha obra el pensador suizo desarrollará las nociones metafísicas fundamentales que le permitirán sustentar filosóficamente su posterior *Trilogía* teológica (*Herrlichkeit* III Bände, *Theodramatik* IV Bände, *Theologik* III Bände)¹. A partir de ello, los trascendentales del ser serán los medios adecuados para comprender teológicamente la Revelación de Dios. Y desde la relación analógica entre el ser del mundo (*esse commune*) y el ser divino (*esse subsistens*) se podrá comprender la correspondencia analógica entre la belleza mundana y la gloria divina (Estética teológica), entre la libertad mundana

¹ De acuerdo con el principio «ohne Philosophie keine Theologie», H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, p. 7; «sin filosofía, ninguna teología», *Verdad del mundo*, 11

finita y la libertad divina infinita - tomando como centro la Acción buena de Dios - (Dramática teológica) y entre la estructura ontológica de la verdad del mundo y la estructura de la verdad divina (Lógica teológica). Es decir que para nuestro pensador, los conocimientos de la gloria, la bondad y la verdad de Dios presuponen *naturalmente* una estructura ontológica del ser del mundo².

Sin desconocer las posteriores reflexiones realizadas por von Balthasar acerca de la cuestión del ser -plasmadas sobre todo en *Herrlichkeit* Bände III/1 (*Gloria* Volúmenes 4 y 5)- nos proponemos en este artículo realizar un estudio crítico sobre *Wahrheit der Welt*, que permita evidenciar su comprensión del ser en relación con la verdad, sus influencias ontológicas, y su posterior crítica a la comprensión de la «diferencia» característica de M. Heidegger.

1. La cuestión fundamental

Para von Balthasar, la cuestión del ser es la cuestión fundamental de la filosofía, cuestión que puede ponerse inicialmente a la luz mediante la pregunta ¿por qué existe el ser y no la nada? En efecto, con ella se inicia del modo más directo un camino hacia el fundamento de la realidad. Ciertamente, a lo largo de la historia de la filosofía ésta ha

² Cfr. VON BALTHASAR, 11. También reafirmado en *Epílogo*: «lo que se desarrolló en la segunda parte (de este *Epílogo*) con motivo de los trascendentales ha introducido ya, más allá del “umbral”, en el propio “santuario” del hecho cristiano de la salvación, conforme al modo como en nuestra *Trilogía* una propiedad fundamental del ser remitió respectivamente de su aspecto filosófico al teológico», 83.

sido una de las preguntas fundamentales de la metafísica³, aunque no siempre haya sido puesta de manifiesto como pregunta central.

Acerca de esta pregunta fundamental, von Balthasar asume en parte los señalamientos realizados por Martin Heidegger acerca del «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*). Pero en su propia hermenéutica ontológica sobre este «olvido» recorrerá un camino diferente. En efecto, Heidegger pensaba que la cuestión del ser había sido «olvidada» en el momento mismo en que entre los filósofos griegos se había transformado y malogrado la esencia de la verdad en tanto que *ἀλήθεια*, a la cual el propio Heidegger traducía por estado de no-oculto (*Unverborgenheit*).

Por ello, en su estudio sobre *Platons Lehre von der Wahrheit*⁴ el filósofo alemán afirmaba que con Platón la verdad en tanto que *ἀλήθεια* pasó a estar bajo el predominio de la *ἰδέα*, provocando así un cambio en la esencia de la verdad. La misma abandona su rasgo fundamental de no-ocultamiento o desocultamiento. Podemos en cierta manera decir que se desprende del ser mismo. En su lugar, la verdad adquiere el rasgo de «recto mirar», y, en consecuencia, de *ὀρθότης*, es decir, de rectitud del percibir y del enunciar.

³ Balthasar entiende aquí a la metafísica en su sentido más amplio y original, como él lo encontraba ya en los antiguos pensadores griegos: «sin acotarla del conocimiento sagrado del mundo (mito) y dentro del amplio horizonte del *ἀληθές* (manifiesto, verdadero), *ἀγαθόν* (bueno), y *καλόν* (santo, sano, bello)», en *Gloria* Vol. 4, 18. Por ello mismo, en cuanto pensador católico, su comprensión metafísica estará desde el inicio abierta y en diálogo con las verdades propias de la teología católica. Para él, la razón del filósofo católico es una razón creyente.

⁴ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1930/31, 1942.

Con ello la verdad también comienza a pertenecer más al hombre que a los entes. Y a partir de este corrimiento, ya Aristóteles dirá que «lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento»⁵. Luego Santo Tomás, en la escolástica medieval, afirmará que el lugar propio de la verdad es el intelecto humano y el intelecto divino⁶. Finalmente, Heidegger hace notar que este camino también lo han afirmado en la Modernidad tanto Descartes como Nietzsche. Entonces, si a partir de esta dominación de la *ídeá* la verdad ya no es más el desocultamiento del ser, se produce en toda la historia de la metafísica occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, un «olvido» del ser que podemos comprender en términos heideggerianos como un olvido de la «diferencia ser-ente». Por esto mismo, el filósofo alemán concluye:

El no ocultamiento (*ἀλήθεια*) comprendido platónicamente, queda puesto en relación con el contemplar, percibir, pensar y enunciar. Seguir esta relación, significa abandonar la esencia del no-ocultamiento (verdad). Ningún intento de fundar la esencia del no-ocultamiento (verdad) en la razón, en el espíritu, en el pensar, en el *lógos*, en cualquier forma de subjetividad, podrá jamás rescatar la esencia del no-ocultamiento (verdad)⁷.

A partir de esta comprensión de la verdad como estado de no oculto o *ἀλήθεια* Heidegger se propone con su filosofar abrir un nuevo camino en la relación del hombre con el ser del ente. Un camino que pueda desandar la lógica propia del «olvido del ser» (historia de la metafísica occidental), la cual, según el pensador de la Selva Negra, se

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 4, 1027b.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, cuest. 1, art. 4, resp.

⁷ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 143.

caracterizaba esencialmente como una relación de dominio del hombre sobre el ente.

Von Balthasar, por su parte, desde su propia comprensión filosófica asumirá la tesis de la verdad como estado de no oculto, pero criticará la interpretación heideggeriana de la historia del «olvido» del ser, excluyendo de la misma a aquellos filósofos que en efecto han sabido subrayar la trascendencia del ser respecto de los entes. Entre ellos reconoce principalmente a Plotino, a Dionisio Areopagita y los Padres de la Iglesia Griega, a Santo Tomás de Aquino y a Nicolás de Cusa. Por este motivo, por ejemplo, nuestro pensador volverá también sobre la historia de la metafísica - especialmente en los volúmenes 4 y 5 de *Gloria*⁸ - y sobre la Tradición cristiana - especialmente en los Volúmenes 2 y 3 de *Gloria*⁹ - realizando una hermenéutica ontológica a partir de la noción de «gloria» (*Herrlichkeit*)¹⁰, es decir, a partir del desocultamiento del ser como belleza. De esta manera, Balthasar reconocerá el valor fundamental de la diferencia ontológica, pero se negará a creer que el camino hacia el encuentro originario con el ser pueda ser sólo patrimonio de los pensadores presocráticos o de Heidegger.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, 1965.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, 1962.

¹⁰ «gloria» significa para Balthasar entender a la *belleza* también como una determinación trascendental del ser. Así, la belleza es la manifestación de la gloria del ser, la cual será, por analogía, semejante a la Gloria del Ser de Dios, que se revela en Jesucristo. Para von Balthasar, entonces, los pensadores han comprendido o percibido más o menos la gloria del ser en la medida en que, por un camino o por otro, han dado más lugar o menos a la «diferencia» ser-ente.

Por nuestra parte, reconocemos que Heidegger se ha abierto cada vez más a considerar otros caminos posibles hacia una relación «más libre» con el ser del ente, es decir, no mediada por la lógica del dominio del hombre sobre el ente, especialmente con su «pensar en pos de la poesía». En este sentido, nos preguntamos cuánto podría contribuir también a ello el realizar un estudio sobre ciertas actitudes, disposiciones, y modos de acercamiento a la realidad, que a lo largo de tantos siglos han madurado en la tradición mística cristiana. Y que por cierto, ni a Heidegger ni a Balthasar fueron extrañas, diríamos más bien todo lo contrario.

2.Las estructuras ontológicas

Verdad del mundo es un ensayo filosófico acerca de la verdad, en donde Balthasar presenta esencialmente a la misma como un trascendental del ser¹¹, y también como la «medida» del ser en general¹². Además, la verdad es el ser mismo en cuanto manifestación, en cuanto apertura. Por ello, realizar un estudio sobre la verdad del mundo es realizar un estudio sobre lo que Balthasar llama las «estructuras ontológicas» (*die ontologische Strukturen*) del ser mundano. Dichas estructuras del ser son, principalmente, los modos como el ser aparece. Entre estos modos podemos mencionar, en primer lugar, a los

¹¹ «Wahrheit ist ja nicht nur eine Eigenschaft der Erkenntnis, sondern vor allem eine transzendente Bestimmung des Seins als solchen» H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, 11.

¹² «Wahrheit ist das enthüllte und in seiner Enthüllung begriffene Sein, oder kürzer gesagt: das Maß des Seins» H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, 35.

trascendentales del ser (unidad, bondad, verdad y belleza), que al ser propiedad sólo del ser, ya manifiestan, indudablemente, la diferencia «ser-ente». En segundo lugar, a la polaridad permanente de la distinción real entre esencia y *esse*-existencia. Sobre ella von Balthasar afirma «no sólo que todo ser finito está regido por la «distinción real» (*Realdistinktion*) de esencia (*Essenz*) y *esse*-existencia (*Esse-Existenz*), sino que los dos polos sólo son iluminables, si se los mantiene en estricta reciprocidad»¹³. Por ello, en tercer lugar, la estructura ontológica del ser del mundo se caracteriza como una permanente «tensión polar» entre los diversos elementos que componen dichas estructuras. Esta *tensión polar* es la marca fundamental de la finitud de lo real. A través de ella se nos revela tanto *qué es ser* como *qué es la verdad*. En este sentido, nuestro pensador insistirá en que nos mantengamos constantes en esta «polaridad», si queremos hacer justicia a la verdad del ser del mundo. En efecto, permanecer en el movimiento de tensión polar nos evitará caer tanto en sistemas de pensamiento de tipo *esencialistas*, que le darán a la esencia una centralidad que no tiene o una exagerada importancia (por ejemplo, esencializando el ser), como en aquellos sistemas de tipo *existencialistas*, que por su parte ponderarán exageradamente a la finitud en su existencia temporal.

Por otra parte, esta triple caracterización de las estructuras del ser del mundo ya nos da una aproximación de las influencias balthasarianas respecto de su comprensión del ser: la importancia de los trascendentales en diálogo con el tomismo contemporáneo; la «distinción

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 12.

real» y la «diferencia ontológica» en diálogo respectivamente con Tomás de Aquino y con M. Heidegger; y la «tensión polar dinámica» en diálogo con E. Przywara.

3. Las influencias

En *Verdad del mundo* el diálogo y el parentesco con Santo Tomás de Aquino y con Martin Heidegger respecto de la cuestión del ser, se evidencia a partir de dos afirmaciones fundamentales: que el ser es inmediato a la conciencia y que el ser es autodevelamiento.

Pues en primer lugar, es cierto que tanto para nuestro pensador, como para el Aquinate y para el filósofo de la Selva Negra, el ser es siempre lo primero conocido, ya que es inmediato a la conciencia. En efecto, encontramos que esto ya lo había puesto de relieve el propio M. Heidegger al citar la siguiente afirmación de Tomás de Aquino en su «Introducción» a *Ser y Tiempo*¹⁴: «*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*»¹⁵.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 1.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II q. 94 a.2. Por su parte, R. T. CALDERA («Anuario Filosófico», 1993 (26) 57-94.) subrayando la importancia de esta sentencia en la metafísica de Santo Tomás, la encuentra expresada también en: *El ente y la esencia*, «Prólogo»; *In I Sent.*, d.8 q.1 a.3; *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1; *De Veritate*, I 1; *De Veritate*, 21,4,c; *Summa contra Gentiles*, nn.94 y 102; *In I Metaphys.*, 1. II n. 46; *In IV Metaphys.*, I VI n. 605; *In IV Metaphys.*, III n. 566; *De Potentia*, 9,7 ad 15m; *S. Th.*, I, 11, 2, 4m; *S. Th.*, I-II, 55, 4, 1m; *S.Th.*, I-II, 94, 2, c.

Ahora bien, en el análisis de esta sentencia en cualquiera de estos pensadores, será importante no entender a la misma como una definición analítica o propia de la lógica. Pues afirmar que el ser es lo primero conocido, o aquello inmediato a la conciencia, es una sentencia de carácter e implicancias en primer lugar ontológicas. El ser es lo primero en tanto que fundamento. Con ello afirmamos que, en cada acto de conocimiento, junto a lo que sea que tengamos delante como objeto, conocemos de algún modo al ser en general. La presencia del ser en cada acto de conocer es lo que lo hace ciertamente evidente. Su presencia está allí independientemente de nuestra mayor o menor conciencia de ello.

Ahora bien, si en todo acto de conciencia el ser en general siempre está presente, se devela, se da a conocer, ello nos revela también «la más íntima esencia de la verdad»¹⁶, es decir, nos revela que la verdad es el develamiento del ser. Dicho de otro modo, porque el ser es inmediato a la conciencia, la verdad es el develamiento del ser.

Para von Balthasar, esto es así porque en el *acto de conciencia* no sólo se manifiesta la condición de consciente como una propiedad abstracta o de un modo puramente ideal, sino también, porque en ella se revela, con igual inmediatez, *el ser* de la conciencia: «en el acto del pensar, una conciencia se devela y está presente ante sí misma con tal inmediatez, que es totalmente imposible tomar por separado las dos partes de la palabra *Bewußtsein* (conciencia)»¹⁷. Por lo que, a continuación, von Balthasar

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 39.

¹⁷ *Ibid.* 39 («Im Akt des Denkens ist ein Bewußtsein sich selbst

afirma: «el sujeto pensante es siempre un sujeto existente que se conoce como tal. Él sabe, por tanto, qué es ser»¹⁸.

Por este camino, entonces, creemos que von Balthasar quiere fundamentar ontológicamente su concepción polar de la realidad finita. Pues la verdad no está principalmente en las cosas (objeto, fenómeno) o principalmente en el hombre (sujeto, conciencia), sino que se revela polar como el ser mismo. El ser y su verdad están presentes inmediatamente tanto en las cosas que conocemos (objeto conocido, fenómeno) como en nuestro conocimiento de las mismas (sujeto cognoscente, conciencia). Ello se presenta como un intento de tender nuevamente un puente entre el sujeto y el objeto, entre el fenómeno y la conciencia, que permita implicarlos mutuamente de un modo fundamental. Pues si el ser de las cosas es el mismo que el ser que aparece en la inmanencia del sujeto, está asegurado un realismo trascendente, que le permite al pensador de Basilea diferenciarse de las distintas formas de idealismo moderno.

Por lo tanto, la verdad es ahora el «estado de develado (*Enthülltheit*), de descubierto (*Aufgedecktheit*), de abierto (*Erschlossenheit*), de no oculto (*Unverborgenheit*, ἀλήθεια), del ser»¹⁹. Por lo cual hablamos una vez más de un ser y una verdad que no son el resultado de la creación o la construcción de una conciencia o de un sujeto, o según explicaba Heidegger más arriba, un ser y una verdad bajo el dominio de la lógica del sujeto. Sino más bien de un ser y una verdad que están abiertos a la conciencia, de los cuales

enthüllt und gegenwärtig, in einer solchen Unmittelbarkeit, daß die beiden Teile des Wortes "Bewußtsein" in keiner Weise auseinandergenommen werden können», *Wahrheit der Welt*, 27).

¹⁸ Ibid. 39.

¹⁹ Ibid. 39.

podemos decir que se brindan a la conciencia, se dan a ella. En efecto, el aparecer (*erscheinen*) del ser es un verdadero aparecer, un desocultarse, y no ciertamente una simulación, un fantasma o un engaño. Y en la apariencia (*Erscheinung*), en la cosa que aparece (en el objeto), el ser realiza una verdadera manifestación de sí mismo:

Por tanto, ni el ser está oculto en sí mismo como una cosa incognoscible en sí, que no deja que se sepa nada de ella y de la cual el fenómeno nada deja traslucir, ni, por otra parte, la apariencia es una fluctuante *fata Morgana*, un espejismo de la nada, una cima indescifrable. Por el contrario, el ser puede aparecer en cuanto tal; la relación misma entre él y su fenómeno puede seguir siendo muy misteriosa e indescifrable, la distancia entre ambos, mayor o menor, de comprobación más fácil o más dificultosa. El estado de desocultamiento designa ante todo una propiedad absoluta inherente al ser en cuanto tal²⁰.

Esta característica del ser como apertura en la conciencia revela finalmente que la verdad es también «la medida del ser» (*das Maß des Seins*). Pues la verdad no sólo es un develarse de sí mismo del ser, sino también, al mismo tiempo, un sujeto que se comprende y se «mide» (se conoce) a sí mismo (autoconciencia), y que en su propia «medida», es capaz de medir al ser en general. Para von Balthasar, «esta medida no puede ser algo extraño al ser, algo aplicado a él desde afuera, pues fuera de él sólo existe la nada»²¹. Por este motivo, el ser sólo puede tener su medida en sí mismo, lo cual, por cierto, implica el develamiento de sí mismo. Ahora bien, continúa von Balthasar, «un ente que puede medirse a sí mismo porque está develado para sí mismo se llama sujeto». Por lo tanto,

²⁰ Ibid. 39.

²¹ Ibid. 45.

el sujeto es el ser que puede medirse a sí mismo y al ser en general.

Sin embargo, esta capacidad del sujeto humano de medir al ser en general en su propia autoconciencia, al ser la conciencia de un ser particular y finito, no podrá nunca iluminar al ser en general en su totalidad. Sólo un sujeto infinito puede medir de manera total al ser en general. La luz de la autoconciencia del sujeto humano es limitada participación en una luz infinita, propia del ser y del pensamiento divino en tanto que Espíritu Autoconciente infinito.

Más allá de Santo Tomás y de M. Heidegger, entonces, Balthasar intentará comprender al ser del mundo desde una «polaridad» que, como ejercicio del pensamiento y como método hermenéutico, lo caracterizará no sólo en este ensayo, *Verdad del mundo*, sino hasta el final²²:

Lo mismo que siempre tenemos que referirnos al fenómeno de la polaridad para interpretar al ser finito, es muy inapropiado para su interpretación el esquema mental de una combinación, de una composición metafísica de diferentes partes y elementos. Polaridad quiere decir estricto entrecruzamiento de los polos en tensión²³.

Comprender la polaridad dinámica nos ayuda a comprender que el ser es lo primero conocido, y también, *lo otro* que se automanifiesta:

Ambos actos de apertura son exactamente simultáneos y completamente idénticos. Si la apertura del ámbito interno subjetivo fuera lo primero, y la del ámbito externo del objeto sólo su consecuencia, la medida originaria según la cual el sujeto mediría y juzgaría las cosas sería una medida exclusivamente subjetiva. (...) En la coincidencia de ambas

²² Así lo testimonia su última obra *Epílogo*, 53.54.55.63.70.76.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 104.

aberturas, de sí mismo y del mundo, está dada la garantía para que tanto el autoconocimiento como el conocimiento del mundo puedan ser verdaderamente objetivos²⁴.

En toda esta forma de comprender el ser y la conciencia como «tensión polar dinámica» podemos constatar la otra importante influencia en este periodo del pensar de Balthasar. Nos referimos al filósofo y teólogo jesuita de origen polaco E. Przywara (1889-1972). En efecto, en su obra fundamental, *Analogia Entis* (1932/1962), Przywara «nos ofrece un nuevo enfoque, un nuevo comienzo, más allá de todas las controversias de escuelas, el cual es posible gracias al enraizamiento del vigoroso presente en el más fructífero suelo de la tradición filosófica y religiosa»²⁵. En este ensayo, Przywara comienza por situar y caracterizar a la disciplina metafísica a partir de un primer problema, de una primera cuestión, la cual consiste en una polaridad radical entre lo que él llama la «metanoética» y la «metaóntica»²⁶.

Según este pensador, esta polaridad radical surge *inmediatamente*, en el momento mismo en que uno se pregunta qué es la metafísica. Pues independientemente de la respuesta, es decir, sin llegar todavía a emitir un determinado juicio, o antes de recorrer cualquier camino teórico en una u otra dirección, o de adscribir a un determinado sistema, ya está presente en la pregunta una «neutra dualidad» entre el sujeto que pregunta y el objeto que se estudia, en este caso, el estudio del ser en cuanto ser como fundamento último de la realidad:

²⁴ Ibid. 45-46.

²⁵ H.U. VON BALTHASAR, «Die Metaphysik Erich Przywara», 494 (Trad. nuestra).

²⁶ E. PRZYWARA, *Analogia entis*, 23.

Esta dualidad funda nuestro primer problema formal, que es el siguiente: (...) ¿se debe iniciar principalmente de una reflexión sobre el acto del saber (es decir, con una metanoética del saber en cuanto saber), o nuestra intención debe dirigirse al objeto del saber (y entonces hablamos de una metaóntica del ser en cuanto ser)?²⁷

Para Przywara, en el ejercicio de pensar e investigar, lo importante será no absolutizar ninguno de estos dos posibles caminos, no cerrarse en uno y desatender el otro, sino mantener una *polaridad neutral*. Esto permitirá evitar los sistemas filosóficos que se basan en una «metanoética pura» (las distintas formas de idealismo o trascendentalismo), como evitar también aquellos que incurren en una «metaóntica pura» (por ejemplo, los sistemas esencialistas o existencialistas). Con lo cual señala la misma preocupación metafísica que von Balthasar, y propone un mismo eje de discernimiento en los sistemas.

Pues entonces, razona Przywara, si en la problemática del acto de conocimiento, como en aquella del acto de ser, tanto la conciencia como el ser se mantienen *recíprocamente* conectados, en un movimiento polar dinámico que no puede disolverse, el problema supremo de la metafísica deberá evidentemente consistir en este «recíprocamente», en esta realidad de la polaridad dinámica. Dicho más claramente, el problema fundamental de la metafísica será el estudio de la estructura del «mundo» que resulta de este «recíprocamente», de esta polaridad dinámica, y con ello «hemos obtenido la fundación absolutamente formal de la «metafísica creatural»²⁸. La misma es creatural en relación a su objeto absolutamente formal, ya que parte desde un fluctuar en la tensión entre

²⁷ Ibid. 25.

²⁸ Ibid. 27.

conciencia y ser, y no desde la absolutización de una «auto-identidad», ya sea de la conciencia o del ser.

Esto mismo se constata, según Przywara, frente al problema de los trascendentales, el cual viene a representar el segundo problema formal de la metafísica. Es decir que, respecto de la verdad, el bien y la belleza, también cabe un mismo esquema de pregunta: ¿debemos considerarlos como principalmente metaónticos, como es el caso de las filosofías clásicas y medievales, o como principalmente metanoéticos, como es el caso del trascendentalismo moderno de Kant? En efecto, el pensador de Königsberg considera a los trascendentales como íntimas dimensiones formales de los actos de la razón pura (verdad), de la razón práctica (bien) y del juicio sintetizante (belleza). Estos caminos posibles nos ponen nuevamente de frente a una dualidad polar, que podemos traducir en la pregunta: ¿los trascendentales pertenecen a la inteligencia o al ser?

A partir de estas preguntas surge además otro problema, que es el problema de la «trascendencia» en la metafísica. En la búsqueda de una solución a este problema Przywara se propone integrar dos elementos característicos de los clásicos sistemas metafísicos de Platón y Aristóteles, a partir de establecer una relación entre *εἶδος* (Platón) y *μορφή* (Aristóteles). De este modo, subraya que *μορφή* indica una esencia (*Wesen*) realizada, lo cual pone de manifiesto principalmente a la esencia «dentro» de la existencia. En cambio, *εἶδος* indica a la idea de las cosas, es decir, a la esencia (*Wesen*) en tanto que criterio orientativo de la realización. Lo cual manifiesta principalmente a la esencia (*Sosein*) «sobre» la existencia (*Dasein*)²⁹. Así,

²⁹ Ibid. 35.

Przywara considera que a partir de esta dinámica esencial entre *μορφή* y *εἶδος*, el problema de la trascendencia en metafísica se puede traducir como un problema de «dentro-sobre» («*Sosein in-über Dasein*»). Esto le permite definir ahora también a su metafísica creatural como una «oscilante reciprocidad y compenetración entre *μορφή* (esencia dentro de la existencia) y *εἶδος* (esencia sobre la existencia)»³⁰.

Finalmente, este problema de la trascendencia en metafísica lo lleva a considerar la relación entre la filosofía y la teología, o más precisamente entre una metafísica filosófica (no abierta o que no admite la teología) y una metafísica teológica (abierta y en diálogo con la teología). Para esta distinción, su modelo es Santo Tomás, y sus antecedentes remotos Platón y Aristóteles. De estos últimos hace notar cómo distinguían entre el conocimiento humano limitado, siempre en camino..., y el conocimiento propio de la divinidad, en tanto que conocimiento perfecto³¹. Para Santo Tomás, el conocimiento perfecto de Dios se expresa al hombre en la Teología Revelada (Dios habla).

Siguiendo esta lógica, filosofía y teología se pueden distinguir por su sujeto formal: en filosofía lo determinante es «*filo*», lo cual especifica que el sujeto formal es lo finito. En cambio, en teología lo determinante es «*teo*», lo cual especifica que el sujeto formal del acto es Dios (siempre y cuando sea una teología que se base en la Revelación de Dios). De esta manera, a nivel de contenido, la filosofía

³⁰ Ibid. 37.

³¹ Platón distinguía entre «*filo-sofía*» (propia del hombre amante del saber) y «*sofía*» verdadera (propia de Dios), en *Fedro*, 278 D. Aristóteles indica que la sabiduría o ciencia primera no sería propia del hombre sino como tarea, como camino, y sí propia de Dios, en *Metafísica*, 982b 28ss.

permanece en el ámbito de la finitud, en donde la pregunta por lo divino (si es planteada) estará siempre atravesada por la finitud. Por ello, será un estudio «no-en sí» de Dios, o también, por vía negativa, o como un estudio de lo que está siempre *más allá* de la finitud. La teología, en cambio, estará dedicada a lo «divino mismo», y sólo indirectamente al ámbito de la finitud, como un ámbito donde puede manifestarse lo divino. Sin embargo, ello no querrá nunca decir que tanto Dios para la filosofía, como el ámbito finito para la teología, sean «conceptos límites negativos» en un sentido radical, pues ello provocaría una fractura irreconciliable entre ambos ámbitos. Por cierto, es necesario reconocer que el concepto de *límite* es un concepto que pertenece al ámbito de la finitud, y no al ámbito divino. Para Przywara, lo característico de cada ámbito, aquello de lo cual estará siempre atravesado, puede expresarse como un «en la medida de» o «en tanto que», finito o infinito.

Desde esta comprensión, el pensador polaco subraya que, de todas las escuelas teológicas posibles, la teología católica se destaca por su relación de respetuoso equilibrio respecto de la metafísica. Esto gracias a dos principios teológicos que abrazan toda la realidad creatural o finita, y que Santo Tomás de Aquino ha puesto en evidencia. El primero de estos principios reza: «*fides non destruit rationem sed excedit eam et perficit*»³², lo cual es ciertamente válido para el ámbito noético, señalando la relación debida entre razón natural y fe sobrenatural. Pues desde una perspectiva de la teología católica la fe no niega, rechaza, anula o destruye a la razón natural al entrar en

³² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, cuest. 14, art. 10, ad. 9.

relación con ella, sino que la supone, la requiere y la perfecciona, llevándola más allá de sí misma. El segundo principio reza: «*gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*»³³, y es a su vez válido para el ámbito óntico, señalando la relación debida entre naturaleza y gracia, puesto que la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la supone y la eleva.

Przywara se preocupa por subrayar, como también lo hará von Balthasar, de que tanto en el estudio metafísico como en el estudio teológico no se trata nunca de que el misterio se vuelva concepto y que, por lo tanto, quede atrapado en él. Por el contrario, siempre será importante tener una actitud teórica que permita que el concepto pueda ser superado por el misterio. En efecto, el misterio aparece en el permanente límite de la filosofía: es el misterio de Dios como principio y fin del ser finito (misterio natural); y aparece también en el límite de la teología: ya que también ella está limitada por los sentidos, y no puede llegar directamente a aquel que Es. Este es el misterio sobrenatural, el cual manifiesta un itinerario que conduce al misterio «dentro-sobre» el concepto. Como afirma también Santo Tomás: «llegamos a conocer aquello que es a través del conocimiento de aquello que no es»³⁴.

Estos conceptos fundamentales sintéticamente presentados de la visión metafísica przywariana ponen en evidencia la consonancia en las preocupaciones, en los principios y en las afirmaciones de éste con von Balthasar.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, cuest. 1, art. 8, ad. 2.; cuest. 2, art. 2, ad. 1.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, cuest. 10, art. 12, ad. 7. Citado por Przywara, p. 73.

Indudablemente, ambos entablan una lucha contra las distintas formas de idealismo o trascendentalismo moderno, contra todas las formas de absolutismo de la identidad o de la no-identidad. También comparten el principio que relaciona el mundo natural finito con el mundo sobrenatural e infinito, la analogía. Finalmente, ambos pensadores comparten la idea de que la polaridad es el signo fundamental del ser del mundo: «*Jedes Endliche ist in seinem Sein "gespannt"*»³⁵ (todo ser finito es tenso en su ser). Una polaridad que encontrará toda su fuerza en el permanecer dinámicamente en tensión, en el permanecer en un recíprocamente.

Difiere bastante la actitud de von Balthasar en relación con M. Heidegger. Pues en parte manifiesta un gran interés por asumir sus preguntas e inquietudes planteadas, las cuales enriquecen y estimulan en buena medida su propio pensamiento. Sin embargo, se apartará categóricamente en algunos puntos decisivos. Por su importancia, dedicaremos a esta relación el último punto de este artículo.

4. Dos modos de comprender la «diferencia»

La mayoría de los estudiosos de von Balthasar ³⁶ coinciden en que M. Heidegger representa al filósofo de su

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, «Der Metaphysik Przywara», 496 (trad. nuestra).

³⁶ P. DE VITIIS, «Estetica teologica e questione dell'essere: Balthasar e Heidegger», *Hermenéutica*, (2003), 123-142. E. BRITO, «La reception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique », *Nouvelle Revue Théologique*, 3 (1997), 352-374. O. ROSSI, «Herrlichkeit e Sein. Heidegger nel pensiero di H.U. von Balthasar», *Rivista internazionale*

tiempo con el que indiscutiblemente nuestro pensador más ha dialogado, y el tema de la «diferencia ontológica» lo demuestra. En verdad, la cuestión de la «diferencia ontológica» es una cuestión típicamente heideggeriana, que von Balthasar por su parte - y a su modo - ha repensado. A su vez, podemos decir también que esta cuestión de la «diferencia ontológica» acomuna en cierta manera a estos dos pensadores - aunque a cada uno de un modo particular - a Tomás de Aquino, el filósofo de la «distinción real». De hecho, es posible reconocer en von Balthasar la puesta en práctica de aquella «transposición clarificadora» («*die Kunst der klärenden Transposition*») a la cual él desafiara a las actuales generaciones de pensadores católicos³⁷, realizando un fructífero diálogo entre el filósofo de la «distinción real» (Santo Tomás) y el filósofo de la «diferencia» (M. Heidegger).

Ya en su etapa de madurez como pensador y como teólogo, von Balthasar ha subrayado (en *Gloria* Vol. 5, 1965) la existencia de un estrecho vínculo entre estos dos pensadores - Santo Tomás y Heidegger -, indicando que el pensamiento de Heidegger respecto de la cuestión del ser estaba profundamente emparentado a Nietzsche, más aún a poetas como Hölderlin, Rilke y Trakl, pero sobre todo a Tomás de Aquino, «con el que Heidegger tiene en común la intuición de la trascendencia del ser (*Sein und Zeit*, § 7) y la intuición de la diferencia - fundamental para cualquier pensamiento - entre ser y ente (*Vom Wesen der Wahrheit*, 11), aunque las interpretaciones de la diferencia sean distintas desde el primer momento»³⁸. Como subraya P. de

di Teologia e Cultura Communio, 147 (1996), 94-105.

³⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Von den Aufgaben*, 23.

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* Vol. 5, 402.

Vitiis³⁹ Balthasar resalta también la importancia que tiene para ambos, el pensamiento de Plotino: «pero detrás de Heidegger, se encuentra también, al igual que en Tomás, no Aristóteles sino más bien ese Plotino para quien el ser sigue siendo siempre el misterio supraconceptual (más allá de la «metafísica», cuyo lugar es el «*nous*»)⁴⁰. Por último, Balthasar también reconoce en ellos la cercanía respecto de la concepción del «acto de ser» que todo lo abarca, el cual es considerado por ambos pensadores como elemento fontal, absolutamente próximo y lejano a la vez, plenificador y al mismo tiempo vacío, y finalmente - influenciados justamente por Plotino - como unidad más allá de todo número⁴¹.

Por nuestra parte, pensamos que un objetivo principal que von Balthasar se propone es el de integrar una cierta dicotomía que él encuentra entre la ontología de Tomás de Aquino y la de Heidegger. Pues como estudiaremos a continuación, en la consideración del *acto de ser* tomista podría interpretarse que se da una relación más cercana a lo formal, por ejemplo, cuando determina que el lugar propio de la verdad está principalmente en la inteligencia y no tanto en el ser; y una relación con el ser más cercana a lo existencial en Heidegger, por ejemplo, cuando parece sólo considerar a la relación «ser-ente» como una relación «ser-hombre», en tanto que pastor del ser. Por lo cual von Balthasar propondría un camino intermedio, que podríamos caracterizar como un intento de equilibrio o de integración a partir de la afirmación de la tensión polar.

³⁹ P. DE VITIIS, «Estetica teologica e questione dell'essere», 130.

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* Vol. 5, 403.

⁴¹ *Ibid.* 403.

En Santo Tomás, este sutil acento o inclinación, ciertamente debido a cuestiones histórico-epocales, podemos encontrarlo, por ejemplo, en la importante Cuestión 1 de su *De Veritate*, donde el Aquinate subraya tres características fundamentales de la verdad en relación con el ser⁴²: en primer lugar, afirma que la verdad es el ser, en el sentido de aquello que la precede, y en el sentido de aquello que es su fundamento. Así, el ser es ontológicamente anterior a la verdad, y además, su fundamento; en segundo lugar, afirma que la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto. Esta es su definición formal, el modo en que la verdad se realiza formalmente, y es también lo que, en tanto que *trascendental*, «agrega» al ser; en tercer lugar, afirma que la verdad es la manifestación del ser. Así, este tercer modo de ser de la verdad es concebido en relación con el efecto que le sigue, como afirma también San Agustín: «la verdad es aquello mediante el cual se muestra lo que es»⁴³.

De esta manera, el Aquinate subraya tres aspectos fundamentales de la verdad en relación con el ser: el ser es su fundamento, la verdad es adecuación entre la cosa y el intelecto, y la verdad es la revelación del ser. Sin embargo, a pesar de todas las importantes afirmaciones que Tomás realiza acerca de la relación entre ser y verdad, a pesar de considerar al ser como fundamento de la verdad, y a la verdad como un trascendental del ser, el Aquinate culmina esta primera Cuestión subrayando que el fundamento realmente apropiado de la verdad es sobre todo el intelecto.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, C. 1, art. 1, 5b ss.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, Cap. 36, § 66: «*veritas est qua ostenditur id quod est*».

Para demostrar esta última afirmación, en el Artículo 2 Santo Tomás da tres argumentos principales: en primer lugar, el intelecto es fundamento apropiado en tanto que analogado principal, explicando que si lo verdadero se predica análogamente de muchas cosas, hay un analogado principal que es el intelecto, pues es en él donde se encuentra la noción plena de la verdad. En segundo lugar, afirma que si el cumplimiento de un movimiento u operación reside en su término, el movimiento de la facultad cognoscitiva termina en el alma, ya que «es necesario que la cosa conocida este en el sujeto cognoscente según el modo de ser del sujeto cognoscente»⁴⁴. Así, el intelecto es el fundamento apropiado del movimiento cognoscitivo en tanto que término. En tercer lugar, Tomás se apoya en Aristóteles, quien afirma que a diferencia de lo bueno y lo malo «lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la inteligencia»⁴⁵, por lo que, en consecuencia, la verdad se encuentra en segundo lugar en las cosas, y en primer lugar en el intelecto.

Así como sucede con el ser, la verdad también se dice de muchas maneras, entre las cuales la primera será el intelecto humano y el intelecto divino, pero principalmente este último. En este caso, para su justificación el Aquinate parte de la distinción entre intelecto especulativo e intelecto práctico. Este último, en tanto que causa de las cosas, es «medida» de ellas, pues las cosas se hacen por medio del intelecto que las piensa. En cambio, el intelecto especulativo, en tanto que «recibe» de las cosas y, en cierta manera, es movido por ellas, las cosas son su medida. Desde

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Cuest. 1, Art. 2, 8b.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1027b, 25.

esta óptica, las cosas son la medida del intelecto humano. Pero a la vez, ellas son medidas por el intelecto divino, en cuanto que residen previamente en el intelecto divino que las piensa. Como consecuencia de todo ello Santo Tomás afirma: «aunque no existiese el intelecto humano, las cosas se dirían aún verdaderas en relación con el intelecto divino; pero si, por absurdo, se eliminaran ambos intelectos y quedaran solo las cosas, desaparecería ciertamente la noción de verdad»⁴⁶.

Por lo tanto, el lugar propio de la verdad es el intelecto humano y el intelecto divino, según las siguientes consideraciones: en el intelecto divino, la verdad reside primera y propiamente, en el intelecto humano reside propiamente pero secundariamente, y en las cosas reside impropriamente y secundariamente, pues la verdad se encuentra en ellas en relación primera al intelecto⁴⁷. Podemos decir que para Santo Tomás una cosa es verdadera por ser lo que es, pero principalmente, por su relación a la verdad primera que se encuentra en el intelecto divino. Por lo cual el fundamento último de la verdad es el ser divino como intelecto divino.

Esta exposición de la doctrina tomasiana nos recuerda la problemática subrayada más arriba por E. Przywara, y que a su modo hiciera también propia von Balthasar: ¿la verdad está primeramente en el intelecto o en las cosas? La

⁴⁶ «unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Cuest. 1, Art 2, 9a.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Cuest. 1, Art. 4, 13a.

respuesta de ambos será que está en el «recíprocamente», en la dinámica polar característica de la finitud.

Por su parte, en su lectura del Aquinate, Heidegger subrayará indudablemente la primera parte de estas afirmaciones, las referidas al ser en su relación con la verdad, y no tanto las referidas al intelecto (al menos no en estos términos), con la intención de señalar hacia un fundamento cada vez más esencial y cada vez más original de la verdad. En *Vom Wesen der Wahrheit*⁴⁸ (De la esencia de la verdad) Heidegger subraya en primer lugar que si la definición de verdad como *adaequatio rei et intellectus*, como conformidad («*Richtigkeit*») entre intelecto y cosa, tiene como garante de dicha conformidad al Intelecto Divino Creador, entonces, dicha definición encuentra su fundamento último en la teología. Lo cual para él representa un problema.

Por ello, el pensador alemán se propone superar el nivel de la *adequatio* abriendo un camino hacia una relación más original con el ser del mundo. Desde este nivel más originario, más acá de la relación intelecto-cosa, la esencia de la verdad se descubre como libertad: «la libertad es la esencia misma de la verdad»⁴⁹. Ciertamente, Heidegger habla aquí de una libertad que adquiere un carácter muy particular, pues no se refiere a la libertad de un sujeto de expresar sin restricciones un enunciado, o de comunicarlo o de asimilarlo, sino más bien a una libertad fundada en un modo distinto de aproximarse al ser mismo, y a partir de ello, en un modo más original del hombre de relacionarse con los entes. Evidentemente, Heidegger no pretende

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930.

⁴⁹ *Ibid.* § 3.

fundar aquí la verdad en la arbitrariedad humana. Por el contrario, una libertad que encuentra su esencia en el ser se expresará como un «dejar-ser» (*Sein-lassen*), como un «disponerse o abrirse» (*Sicheinlassen*) al ente en su ser. Por cierto, aclara Heidegger, este «dejar» no tiene el sentido negativo de un desprenderse, de un renunciar, de una actitud de indiferencia u omisión. Por el contrario, este «dejar-ser» significa entregarse al ente, o más literalmente, «dejarse estar» en el ente («*Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende*»⁵⁰). Es un libre entregarse al ente que permite un entrar en relación sin manipularlo.

Es a la vez un entregarse que no implicará un perderse en el ente, sino más bien un efectuar un retroceso ante él, para que el ente se manifieste en lo que él es y como es. Además, significa también que nosotros mismos nos exponemos al ente como tal, y que trasponemos a lo abierto, exponemos, todo nuestro comportamiento (*Verhalten*): «el dejar ser, es decir, la libertad, es en sí mismo exposición en el ente, es el ex -sistente»⁵¹. En este sentido, la existencia, enraizada en la verdad como libertad, es la exposición al carácter develado del ente como tal.

Por lo tanto, para Heidegger la verdad es la libertad de dejar-ser al ente como el ente que es. Desde esta experiencia más originaria, la verdad se revela como *ἀλήθεια*, es decir, como un disponerse libremente a la apertura, al desocultamiento. Por lo que el pensador de la Selva Negra afirma: «la libertad es el abandono al develamiento del ente como tal. El carácter de ser develado del ente se encuentra

⁵⁰ Ibid. § 4.

⁵¹ Ibid. § 4: «Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent».

preservado/custodiado por el disponerse/abrirse “existente”, gracias al cual la apertura de lo abierto, es decir, la presencia (*Da*) es lo que es»⁵².

Llegados a este punto, dar un paso más (o como dirá luego en *Identidad y Diferencia*: dar un “salto” o dar un “paso atrás”) hacia un pensar más original de la verdad, consistirá en disponerse a un pensar que demora allí donde el ser se oculta en su verdad en el develamiento del ente en su verdad, pues: «el ocultamiento del ser total, la no verdad propiamente dicha, es más antigua que toda revelación de este o aquel ente»⁵³. Sin embargo, hemos de constatar que el hombre se instala una y otra vez en lo que aquí Heidegger llama la «vida corriente»⁵⁴, olvidando al ser total que se oculta en el desocultamiento del ente (*αλήθεια*): «así abandonada, la humanidad completa su mundo a partir de sus necesidades y de sus intenciones más recientes y la llena de sus proyectos y cálculos. Él también se mide mal, y esto tanto más gravemente cuanto que él se toma exclusivamente a sí mismo como sujeto, como medida de todo ente»⁵⁵. Por el contrario, el camino hacia una experiencia más original del pensamiento se presenta como un cambio, una transformación (*Wandlung*), una revolución en la relación con el ser. Se presenta también como una superación de la metafísica en tanto que estudio del ente y

⁵² Ibid. § 4: «Die Freiheit ist die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d.h. das “Da” ist, was es ist».

⁵³ Ibid. § 6.

⁵⁴ En consonancia con lo que ya tratara más extensamente en *Ser y Tiempo* acerca del modo de ser de la cotidianidad del Uno y su dictadura. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 27, § 35, § 36, § 37.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 6.

del ser del ente, en tanto que pensar por medio de proposiciones, representaciones y conceptos⁵⁶.

Ahora bien, este camino trazado por Heidegger en relación con la verdad, que va desde entenderla como «*adaequatio rei et intellectus*», a comprenderla como *ἀλήθεια* o desocultamiento del ente y ocultamiento del ser y, finalmente, a disponerse a una más original superación que consiste en demorarse en la proximidad del ser, nos marca el camino hacia una adecuada comprensión de la diferencia ontológica. En sus conferencias sobre el tema realizadas durante el año 1957, y publicadas en conjunto con el título *Identidad y diferencia*, el pensador de la Selva Negra indica que, para comprender la «diferencia» como constitución (*Verfassung*) del origen de la esencia (*Wesensherkunft*) de la metafísica, debemos ejercitar nuestro pensar, en primer lugar, hacia *la relación de lo mismo consigo mismo* que reina en la identidad. Para ello Heidegger retorna a la antigua sentencia de Parménides: «pues son lo mismo pensar y ser». Con la elección de esta sentencia quiere ir hacia una escucha del ser de lo ente anterior a lo que él llama la fundación de la metafísica occidental, la cual tiene lugar con Platón y Aristóteles. Pues según Heidegger en esta sentencia, la identidad (lo mismo) se presenta como «mutua pertenencia» (*Zusammengehörigkeit*). Y con gran genialidad, advierte que la sentencia indica que, en un modo más originario, es el ser el que pertenece, junto al pensar, a la identidad, y no por el contrario, la identidad al ser. En este sentido, Heidegger está indicando que, de alguna manera, la identidad es anterior a la dupla «ser-pensar».

⁵⁶ Ibid. § 9.

A su vez, Heidegger advierte que en esta sentencia está señalado evidentemente el hombre (pensar). Así, ser y hombre se pertenecen mutuamente. El hombre pertenece al ser porque es el ser que piensa y está abierto al ser. Sólo él goza de esta posibilidad, en tanto que piensa. Y esto significa en él una sobreabundancia (*Übermass*). Por su parte, el ser pertenece al hombre porque él «sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada»⁵⁷. En efecto, gracias a que el hombre está abierto al ser, el ser puede venir al hombre como presencia (*Anwesen*). Lo cual reclama una importante aclaración hermenéutica hecha por Heidegger: «esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro»⁵⁸.

Llegados a este punto, el filósofo de la Selva Negra nos propone dar un salto que nos lleve más allá de las concepciones corrientes del ser y del hombre. Ello nos permitirá apartarnos del modo de pensar representativo, que en la metafísica occidental ha representado al hombre como *animal racional*, o que, en el pensamiento moderno se ha convertido en un sujeto para un objeto. Heidegger nos propone entonces dar un salto desde una hermenéutica más original, un salto que salta fuera o lejos del ser, en el sentido de saltar fuera de la representación filosófica tradicional de entender al ser como ente. Este salto es la puerta hacia la experiencia del pensar de la mutua pertenencia. Es entonces que nos invita a experimentar con simpleza el juego de la

⁵⁷ Ibid. 74: «Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht».

⁵⁸ Ibid. 77.

mutua pertenencia, o lo que él más apropiadamente llama el *Ereignis*. Este último es un evento apropiador, de mutuo apropiarse de ser y pensar, que permite una experiencia más originaria de lo ente, del mundo técnico moderno, de la naturaleza y de la historia.

5 La crítica de von Balthasar a Heidegger

En primer lugar, von Balthasar reconoce en M. Heidegger, al filósofo que en el siglo XX ha propiciado que la pregunta acerca del ser vuelva a tener un lugar central en la reflexión filosófica, y ciertamente, desde un horizonte cada vez más original y universal. En la búsqueda del lugar propio de la «gloria» en la metafísica (*Herrlichkeit*, III Bände), von Balthasar encuentra que ese lugar está ciertamente en la «diferencia ontológica»: la «gloria» es gloria del ser en su manifestarse como belleza.

Sin embargo, debemos también considerar que la lectura y la comprensión de von Balthasar del pensamiento de M. Heidegger están atravesados por la tradición católica que sigue principalmente a Tomás de Aquino. Por este motivo, su lectura y su crítica del pensamiento heideggeriano creemos que están atravesadas por dos principios fundamentales: el de la analogía entre el ser del mundo y el ser de Dios, en donde el primero participa o emana del segundo, y el de la distinción y comunicación a la vez entre el ámbito natural finito y el ámbito sobrenatural. Desde esta perspectiva entonces, la gloria ya no será solamente la gloria del ser en su manifestarse como belleza, sino también análogamente (semejante en la mayor desemejanza) la Gloria/Belleza de Dios que se revela en Jesucristo.

Como consecuencia de ello, el hecho de que Heidegger no haya considerado en su filosofía la posibilidad de la analogía vertical entre Dios y el mundo, o no permitiera en su método que la filosofía transitase o se vinculara abiertamente con la teología sobrenatural, hace que von Balthasar ubique dicho método y su pensar dentro del grupo de pensadores que él identifica como pensadores de la «mediación antigua». Con esto, von Balthasar caracteriza a M. Heidegger como un pensador que se propone filosofar tomando distancia crítica del pensamiento moderno (cosa que también hace Balthasar), pero a la vez del pensamiento cristiano, con la intención de ir hacia un encuentro nuevamente original del ser, como el que él mismo encontrara en los pensadores presocráticos, y luego también en algunos poetas (Hölderlin, Rilke, Trakl, entre otros), a partir del pensar en pos de la poesía.

Desde esta ubicación general, von Balthasar considera que la comprensión del ser de Heidegger está demasiado cerca de identificar a éste con Dios (idea que no compartimos). Esta visión heideggeriana podríamos encontrarla por ejemplo cuando identifica al ser con la *φύσις* griega preplatónica, es decir, cuando piensa al ser como aquel que todo lo abarca. Según el esquema de *fases* («cuádruple diferencia») descrito en *Gloria* Vol. V., esto significaría confundir la *segunda fase* (diferencia ser-entes) con la *cuarta fase* (diferencia Dios-mundo). De esta manera, el camino del pensar por el cual Heidegger «hace oscilar la diferencia entre ser y ente como un misterio último que se acalla en sí»⁵⁹, tendería hacia una forma de identidad que absolutiza el mundo y a la vez mundaniza a

⁵⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* Vol. 5, 573.

Dios. Por este motivo, es fundamental para von Balthasar distinguir - sin renunciar a su comunicación - el plano natural del plano sobrenatural, la naturaleza de la gracia, como enseñara también E. Przywara.

Para Balthasar, entonces, la auténtica *diferencia ontológica* es la concebida por Santo Tomás de Aquino, al distinguir el *actus essendi* en tanto que «plenitud no subsistente» de las *esencias finitas*, sólo a través de las cuales llega a subsistir. Por su parte, las esencias llegan a la realidad por el *actus essendi*. En este sentido, Balthasar aclara que este modo de pensar no hace de la *diferencia* sólo una «distinción» de la inteligencia. La distinción es real y no de razón. En efecto, para Santo Tomás esta estructura es la nota distintiva de la *no-absolutez* del ser. Por lo cual, tanto la configuración de las esencias finitas cargadas de significación, como el *acto de ser* no subsistente, remiten a Dios, en tanto que ser subsistente absoluto. Es Dios quien participa a cada esencia de la plenitud de su ser (*actus essendi illimitatus*).

Es por ello por lo que Balthasar considera que Heidegger, al no pensar la diferencia ontológica según este modelo tomista, desde la diferencia retorna de un modo inevitable nuevamente hacia la identidad: «cuando la analogía inmanente del ser entre *actus essendi* y *essentia* no profundiza en la analogía trascendente del ser entre Dios y el mundo, se autoelimina y se disuelve en la identidad»⁶⁰.

Otra observación crítica está referida a que en su comprensión de la relación ser-ente, Heidegger habría restringido demasiado la relación a la consideración del

⁶⁰ Ibid. 415.

hombre, desentendiéndose del resto de las posibilidades de entes. Así, la polaridad ser-ente sólo tendría sentido como polaridad ser-existencia, es decir, existencia del hombre en tanto que *pastor del ser*⁶¹.

Pero más allá de esta crítica, hemos podido constatar también a lo largo de este trabajo que von Balthasar da una importancia capital a la diferencia ontológica, reconociendo en Heidegger a uno de sus principales defensores en el siglo xx. Pues permanecer en la diferencia significa para Balthasar el esfuerzo fundamental del pensar que permite no caer en una metafísica de la esencialización, es decir, del sobredimensionar al ente como esencia. Balthasar reconoce en Heidegger el haber vigorizado la clásica distinción real. Pero fundamentalmente le critica, en su camino hacia pensar el ser, el no haber dado lugar a la analogía vertical Dios-mundo. Pues para el pensador de Basilea el ser es *acto de ser* como *medio adecuado* para que Dios realice su Creación.

Por nuestra parte, el estudio realizado sobre ambos caminos del pensar en relación al ser nos permite afirmar que, cuando estos caminos son fieles a sí mismos, se acercan y se enriquecen. Pero cuando uno de ellos, por ejemplo, von Balthasar, realiza una crítica desde su propia hermenéutica (a partir de la analogía Dios-mundo, y a partir de la apertura de la metafísica a la teología), entonces, el pensamiento de Heidegger se ve traicionado, y se le hace decir o afirmar aquello que de ninguna manera ha afirmado, por ejemplo, la identidad entre ser y Dios. De la misma manera se equivoca Heidegger cuando interpreta drásticamente a la filosofía cristiana como «un hierro de

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, 96.

madera y un malentendido»⁶², o cuando no reconoce, por ejemplo, los aportes de Santo Tomás respecto de la diferencia entre el *actus essendi* y las esencias, o los aportes respecto de la total trascendencia de Dios respecto del mundo, lo cual siempre defendió Heidegger.

Lo cierto es que ambos pensadores comparten un horizonte y una realidad común que los atrae, y al cual se aproximan cada uno de un modo original: aquello que está más allá del ser del mundo.

Conclusión

Siguiendo las afirmaciones del Concilio Vaticano I en la Constitución Dogmática *Dei Filius*, el hilo conductor de la reflexión de von Balthasar sobre el ser está orientado a mantener diferenciados, pero a la vez integrados, el ámbito de la filosofía y el ámbito de la teología. Esto, en contraposición a una modernidad que tiende a ignorar o a cerrarse ante la dimensión sobrenatural, y ante la dimensión de la fe o de la gracia. Modernidad que ha llevado a la reflexión metafísica o hacia alguna forma de identidad entre Dios y el mundo, o hacia alguna forma de identidad entre el pensamiento y Dios (todas las distintas formas de Idealismo o Trascendentalismo).

Nuestro pensador considera así que una de las tareas principales del pensador católico es la de propiciar abiertamente la experiencia de la «diferencia ontológica» entre ser y ente, y la de los trascendentales (unidad, bondad,

⁶² M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 6; *Introducción a la Metafísica*, 17.

verdad, belleza), en cuanto medios adecuados por los cuales el ser se revela.

Bibliografía de von Balthasar en relación con este tema

- _____, «Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik», *Sammlung Bartels* 2 (1925), 3-38.
- _____, «Die Metaphysik Erich Przywara's», *Schweizer Rundschau* 33, (1933) 489-499.
- _____, *Apokalypse der deutschen Seele*, III Bände, Salzburg, A. Pustet, 1937-1939.
- _____, «Patristik, Scholastik und Wir», *Theologie der Zeit* 3 (1937), 65-104.
- _____, «Die Hiera des Evagrius», *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), 86-106 y 181-206.
- _____, «Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus», *Zeitschrift für Askese und Mystik* 14 (1939), 31-47.
- _____, «Heideggers Philosophie von Standpunkt des Katholizismus», *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 1-8.
- _____, *Das Herz der Welt*, Zürich, Arche, 1945.
- _____, «Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Principienlehre Karl Barth», *Divus Thomas* 22 (1944), 171-216.
- _____, *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, (1946) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.
- _____, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1953.

-
- _____, «Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute», *Gloria Dei*, VIII/2 (1953) 65- 76.
- _____, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III Bände, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961-1969.
- _____, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963.
- _____, «Erich Przywara: Sein Schrifttum. Zusammengestellt von Leo Zimmy. Einführung» (1963) 5-18.
- _____, «Erich Przywara», *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts* (1966) 354-359.
- _____, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1972.
- _____, *Theodramatik*, IV Bände, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973-1983.
- _____, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976.
- _____, «Evangelium und Philosophie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23/1-2 (1976) 3-12.
- _____, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984.
- _____, *Theologik*, III Bände, Einsiedeln – Basel, Johannes Verlag, 1985-1987.
- _____, *Epilog*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987.
- _____, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekennters*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988.

_____, *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H.U. von Balthasar*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1991.

_____, *Between Friends: The Hans Urs von Balthasar and Gustav Siewerth Correspondence 1954-1963*, Konstanz, Verlag Gustav Siewerth Gesellschaft, 2005.

Bibliografía general en relación con este tema

AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales*, trad. esp., Navarra, EUNSA, 2003.

ALVIM CORTES, J.M., *Os transcendentais na teologia de Hans Urs von Balthasar*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2002.

ANTOMARINI, B., *Il dramma della bellezza: una rilettura di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Università Gregoriana, 2004.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe, Madrid, Gredos, 1990.

_____, *Ética a Nicómaco*, trad. esp., Madrid, Gredos, 2001.

ARTUSI, L., *Hans Urs von Balthasar: un'anima per la bellezza: origini dell'estetica teologica nell'"Apocalisse dell'anima tedesca"*, Panzano in Chianti, Firenze, Edizioni Feeria, 2006.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1974.

-
- AWAZI MBAMBI KUNGUA, B., *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale : Michel Henry, Hans Urs von Balthasar et Jean Luc Marion*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- BABINI, E., *L'antropologia teologica di H. U. von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1977.
- BOURGEOIS, J.P., *The Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar*, New York, American University Studies, 2007.
- BRITO, E., « La reception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique », *Nouvelle Revue Théologique* 3 (1997), 352-374.
- CALDERA, R.T., «Primo cadit ens», *Anuario Filosófico* 26 (1993), 57-94.
- CAMPODONICO, A., «La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di H.U. von Balthasar», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* XVIII (1992) 379-401.
- CAPOL, C. – MÜLLER, C., *H.U. von Balthasar Bibliographie 1925-2005*, Freiburg, Johannes Verlag, 2005.
- CARPENTER, A.M., *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015.
- CASALE, C., «Balthasar y la metafísica del “ser donado”», *Teología y Vida*, vol. L (2009) 259-273.
- CHANTRAINE, G. – OTROS, *Hans Urs von Balthasar*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.
- COLOMBO, G. – OTROS, *Solo l'amore è credibile*, Milano, Jaca Book, 1991.

-
- CORONA, N., *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Bs. As., Editorial Biblos, 2002.
- DALZELL, T.G., *The Dramatic Encounter of Divine and Human Freedom in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Bern, Peter Lang, 2000.
- DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946.
- DE VITIIS, P., «Estetica teologica e questione dell'essere: Balthasar e Heidegger», *Hermenéutica* (2003), 123-142.
- DICKENS, W.T., *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: a Model for Post-critical Biblical Interpretation*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2003.
- DISSE, J.P., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie H.U. von Balthasars*, Wien, Manz Verlag, 1996.
- DONNELLY, V., *Saving Beauty: Form as the Key to Balthasar's Christology*, Oxford; New York, Peter Lang, 2007.
- FALCONI, G., *Metafisica della soglia*, Roma, Città Nuova, 2008.
- FRANCO, F., *Passio Caritatis, H.U. von Balthasar interprete di Origene*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2004.
- GADIENT, L., *Wahrheit als Anruf der Freiheit. H.U. von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1999.

-
- GESTHUISEN, J., *Das Nietzsche-Bild H.U. von Balthasars. Ein Zugang zur «Apokalypse der deutschen Seele»*, Roma, Università Gregoriana, 1986.
- GILBERT, P., « L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar », *Revue Thomiste* 86 (1986), 616-629.
- _____, *Metafísica, la paciencia del ser*, trad. esp., Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
- _____, *Being and Some Philosophers*, Toronto, The Medieval Studies of Toronto Inc., 1949.
- _____, *La filosofía en la Edad Media*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1958.
- _____, *Elementos de filosofía cristiana*, trad. esp., Madrid, RIALP, 1981.
- _____, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. esp., Madrid, RIALP, 1981.
- GUANZINI, I., *Anfang und Ursprung: Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar*, Regensburg, Pustet F. Verlag, 2016.
- HEALY, N.J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe II, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975.
- _____, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.

-
- _____, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe IX, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1997.
- _____, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
- _____, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- _____, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- _____, *Gelassenheit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1959.
- _____, *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 1961.
- _____, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1979.
- _____, *Holzwege*, Gesamtausgabe V, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1984.
- _____, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1989.
- _____, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1994.
- HENRICI, P., «Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars», *K. Lehmann / W. Kasper, Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk*, Köln (1989) 237-259.

-
- _____, «Benedixit, fregit, deditque», *Communio* 120 (1991), 19.
- _____, *Hans Urs von Balthasar: Aspekte seiner Sendung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2008.
- IDE, P., *Être et mystère. La philosophie de H.U. von Balthasar*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995.
- _____, *Une théo-logique du don : le don dans la "Trilogie" de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Peeters, 2013.
- _____, « L'amour est l'acte suprême de l'être », *Transversalités* 144 (2017), 95-108.
- INNERDAL, G., *Hans Urs von Balthasar on Spirit and Truth: A Systematic Reconstruction in Connection to the Theoretical Framework of Lorenz B. Puntel*, Wien, Zürich, Münster, Lit Verlag, 2015.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1977.
- KILBY, K., *Balthasar: (Very) Critical Introduction*, Michigan, Willam B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- LEHMANN, K. – KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato, PIEME, 1991.
- LOCHBRUNNER, M., *Analogia Caritatis: Darstellung und Deutung der Theologie H.U. von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1981.
- _____, *Hans Urs von Balthasar, 1905-1988: die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg, Echter, 2020.

-
- LUCANI RIVERO, R.F., *El Misterio de la diferencia. Un estilo tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y H.U. von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma, Università Gregoriana, 2002.
- MEIS, A., «El ser, plenitud atravesada por la nada, según Hans Urs von Balthasar», *Teología y vida*, vol. L (2009) 387-419.
- MÖLLENBECK, T., *Endliche Freiheit, unendlich zu Sein: zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.
- MONGRAIN, K., *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval*, New York, Herder & Herder, 2002.
- MURPHY, M.P., *A Theology of Criticism: Balthasar, Postmodernism, and the Catholic Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- NARCISSE, G., *Les raisons de Dieu : argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 1997.
- NICHOLS, A., *The Word Has Been Abroad: A Guide through Balthasar's Aesthetics*, Edinburgh, T & T Clark, 1998.
- NOUR, F.A., *Vérité et Amour : une lecture de "La Théologique" de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Cerf, 2013.

-
- OAKES T. Y MOSS D., *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- O'REGAN, C., *The Anatomy of Misremembering: von Balthasar's Response to Philosophical Modernity*, New York, Herder & Herder, 2014.
- PARADISO, M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Città Nuova, 2009.
- _____, *L'impensabile principio: il mistero di Dio in H.U. von Balthasar*, Assisi, Cittadella, 2019.
- PEREZ HARO, E., *El misterio del ser, una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona, Santandreu Editor, 1994.
- PINAL MOYA, J.R., *Pensar cristianamente. La filosofía cristiana de H.U. von Balthasar*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1998.
- PLOTINO, *Enneadi*, (texto griego a fronte), trad. ita., Milano, Bompiani, 2014.
- PRZYWARA, E., *Analogia entis I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, trad. esp., Madrid, B.A.C., 2007.
- RICHES, J., *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh, T & T Clark, 1986.
- ROBER, D.A., *Recognizing the Gift: Toward a Renewed Theology of Nature and Grace*, Minneapolis, Fortress Press, 2016.

-
- ROSSI, O., «Herrlichkeit e Sein. Heidegger nel pensiero di H.U. von Balthasar», *Communio italiana* 147 (1996), 94-105.
- SAINT-PIERRE, M., *Beauté, bonté, vérité chez H.U. von Balthasar*, Paris, Presses de l'Université Laval, 1998.
- SALA, R., *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e complimenti*, Milano, Glossa, 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, Madrid, B.A.C., 1953.
- _____, *De Veritate*, Milano, Bompiani, 2005.
- _____, *Summa Theologica*, trad. esp., Madrid, B.A.C., 2001.
- _____, *De ente et essentia*, trad. esp., Roma, Edizioni Santa Croce, 2019.
- _____, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, trad. esp., Barañáin-Pamplona, EUNSA, 1987.
- _____, *De Potencia Dei*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- SARA, J.M., *Forma y amor, un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Roma, Università Gregoriana, 2000.
- SCHINDLER, D.C., *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, New York, Fordham University Press, 2004.

-
- SCHRIJVER DE, G., *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu : étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven, Leuven University Press, 1983.
- SCHUMACHER, M.M., *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2014.
- SIEWERTH G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.
- ULRICH F., *Homo Abyssus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.
- VASS, B., *Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milano, I.P.L., 1982.

LUIS E. LARRAGUIBEL DIEZ

Universidad Católica de La Plata (UCALP)

La Plata – Argentina

luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

Ratio ut subiectum peccati: la razón como sujeto de pecado según Tomás de Aquino

Recibido: 10 de diciembre de 2021 – Aceptado: 15 de enero de 2022

Resumen: El orden moral conviene más a la voluntad que a la razón pues ésta no considera formalmente a su objeto *sub ratione* de bueno o malo, sino de verdadero o falso. Sin embargo, nuestras potencias aprehensivas y apetitivas influyen en el consentimiento pecaminoso de la voluntad y se convierten en sujeto de pecado: de allí que no sólo analizaremos el pecado de razón, sino también, el de sensualidad. Finalmente, comprobaremos que la ignorancia -procedente de la razón- es causa de todo pecado, estableceremos su gravedad con relación a su voluntariedad y el influjo de la sensualidad sobre ésta.

Palabras claves: razón – pecado – Tomás de Aquino – voluntad - ignorancia

Ratio ut subiectum peccati: the reason as a subject of the sin according Thomas Aquinas

Abstract: The moral order is more convenient to the will because the reason does not formally consider its object *sub ratione* as good or bad, but as true or false. However, our apprehensive and appetitive faculties influence the sinful consent of the will, making them a subject of sin: hence, we will analyze not only the sin of reason, but also that of sensuality. Finally, we will verify that ignorance -originating from reason- is the cause of all sin; we will establish its gravity in relation to its voluntariness and the influence of sensuality on it.

Keywords: Reason – Sin – Thomas Aquinas – Will - Ignorance

1. Introducción

En todo pecado la persona prefiere el bien creado al Bien divino, y por querer apoderarse de aquel bien fuera del orden establecido por Dios, se aparta de Él, despreciando el dictamen de la recta razón¹.

La preferencia o elección son actos que insertan al hombre en el orden moral, el cual conviene más a la voluntad que a la razón pues ésta no considera formalmente a su objeto *sub ratione* de bueno o malo, sino de verdadero o falso². Sin embargo, nuestras potencias aprehensivas y apetitivas afectan el consentimiento pecaminoso de la voluntad y se convierten en sujeto de pecado: de allí que no sólo analizaremos el pecado de razón, sino también, el de sensualidad. Santo Tomás explica que las pasiones - movidas por el conocimiento sensible- pueden actuar sobre la razón y ésta influye -al modo de causa formal y final- en la voluntad para elicitar el acto humano³. La malicia del acto se produce cuando el consentimiento, elección y delectación voluntarias han sido previamente condicionadas por el consejo, juicio práctico último e imperio de la razón.

A lo largo de nuestro trabajo, estableceremos la relación existente entre nuestras facultades superiores y de cuya interacción emerge la libertad que nos introduce en las realidades morales: ningún acto voluntario es autónomo,

¹ Martín Echavarría, «Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios», *Espíritu* 69 (2020): 87

² Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi* (Paris: Lethielleux, 1933), II, d.24, q.3, a.2

³ Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae* (Madríd: BAC, 1962), I, qq.81-82

pues necesita del concurso del intelecto y gracias al cual la persona es realmente libre. Luego, haremos un análisis de la división del término *ratio* aplicados para significar el oficio discursivo y mediato de nuestra potencia intelectual. Finalmente, comprobaremos que la ignorancia -procedente de la razón- es causa de todo pecado y analizaremos su gravedad con relación a su voluntariedad y el influjo de la sensualidad sobre esta.

2. El intelectualismo moral de Tomás de Aquino

En la condena del averroísmo latino de 1270, el obispo Tempier critica en su novena proposición al determinismo intelectual, es decir, la completa pasividad de la voluntad ante la influencia del intelecto, además de ser necesariamente movida por el objeto apetecible⁴. No obstante, el Aquinate enseña lo contrario: la voluntad es causa contingente del acto, es decir, no está determinada a producir un efecto particular y ejerce un mayor dominio sobre su acto que cualquier otra facultad⁵. Del punto de vista del objeto, es natural que el intelecto tenga la preeminencia, ya que en él radica la facultad cognoscitiva y presenta el objeto a la voluntad (*bonum conveniens apprehensum*); empero y del punto de vista del sujeto, el

⁴ John F. Wippel, «Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277», *The Modern Schoolman* 72 (1995): 235

⁵ «*Voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate compellitur; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus*» [Aquinas, *Super Sententiis*, II, d.7, q.2, a.1 ad 2]

principio del movimiento reside en la voluntad en cuanto comienza el ejercicio del acto moral⁶.

Si bien, el Aquinate tampoco es indeterminista en cuanto admite la influencia de algunos factores en nuestras elecciones como el carácter, la ignorancia y las pasiones; éstos no afectan el dominio de la voluntad. En efecto, el pecado del ángel no fue antecedido por ningún defecto moral, ni tampoco por la carencia de conocimiento pues su intelecto es infalible (al menos en el orden natural), lo cual demuestra que la elección de los ángeles buenos y malos fue contingente y, por esta razón, puede ser descrita mas no explicada universalmente:

La preferencia de una razón por sobre otra -dice T. Hoffmann- no es trazable a otra causa que no sea la persona que hace la elección. Los ángeles buenos y malos actuaron por una razón, pero por qué sólo algunos actuaron por una razón adecuada, mientras que otros actuaron por una inadecuada, escapa a la plena inteligibilidad⁷.

Dada la naturaleza de la voluntad como apetito racional, las elecciones nunca se producirían sin el concurso del intelecto que aprehende un bien (real o aparente)⁸. Pero este concurso no es sinónimo de determinación, pues la elección proviene de una facultad realmente distinta del intelecto

⁶ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Malo* en *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t. 23 (Romae-Parisii: Commissio Leonina-J. De Vrin, 1982), q.6, a.1

⁷ Tobias Hoffmann, «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelical Sin», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89, n. ° 2 (2007): 153

⁸ «*Intellectual judgment about which is the best available means (iudicium); volitional choice of the best available means (electio)*» [Denis J. Bradley, «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», en *Weakness of Will from Plato to the Present*, ed. por T. Hoffmann (The Catholic University of America Press: Washington, 2008), 103]

siendo un acto propiamente voluntario⁹. Debe aclararse que la influencia recíproca de nuestras facultades superiores no es causalmente unívoca: mientras el intelecto mueve según la causa final (*quoad specificationem*) al presentarle su objeto a la voluntad; ésta lo hace eficientemente (*quoad exercitium*) con el intelecto y lo ordena a conocer la verdad que es el bien del intelecto¹⁰.

Exceptuando el acto de la visión beatífica que tiene por objeto la esencia del Bien increado, el intelecto nunca mueve a la voluntad *ex necessitate* puesto que todos los bienes creados pueden ser juzgados de manera imperfecta y defectuosa desde un ángulo u de otro, lo cual no causa necesidad en la voluntad y, por esta razón, podemos elegirlos o rechazarlos:

No hay nada en esta vida que mueva invariable e ineluctablemente la voluntad del ser humano para ejercer su acto, porque siempre está en la persona el poder de rechazar pensar sobre lo que está en cuestión (...). No existe otro objeto que mueva necesariamente a la voluntad humana a su acto que la felicidad en esta vida y Dios en la próxima¹¹.

Stump es cautelosa cuando explica que la libertad no debe ser confundida con el *liberum arbitrium* pues no todo acto libre implica una elección (*electio*) de medios respecto a un fin. El agente tiene control sobre sus acciones y libertad respecto a sus deseos y actos, aun si no pudiese obrar de manera contraria: “Es importante reconocer que para el Aquinate los poderes que le dan al ser humano un control

⁹ «*Potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum*» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.3]

¹⁰ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.82, a.4

¹¹ Eleonore Stump, «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will», *The Monist* 80 (1997): 580

sobre sus acciones no se basan en la capacidad de hacer lo contrario. Lo que produce tal control es la naturaleza del intelecto y voluntad humanas y su interacción”¹². Esta interacción nos permite fundamentar que el acto voluntario no es autónomo, debido a que no puede realizarse sin el concurso del intelecto y que el ser humano es realmente libre debido a este concurso. Para determinar si un agente es libre o no, debe establecerse si sus facultades superiores por las que él actúa son propias o no, no si la alternativa de posibilidades está presente o ausente para él como sucede en la *electio*.

3. Los sujetos de pecado

Si bien, la noción de pecado es analógica, Santo Tomás entiende que el pecado mortal es el que actúa como primer analogado,¹³ pues concurren dos razones: la voluntariedad del acto y la aversión de ley eterna¹⁴. Como agrega S. Ramírez, el pecado es esencialmente un movimiento de aversión (*a quo*) del bien inmutable y de conversión hacia el bien mutable (*ad quem*), atribuyendo a este último aspecto la voluntariedad del mal y constituyendo la razón principal del pecado¹⁵. Procedente del amor de sí mismo, el pecador se convierte a las realidades creadas obteniendo una delectación, ya sea psicológica (espiritual o animal), ya sea fisiológica (carnal o natural), pero que finalmente se

¹² Stump, «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will», 589.

¹³ Aquinatis, *Super Sententiis*, II, d.42, q.1, a.5

¹⁴ «*Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei*» (Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.72, a.1)

¹⁵ Santiago Ramírez, *De vitiis et peccatis* (2 vól.) en *Opera Omnia*, t. VII (Salamanca: BTE, 1990), I, 125

convierte en sufrimiento tanto en esta vida como en la otra¹⁶.

El Santo Doctor establece que la voluntad -como apetito racional elícito- es el sujeto próximo e inmediato de todo pecado mortal, pues sigue la aprehensión intelectual del objeto deshonesto representado como honesto, tendiendo hacia él y pecando actualmente¹⁷. Para que un acto sea pecado, debe ser voluntario, libre y evitable para nosotros. Sin embargo, toda potencia que dependa intrínsecamente de un acto voluntario desordenado también es sujeto de pecado actual y, de esta manera, la voluntad puede imperar a la razón y al apetito sensitivo para que eliciten actos pecaminosos como explica el P. Ramírez:

Sólo la voluntad es causa primera que mueve a todo pecado actual; sólo ella es el primer sujeto de todo pecado actual (...) pero no es la causa eficiente ni el sujeto inmediato exclusivo de todo pecado actual, como sucede con aquél imperado por ella pero elicitado por el apetito sensitivo y por la razón¹⁸.

a. La sensualidad como sujeto de pecado

Aunque tanto la sensualidad como la sensibilidad pueden significar un movimiento que deriva del sentido, Santo Tomás señala que esta última comprende todas las potencias sensitivas (sentidos externos, internos y apetitos); mientras que la sensualidad se adapta para significar

¹⁶ «Sabes que el amor comporta siempre sufrimiento cuando se pierde aquello con que la criatura se halla identificada. Por amor, éstos (los pecadores) se hallan identificados con la tierra de diversos modos; por eso se han convertido en tierra» [Catalina de Siena, *El Diálogo en Obras Completas*, introd. y trad. por José Salvador Conde (Madrid: BAC, 1996), 48]

¹⁷ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.8, a.1

¹⁸ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 295

exclusivamente la potencia apetitiva¹⁹. A diferencia de la filosofía, la teología añade a esta potencia la corrupción producida por el pecado original y por eso Báñez explicaba que la sensualidad -debido al desorden existente en el apetito sensitivo- previene el uso perfecto de la razón para obrar y, por concomitancia, afecta a la voluntad²⁰.

De acuerdo con lo señalado por el P. Ramírez, la filosofía nos enseña que la sensualidad participa de la racionalidad; es imperable políticamente por nuestras facultades superiores y actúa como sujeto inmediato de las virtudes de fortaleza y templanza; sin embargo, la teología nos recuerda que la sensualidad es rebelde al imperio de estas facultades, perpetuamente corruptible instigando al pecado e incapacitándonos para obrar virtuosamente²¹. El movimiento de la sensualidad no es instantáneo (*primo-primi*) como el apetito natural; ni tampoco racional, como la voluntad; sino procede de los sentidos y, particularmente, de la memoria e imaginación (*secundo-primi*)²². Los movimientos *primo-primi* carecen de voluntariedad y por lo

¹⁹ «*Differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum*» [Aquinatis, *Super Sententiis*, II, d.24, q.2, a.1]

²⁰ «*Appetitus sensitivus significat absolute potentiam sensitivam, cui competit inclinatio ad bonum sensibile; sensualitas vero importat eundem appetitum, connotando quod praeveniat perfectum usum rationis aut non sequatur rationem*» [Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, vol.1 (Salmanticae: Apud S. Stephanaum Ordinis Predicatorum, 1588), I, q.81, a.1]

²¹ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 308

²² Aquinatis, *Super Sententiis*, II, d.24, q.3, a.1

tanto no constituyen pecado; mientras que los *secundo-primi* pueden tener alguna voluntariedad y por eso cierta pecabilidad como explica Santo Tomás: «El pecado se dice que está en la sensualidad, no porque se le impute, sino que se comete por su acto: empero, se imputa al hombre (=razón y voluntad), en cuanto aquel acto depende de su potestad»²³.

Puesto que los movimientos *secundo-primi* son imperfectamente morales, el Aquinate confirma la venialidad del pecado en nuestra sensualidad, ya que para su mortalidad se requiere perfecta voluntariedad, es decir, el imperio de nuestras facultades superiores que causen una delectación morosa. La sensualidad -dirigida a lo particular y sensible- no causa un desorden con respecto a nuestro fin último como sí lo hace el pecado mortal²⁴.

b. La razón como sujeto de pecado

A diferencia del intelecto, la razón designa el oficio mediato y discursivo de nuestra potencia intelectiva y, por lo tanto, es defectible: de allí que la razón pueda ser sujeto de pecado²⁵. Siguiendo a Agustín, el Aquinate distingue una razón superior y otra inferior: mientras la primera mira a las verdades eternas disponiendo a la contemplación; la segunda, a las verdades temporales disponiendo a la acción.²⁶ Como agrega el P. Ramírez, esta distinción es

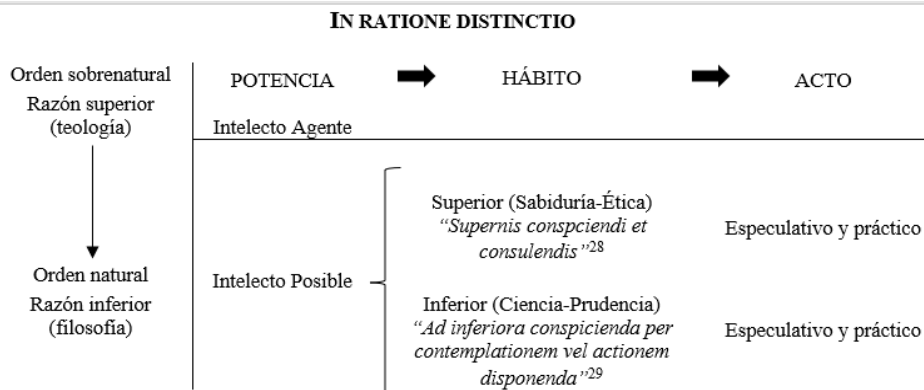
²³ Thomas Aquinatis, *De Veritate* en *Quaestiones Disputatae*, vól.1, cura R. Spiazzi (Taurini-Romae: Marietti, 1949, q.25, a.5 ad 11

²⁴ Roger Couture, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses* (Roma: Analecta Gregoriana, 1962): 193-196

²⁵ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 358

²⁶ «*Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplan, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur.*

quasi media entre la de intelecto agente y posible, y la de intelecto especulativo y práctico; de la misma manera como el hábito oficia de intermediario entre la potencia y el acto. Al mismo tiempo, el orden sobrenatural actúa como razón superior y, el natural, como razón inferior²⁷.



De acuerdo con el esquema, tanto la razón superior como inferior elicitan actos especulativos (o cognoscitivos) y prácticos (o directivos) y así, por ejemplo, el hábito de sabiduría considera especulativamente las razones eternas; mientras que la ciencia moral nos dispone a obrar prácticamente de acuerdo con esas razones. Por eso la razón especulativa puede ser sujeto inmediato de pecado actual, ya sea errando por comisión (*positive*) o ignorando por omisión (*negative*)²⁸. El pecado por ignorancia sería más

Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur» [Aquinas, *De Veritate*, q.15, a.2]

²⁷ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 361

²⁸ «*Defectus in cognoscendo, tam negativus, qui vocatur ignorantia, quam positivus, qui vocatur error, non semper habet rationem mali moraliter, sed negativus solum quando potest et debet quis scire»* [Thomas de Vio Caietanus, *Commentaria in Summam Theologicam* (In

propio de la razón, pues la comisión puede reducirse a la malicia de la voluntad:

En cuanto cognoscitiva -dice el P. Ramírez- la razón elicitiva el acto de error y falla por ignorancia del conocimiento debido, que algunas veces puede ser voluntario. Por eso la razón cognoscitiva (especulativa) es algunas veces potencia elicitiva del acto voluntario desordenado²⁹.

Por otro lado, la razón práctica es sujeto de pecado en mayor medida que la especulativa, pues se halla más cercana a la voluntad: en efecto, el imperio es un acto práctico de razón que supone el consentimiento y la elección de la voluntad, lo cual no siempre sucede con el acto de la razón especulativa³⁰. A diferencia del apetito sensitivo que sólo es voluntario cuando intermedia la razón, la razón práctica puede mover o ser movida por la voluntad y, a causa de este motivo, el defecto de razón es más impeditivo para nosotros que el defecto de la sensualidad como explica Cayetano: «En cuanto principio elicitivo del acto voluntario desordenado, el pecado es *per* y está *en* la razón mucho más que en el apetito inferior, que sólo participa de la razón». ³¹

La razón inferior práctica -a través de la *cogitatio*- es causa de la delectación morosa en cuanto retarda la desaprobación sobre un objeto deshonesto. Si bien, la delectación es un acto de la potencia apetitiva, la razón -ordenada a la acción- es sujeto de pecado pues es principio elícito de la morosidad de la delectación³². Como enseña el

Primam Secundae), ed. Leonina (Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906), q.74, a.5]

²⁹ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 367

³⁰ Caietanus, *In Primam Secundae*, q.74, a.5

³¹ Caietanus, *In Primam Secundae*, q.74, a.5

³² «*Quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis,*

P. Ramírez, la morosidad de la razón práctica no debe confundirse con su inadvertencia: mientras en la delectación morosa, la razón no expulsa los pensamientos que ya posee; en el pecado de sensualidad, la razón no advierte los pensamientos antes que éstos sucedan y por eso la morosidad es más grave que la inadvertencia³³.

La razón superior práctica no tiene por objeto actuar de acuerdo con la recta razón informada por la prudencia; sino por la ley eterna que nos conduce a nuestro fin último y por eso se constituye como tribunal último de moralidad³⁴. De esta manera, la razón superior confirma la morosidad proveniente de la razón inferior y finalmente consuma el pecado junto con la voluntad: «La razón inferior -dice el teólogo salmantino- consiente en la delectación ya sea no rechazando, ya sea aprobando positivamente; pero la superior la consiente no reprobando ni corrigiendo tanto la negligencia como el error positivo de la razón inferior»³⁵.

Debe aclararse que el consentimiento en la delectación sobre una cosa ilícita no es necesariamente pecaminoso y, de esta manera, un sacerdote o un científico pueden deleitarse en el conocimiento de la moralidad o psicología

postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.5]

³³ «Unde et cogitationes illae priores sunt indeliberatae; morositas vero in coercendo et repellendo motus delectationis illicitae, est iam deliberata; et propterea habetur maior voluntarietas» [Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 388].

³⁴ «Multo magis pendet bonitas voluntatis humana a lege eterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.19, a.4]

³⁵ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 405

de un pecado y, en virtud de esto, adquirir la ciencia necesaria que ayude al pecador³⁶. Sin embargo, esta delectación debe evitar el pecado de curiosidad ya que puede disponernos al pecado mortal.³⁷ Ahora bien, el consentimiento en la delectación sobre el pensamiento pecaminoso siempre es pecado y su venialidad o mortalidad dependerá de la levedad o gravedad del objeto ilícito, como explica el Aquinate: «es pecado mortal (o venial) que uno elija por deliberación que su afecto se conforme con cosas que de suyo son pecado mortal (o venial). Por lo tanto, tal consentimiento en la delectación del pecado mortal (o venial) es pecado mortal (o venial)»³⁸.

Si bien, el consentimiento en la delectación morosa es elicitado por la razón inferior, el pecado es imputado a la razón superior en cuanto no censura el acto elicitado³⁹. Aunque muchas veces la delectación morosa sea un acto imperfecto en cuanto falta la consumación exterior, no deja de ser perfectamente deliberado y, por lo tanto, sujeto de moralidad incluso mortal⁴⁰.

La razón superior práctica también puede consentir positivamente y con plena deliberación sobre pecados que no atentan directamente contra la ley eterna y, por tal

³⁶ Así, por ejemplo, sucede cuando un confesor se deleita en el conocimiento de la ciencia moral que prohíbe la fornicación; o un psiquiatra en el proceso psico-fisiológico de la adicción a las drogas. Sin embargo, esto no convierte al confesor en fornicario ni al psiquiatra en drogadicto.

³⁷ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 418-420

³⁸ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.8 (los paréntesis son nuestros)

³⁹ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 428

⁴⁰ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.8 ad 4 et 5

motivo, son veniales como sucede con la curiosidad o proferir palabras ociosas⁴¹. Ahora bien, la razón superior - en cuanto especulativa- tiene por objeto la contemplación de las razones eternas, las cuales se relacionan con las realidades sobrenaturales y por eso son de materia grave. Santo Tomás dedica el artículo último de esta cuestión para aclarar dos aspectos fundamentales: la venialidad de los movimientos de infidelidad y cómo la razón superior natural (filosófica) se comporta como inferior respecto a la razón superior sobrenatural (teológica)⁴². De allí que, como enseña el P. Ramírez, la razón especulativa natural puede causar súbitamente un movimiento de duda o repulsión respecto a las verdades eternas, ya que no las ve intrínsecamente o no las puede resolver en categorías naturales: de esta manera, cuando algunas almas santas o justas padecen ciertos movimientos subrepticios de infidelidad, pero sin perder el hábito de fe, sólo pecan venialmente no por la gravedad del objeto sino por la imperfección del acto⁴³. Empero, cuando la razón superior sobrenatural niega o ataca con plena deliberación las razones eternas, peca mortalmente y así, por ejemplo, ocurre cuando alguien descrea de la trinidad de personas por atentar contra la simplicidad divina:

La razón superior especulativa natural o filosófica -dice el P. Ramírez- tiene otra razón superior sobre sí, que es la especulativa sobrenatural o teológica, por la que puede y debe ser juzgada, y de la cual, el acto de razón filosófico puede alcanzar una deliberación eminentísima e inapelable. Así, lo que era imperfecto y venial por la sola razón filosófica, se

⁴¹ «*Putat, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale, disponens ad mortale*» [Aquinatis, *De Malo*, q.7, a.5]

⁴² Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.10

⁴³ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 444

convierte en mortal por el consentimiento de la razón superior teológica o sobrenatural⁴⁴.

4. La ignorancia como causa y como pecado de la razón

La ignorancia significa la negación del conocimiento (*in-gnoscere*) y se entiende por oposición privativa y contraria a la ciencia, ya sea como acto, ya sea como hábito: *actualiter*, la ignorancia es sinónimo de inadvertencia (*privative*) o de error (*contrarie*); *habitualiter*, la ignorancia puede entenderse como nesciencia (*contrarie*), es decir, la simple carencia de conocimiento indebida (i.e. los rústicos respecto a la metafísica); o como ignorancia privativa, que es la carencia del conocimiento debido en un sujeto capaz (i.e. el profesor de ética que no domina su materia) y, desde el punto de vista moral, esta acepción es la más propia y estricta⁴⁵.

Al mismo tiempo, la ignorancia privativa se subdivide en *per se* o con respecto al objeto ignorado y *per accidens* en comparación a la disposiciones o condiciones del sujeto⁴⁶. De esta manera, el Aquinate explica que la ignorancia es causa de todo pecado en la medida que remueve del conocimiento del sujeto, lo moralmente prohibido de la acción moral:

La ciencia práctica (=hábito) es directiva de las obras en las cosas humanas, no sólo por el modo en que somos conducidos al bien, sino también, somos alejados del mal; y por eso es ciencia (que es) prohibitiva de lo malo. Cuando la ignorancia

⁴⁴ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, I, 451

⁴⁵ Aquinatis, *De Malo*, q.3, a.7

⁴⁶ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, II, 80

quita la ciencia, verdaderamente se dice causa de pecado en cuanto remueve lo prohibido⁴⁷.

Tanto la ignorancia como la ciencia absoluta sobre un objeto impedirían el pecado; sin embargo, éste se produce por una mezcla de ambos: la razón del pecador conoce el aspecto apetecible del objeto, pero ignora su *ratio mali* y por eso la ignorancia privativa es causa *per accidens* de todo pecado⁴⁸.

Ahora bien, es necesario establecer que toda ignorancia tiene razón de pena, mas no siempre de culpa o de pecado⁴⁹. Incluso y desde el punto del hábito, la ignorancia -en cuanto privación de la ciencia- no es pecado ya que éste se predica propiamente a los actos humanos⁵⁰. Dentro del acto, aquél causado por la ignorancia invencible tampoco es pecado puesto que carece de voluntariedad; por el contrario, sí lo es el acto procedente de la ignorancia unida a la negligencia, según afirma el Aquinate: «La ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber».⁵¹ La negligencia es un acto imperado por la voluntad tanto por comisión (ignorancia afectada) como por omisión (ignorancia negligente); empero, el pecado se atribuye a la razón como potencia elicitoria del acto de la

⁴⁷ Aquinatis, *De Malo*, q.3, a.6

⁴⁸ Odon Lottin, “L’intellectualisme de la morale thomiste”, *Xenia Thomistica*, 1 (1925): 413-416

⁴⁹ Aquinatis, *De Malo*, q.3, a.7

⁵⁰ «*Quia omne secundum se vitium morale opponitur secundum se alicui virtuti, et ignorantia non opponitur alicui virtuti morali, sed scientiae (quae est virtus intellectualis) ideo ignorantia non est secundum se peccatum*» [Caetanus, *In Primam Secundae*, q.76, a.2, n.2]

⁵¹ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.76, a.2

misma manera como la potencia apetitiva -imperada por nuestras potencias superiores- elicit el pecado de sensualidad⁵². Por este motivo, la ignorancia unida a la negligencia no sólo excusa de pecado, sino también, puede agravarlo dependiendo de la afectación de la voluntad:

El pecado de ignorancia –dice O. Lottin- se reduce a una omisión culpable. El pecado de omisión no implica de ninguna manera, como algunos lo han creído, un acto exterior que impide la posición del acto solicitado, ni tampoco un acto interior de desprecio o querer el mal; consiste en el sólo hecho de no hacer lo que se debería hacer, siempre que la cosa esté en nuestro poder⁵³.

5. El influjo causal de la sensualidad sobre la razón

Aunque la voluntad sea el sujeto próximo e inmediato de pecado; no lo es de manera exclusiva, pues el apetito sensitivo y la razón intervienen causalmente tanto en la comisión como en la omisión pecaminosas. El apetito es incapaz de mover directamente a la voluntad ya que no existe proporción entre el objeto y sujeto de ambas facultades; pero sí puede hacerlo indirectamente⁵⁴. Cayetano explica que las pasiones mueven a la voluntad en cuanto disponen, mediante las representaciones de la imaginación y cogitativa, la falsa intelección de la razón que provoca el engaño (*deceptio*) sobre la voluntad⁵⁵.

⁵² Ramírez, *De vitiis et peccatis*, II, 111-116

⁵³ Odon Lottin, “La nature du péché d’ignorance”, *Revue thomiste* 37 (1932): 727

⁵⁴ «*Quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest*» [Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.1 ad 2]

⁵⁵ «*Aliquid est conveniens modo huic sic disposito, sequitur et quod,*

De allí que Santo Tomás retome la teoría de Sócrates acerca de la impecabilidad del sabio e intente darle una solución renovada acudiendo a la explicación del acto de incontinencia⁵⁶. Según aquella teoría, la ciencia no puede ser dominada por la pasión, por lo que todas las virtudes son fruto del conocimiento mientras que los pecados son de la ignorancia,⁵⁷ además que la naturaleza de la ciencia es más fuerte y robusta que la pasión pues es una cualidad de primera especie y no de tercera⁵⁸. Cuando Santo Tomás habla de incontinencia hace referencia a la ἀκρασία de Aristóteles, sin embargo, no le atribuye una causa meramente intelectual sino también voluntaria y que proviene de su influencia agustiniana⁵⁹. A diferencia del destemplado quien actúa desde un principio falso, aunque intencional y maliciosamente, pues piensa que su búsqueda del placer es moralmente buena; el acrático sabe que sus

secundum iudicium aestimative et rationis, iudicet illud sibi nunc conveniens, quia qualis unusquisque est talis ei finis videtur. Et sic dispositivo subiecti, passione facta, mutat iudicium rationis de obiecto, quod est motivum voluntatis. Et sic ex parte obiecti passio movet voluntatem» [Caietanus, *In Primam Secundae*, q.77, a.1]

⁵⁶ Jean Jérôme, “La volonté dans la philosophie antique”, *Laval théologique et philosophique*, 7 (1951): 256

⁵⁷ «*Et haec fuit ratio Socratis. Unde totaliter insistebat huic rationi quasi incontinentia non sit; putabat eim quod nullus recte existimans operatur aliquid praeter id quod est optimum, sed quod omne peccatum accidat propter ignorantiam*» [Thomas Aquinatis, *Sententia libri Ethicorum en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t.47 (Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969), VII, lect.2, n.4]

⁵⁸ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.2, 1

⁵⁹ «*What is missing in his [Aristotle's] formal theory is the recognition that incontinence is due not to failure of knowledge, but to weakness of Will*» [William D. Ross, *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought* (London and New York: Routledge, 1995), 230]

acciones incontinentes son moralmente malas, sin embargo, actúa en contra del hábito de ciencia moral que permanece íntegro en su facultad racional y de manera contraria a lo que de otro modo serían sus propias elecciones deliberadas:

El débil acrático -explica D. Bradley- hace lo que él sabe que está mal mientras conoce y usa la premisa particular del silogismo racional como universal (...) Mientras está en el medio de la pasión, el Aquinate afirma que el acrático piensa momentáneamente que este mal acto es intrínsecamente bueno y al hacerlo, ignora el verdadero bien⁶⁰.

Aun así, la ignorancia del incontinente frente al acto particular es intencional y por tanto culpable. La acción no se hace *desde* la ignorancia (*propter ignoratiam*) sino *en* la ignorancia (*ignorans*), siendo esta última un estado que podría y debería haberse evitado voluntariamente, pues el incontinente elige libremente mantener en lugar de resistir las inclinaciones desmesuradas de su apetito sensible⁶¹.

Santo Tomás sostiene que en todo acto moral existe una doble consideración (*opinio*) tanto universal como particular: por un lado, el intelecto descubre que todo (*omne*) lo deshonesto debe ser rechazado y el sentido señala que esto (*hoc*) es deshonesto; por otro, todo lo dulce debe ser probado siempre que esta dulzura no sea prohibida:

Sucede que, en el silogismo del templado, él carece de la concupiscencia que rechace lo propuesto por la razón, en cuanto ‘todo lo deshonesto debe ser evitado’; de modo semejante, en el silogismo del destemplado, cuya razón -por la concupiscencia- no rechaza aquello que lo inclina a tomar ‘todo lo deleitable’ (...) En el incontinente, la razón no ha sido totalmente abrumada por la concupiscencia, sin que tenga una ciencia verdadera en lo universal⁶².

⁶⁰ Bradley, «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», 97

⁶¹ Bradley, «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», 104

⁶² Aquinas, *In Ethicorum*, VII, lect.3, n.19

El problema no sucede en el nivel de la razón superior práctica, donde está el hábito de la ciencia moral; sino en la razón inferior práctica, donde está el hábito de la prudencia: la concupiscencia impide el ejercicio prudencial de la razón y provoca que ésta elicite una falacia, es decir, un silogismo válido, pero moralmente ilícito pues concluye que lo dulce debe ser asumido incluso cuando es prohibido.⁶³

SILOGISMO MORAL								
POTENCIA	PREMISA							
Razón superior práctica	Sindéretica	<i>«Omne inhonestum est fugiendum»</i>						
Razón inferior práctica	→ Universal	<i>«Omne dulce oportet gustare»</i>						
	→ Particular	<i>«Gustare dulce inordinate, id est, praeter horam»</i>						
	Conclusión	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="vertical-align: middle; padding-right: 10px;"> <table border="0"> <tr> <td style="padding-right: 5px;">Templado</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i></td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 5px;">Destemplado</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i></td> </tr> </table> </td> <td></td> </tr> </table>	<table border="0"> <tr> <td style="padding-right: 5px;">Templado</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i></td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 5px;">Destemplado</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i></td> </tr> </table>	Templado	<i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i>	Destemplado	<i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i>	
<table border="0"> <tr> <td style="padding-right: 5px;">Templado</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i></td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 5px;">Destemplado</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i></td> </tr> </table>	Templado	<i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i>	Destemplado	<i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i>				
Templado	<i>«Non gustat» (inordinatae = fugiendum)</i>							
Destemplado	<i>«Gustat» (la razón -movida por la concupiscencia- rechaza praeter horam y agrega una nueva proposición subsumiendo la conclusión ilícita en «omne dulce oportet gustare»)</i>							

Puesto que los pecados son actos humanos que versan sobre lo particular, la ciencia moral universal no influye tan fuertemente como sí lo hace la ciencia práctica dirigida por la prudencia: debido a que la ciencia universal es un hábito, la pasión no la contraría directamente sino sólo al acto

⁶³ Lo más concreto de la vida moral se define en la presencia o la ausencia del acto prudencial, causa formal de los actos del resto de las virtudes morales: *«The exercise of a capacity to apply truths about what it is good for such and such a type of person or for persons as such to do generally and in certain types of situation to oneself on particular occasions. The 'phronimos' is able to judge both which truths are relevant to him in his particular situation and from that judgment and from his perception of the relevant aspects of himself and his situation to act rightly»* [Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Indiana: University of Notre Dame, 1988), 115-116]

prudencial y por eso puede influir sobre el conocimiento particular⁶⁴. De acuerdo con lo explicado por el P. Ramírez, la influencia de la pasión sobre la razón no sucede a nivel del hábito sino del acto, el cual corrompe el juicio práctico-práctico y el imperio, sobre todo en los pecadores «donde las pasiones son vehementes y casi al modo de hábito, mientras que la prudencia está sólo al modo de acto y mera disposición»⁶⁵.

De esta manera, el Aquinate señala que Sócrates «en cierto modo decía algo de verdad, *in quo quidem aliquantulum recte sapiebat*»⁶⁶ en cuanto la voluntad no tendería al mal a no ser por ignorancia o error de la razón⁶⁷. En el pecado, la pasión no impide el uso de la razón sino su uso recto y por eso influye causalmente en nuestra potencia cognoscitiva que elicit formal y finalmente el acto humano malo. Ciertamente, la razón del incontinente es encadenada (*ligatur*)⁶⁸ por la pasión, permitiendo el error en la

⁶⁴ «*Scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari*» [Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.77 ad 1]

⁶⁵ Ramírez, *De vitiis et peccatis*, II, 152

⁶⁶ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.2

⁶⁷ «*On oublie que la volonté ne se porte sur un objet que si cet objet est jugé bon, et l'on ne remarque pas assez que la modalité de l'acte volontaire dépend de la modalité du jugement*» [Réginald Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* (Paris: Beauchesne, 1914), 609]

⁶⁸ «*Ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi, unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognosci*» (Aquinas, *De Malo*, q.3, a.10)

aplicación particular de los principios generales de la ciencia moral. Este error no sería pecaminoso si la voluntad -que tiene el poder de dirigir al hombre al bien o el mal- no lo dejase en las garras de la ignorancia o las pasiones del apetito irascible o concupiscible hasta el punto de permitir que el deseo de bienes aparentes exceda el del bien universal:

Si es cierto -explica L. Tromboni- que necesariamente la razón debilitada por la pasión tomará seguramente decisiones erróneas, también es cierto que la voluntad puede liberar a la razón de esa misma pasión, porque tiene la posibilidad: de lo contrario y no hacerlo, el pecado cometido será completamente imputable⁶⁹.

Debido a la constitución psicológica del ser humano, es imposible reducir la elección voluntaria a nuestros instintos, pues siempre media el juicio moral de la razón práctica tanto lícito como ilícito⁷⁰.

6. Conclusión

Aunque la voluntad sea el sujeto inmediato y principal de todo pecado, cuya malicia sea experimentada como una de las *vulnera* del pecado original; la razón también puede intervenir elicitando actos contrarios a nuestro fin último, sea por comisión o por omisión. Como el acto es causa

⁶⁹ Lorenza Tromboni, «*Malum culpa est in actu voluntatis: Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle Quaestiones disputatae De malo di Tommaso d'Aquino*», *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008): 418

⁷⁰ «*Il y a donc dans le choix un élément de désir, une aspiration rationnelle informant déjà la sensibilité, et une délibération. Un choix volontaire n'est pas une impulsion instinctive, mais le terme de la délibération mis en œuvre par le désir*» (Jerôme, «La volonté dans la philosophie antique», 257)

eficiente del hábito, Santo Tomás explica que el pecado mortal es causa del vicio y, por lo tanto, principio de corrupción de la virtud: de allí que la deficiencia de nuestro obrar ético tenga consecuencias antropológicas en el daño que causamos a nuestras potencias operativas y, por extensión, a nuestra naturaleza.⁷¹

No debemos olvidar que todo pecado es causado por la ignorancia en cuanto ésta nos priva del conocimiento de la razón de mal de un objeto. Si bien, la voluntad está determinada a querer el bien universal, es indeterminada con respecto a los bienes particulares sobre los que ejerce su libertad,⁷² siendo movida por la indiferencia del juicio de la razón:

Hay que distinguir -dice el P. Garrigou- el juicio especulativo práctico que dicta aquello es bueno *en sí* siempre y en todo lugar, independiente de las circunstancias (hay que ser justo), y el juicio práctico-práctico que dicta aquello que es bueno *para nosotros, aquí y ahora*, (es bueno para mí en este instante de realizar este acto de justicia)⁷³.

En todo pecado, la ignorancia prohibitiva se manifiesta en este juicio último que es previo a la elección, la cual remueve el aspecto prohibido de la acción a realizar. Como nos enseña santa Catalina, esta conversión a lo prohibido es movido por el amor desordenado de sí mismo que tiene el pecador:

Nos cegamos cuando sobre nuestros ojos ponemos la nube de la frialdad y la humedad del amor propio, como queda dicho,

⁷¹ Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.3

⁷² «*Sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum cui nihil deficit); si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit*» (Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.2)

⁷³ Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 640

y entonces no te conocemos ni a ti ni a ningún bien verdadero, y llamamos al bien, mal, y al mal, bien, y de este modo nos convertimos en ignorantísimos e ingratos⁷⁴.

Bibliografía

AQUINATIS, Thomas. *De Veritate en Quaestiones Disputatae*, vol.1, cura R. Spiazzi, Taurini-Romae: Marietti, 1949.

_____, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Malo en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t.23, Romae-Parisi: Commissio Leonina-J. De Vrin, 1982.

_____, Thomas. *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*. Paris: Lethielleux, 1933.

_____, Thomas. *Sententia libri Ethicorum en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, t.47, Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____, Thomas. *Summa Theologiae*. Matriti: BAC, 1962.

BÁÑEZ, Domingo. *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, vol.1, Salmanticae: Apud S. Stephanaum Ordinis Predicatorum, 1558.

BRADLEY, Denis J. «Thomas Aquinas on Weakness of the Will», en *Weakness of Will from Plato to the Present*, ed. por T. Hoffmann (The Catholic University of America Press: Washington, 2008), 82-114

⁷⁴ Catalina de Siena, *Oraciones y Soliloquios en Obras Completas*, 18

-
- CAIETANUS, Thomas de Vio. *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundae)*, ed. Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906.
- CATALINA DE SIENA. *El Diálogo y Oraciones y Soliloquios en Obras Completas*, introd. y trad. por José Salvador Conde, Madrid: BAC, 1996.
- COUTURE, R. *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Roma: Analecta Gregoriana, 1962.
- ECHAVARRÍA, Martín. «Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios». *Espíritu* 69 (2020): 71-94
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald *Dieu, son existence et sa nature*, Paris: Beauchesne, 1914
- HOFFMANN, Tobias. «Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelical Sin». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007): 122-156
- JERÔME, Jean. «La volonté dans la philosophie antique». *Laval théologique et philosophique* 7 (1951): 249-261
- LOTTIN, Odon. «L'intellectualisme de la morale thomiste». *Xenia Thomistica*, 1 (1925): 411-427
- _____, Odon. «La nature du péché d'ignorance». *Revue thomiste* 37 (1932): 634-652; 723-738.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame, 1988
- RAMÍREZ, Santiago. 1990. *De vitiis et peccatis* (2 vols.) en *Opera Omnia*, t. VII, Salamanca: BTE.

- ROSS, William D. *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought*, London and New York: Routledge, 1995
- STUMP, Eleonore. «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will». *The Monist* 80 (1997): 576-597
- TROMBONI, Lorenza. «Malum culpae est in actu voluntatis: Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle *Quaestiones disputatae De malo* di Tommaso d'Aquino». *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008): 409-436
- WIPPEL, John F. «Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277». *The Modern Schoolman* 72 (1995): 233–272.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia

Murcia – España

lvburgoa@um.es

Definiciones y mediciones como principios propios de las demostraciones científicas (Aristóteles y Tomás de Aquino)

Recibido: 21 de diciembre - Aceptado: 6 de abril

Resumen: Dado que todo conocimiento científico es un conocimiento derivado o mediato, se ha de investigar sobre los principios o premisas desde donde debe partir; de modo que sean algo inmediato y de alguna manera evidentes en sí mismos, clausurados, no demostrables de modo interminable. Tomás de Aquino, siguiendo y comentando el pensamiento sistemático del maestro Aristóteles, propone dos series de principios: unos comunes y otros propios de cada saber científico. Con respecto a estos últimos aparece claramente que se trata de las definiciones reales y, a ser posible, esenciales de aquello que es el objeto propio y formal de cada ciencia (*genus subiecti*). Pero a través de diversos textos encontramos que se han de contar también como principios propios de las ciencias las mediciones o medidas respectivas de tales objetos formales o propios.

Palabras clave: ciencia – demostración – principios – medida

Abstract: Since all scientific knowledge is a derivative or mediate knowledge, it is necessary to investigate the principles or premises from which it must start; so that it is something immediate and somehow self-evident, closed, not endlessly provable. Thomas Aquinas, following and commenting on the systematic thought of the teacher Aristotle, proposes two series of principles: some of them, common, and others, specific to each scientific knowledge. Regarding the latter, it clearly appears that these are the real and, if possible, essential definitions of what is the proper and formal object of each science (*genus subiecti*). But through various texts we find that the respective measurements of such formal or proper objects

must also be counted as proper principles of the sciences.

Keywords: science – demonstration – principles - measure

Introducción¹

Siguiendo a Aristóteles distinguimos una doble serie de “principios” de conocimiento: los comunes a la razón humana (y por tanto a todos los saberes) y los que son “propios” de cada saber o ciencia particular. Dado que cada saber científico se caracteriza no sólo por el objeto y el método, sino principalmente por los principios, que son como la luz de todo progreso demostrativo (la *ratio sub qua*, como decían los escolásticos) parece normal que cada saber tenga también, aparte de los principios comunes, unos “principios propios” o especiales².

¹ **Nota bibliográfica:** ARISTOT.: *Metaphys.* V, 25; VI, c. 1; VII, c. 17; *Post. Anal.* II, cc.3-12; THOMAS AQ.: *In Metaph.* VII, lec. 12; *In Post. Anal.* II, lec. 3-16. Aparte de los tratados clásicos de Lógica, como J. DE STO. TOMAS: *Cursus Philos.*, (Ed. Reiser, I), recordamos: USOWIZ, A. “De Aristotelis circa definitionem doctrina”, en *Collectanea Theologica*, 1938, p. 723ss; CROISSANT, J. M., R. GARRIGOU-LAGRANGE, J. MARITAIN: *Petite logique*, LE BLOND, J.M.: *Logique el méthode chez Aristote* (París, Vrin, 1973), etc.....; AJDUKIEWICZ, K.: “Three Conceptionis of definition”, en *Logique et Analyse* 1 (1958) 115ss; HOENEN, P.: “De definitione operativa”, en *Gregorianum*, 1954 (35) 371ss; BLACK, M. “Definition, Presupposition and Assertion”, en *The Philos. Rev.*, 1952(61)532sq.; ROLAND GOSSELIN: “Les Méthodes de définition”, en *Rev. Sc. Phil. Theol.*, 1912.

² Cf. ARISTOTELES: *Anal. Poster.* I, 10; 76a38sq.; THOMAS AQ.: “Dado que la diversidad de ciencias corresponde a diversos géneros, se sigue que haya diversos principios para las diversas ciencias. Ahora bien, dado que haya unos principios que son comunes para todas las ciencias, por ello distingue [Aristóteles] los principios en dos clases: unos, son como principios primarios de cualquier demostración, como p.e. “nada puede ser y no-ser a la vez”. Y hay otros principios, acerca de los sujetos [objetos formales y propios] de que tratan las ciencias, pues usamos las

Ahora bien, sean cuales sean, es indudable que han de estar en consonancia con el objeto o materia (el *subiectum* específico de cada saber o ciencia). Y lo que es más propio y característico de tal sujeto es, sin duda, la definición esencial del mismo; o sea, lo que responde a la pregunta “¿qué es esto?” (el *quid est*, la *quidditas*).

Como es sabido, según Aristóteles, todo saber y toda docencia (disciplina) procede de algún conocimiento anterior³. No dice "todo conocer", pues, como comenta Tomás de Aquino, "no todo conocimiento depende de otro conocimiento anterior, ya que eso sería caer en un proceso infinito e indeterminado o interminable"⁴. Se trata, pues, de los conocimientos derivados u obtenidos mediante discurso o investigación y razonamiento. Y tales son las ciencias, según sus diversas formas y objetos.

Se trata, por tanto, de investigar las condiciones o requisitos de los conocimientos mediatos, pues los inmediatos o intuitivos, siendo tales, no necesitan propiamente mediación alguna ni discurso. Los conocimientos mediatos (*dianoéticos*) son los que requieren mediación, no los *noéticos* o intuitivos, que son inmediatos.

definiciones del sujeto como principios de demostración. Aquellos principios desde los que se hacen demostraciones son comunes a todas las ciencias. Pero los principios acerca del sujeto particular de las ciencias son propios de cada ciencia, como p.e. [la definición] de número para la Aritmética y la de extensión para la Geometría” (*In Poster. Analyt.*, I, lec. 43, n. 394), Cf. *Ibid.* I, lec. 28, nn. 155-158.

³ ARISTOT.: *Anal. Poster.* I, 1 (71a 1)

⁴ *In Post. Analyt.* I, lec. 1, n. 9. Se añade el significado propio de "doctrina" (de *docere*, enseñar) y "disciplina" (de latín *discere*: aprender). "*Doctrina* est actio eius, qui aliquid cognoscere facit; *disciplina* autem est receptio cognitionis ab alio".

Ahora bien, si los conocimientos dianoéticos o mediatos se obtienen como conocimiento nuevo (conclusiones) a través de movimientos que llamamos *discursos*, *investigaciones* o *razonamientos*, es preciso que hayan de partir de algún principio firme, como base de certeza científica. Todo auténtico progreso se obtiene, no por negar o ignorar lo anterior (premisas), sino por derivarlo con garantía lógica de premisas que son enunciados o juicios (proposiciones) evidentes en sí mismas (para no caer en lo interminable...). Tales enunciados son, pues, "términos", que *de-terminan* el discurso de la razón inquisitiva. Pero son términos *iniciales* (*principios*), términos que clausuran el principio; no términos finales (*conclusiones*). Y de eso ha de tratar la filosofía del conocimiento científico, esto es, un conocimiento cierto y garantizado, de la verdad.

Según esto, Aristóteles comienza a investigar sobre los principios a partir del Libro I c. 2 de los *Analíticos Posteriores*. Pero acerca de los principios de las ciencias demostrativas, lo hace especialmente a partir del c. 9. Y, como puede verse, en estos capítulos distingue, ante todo, dos tipos de principios de las ciencias: los *comunes* de la razón humana y los *propios* o más adecuados para cada ciencia en particular. Esto parece bastante claro y generalmente vigente y aceptado.

Hay, pues, una serie de enunciados o juicios racionales, que, siendo evidentes por sí mismos (inmediatos, intuitivos), son comunes para todo razonamiento intelectual: se llaman "primeros principios de la razón" (como p.e.: "de ningún objeto puede afirmarse y negarse al mismo tiempo un mismo predicado" - llamado "principio

de no-contradicción"; o bien "dos cosas idénticas a una tercera, son idénticas entre sí", etc.)

Pero, además, debe haber otros enunciados o principios propios para cada ciencia, que son igualmente enunciados y proposiciones que se refieren más determinadamente al campo y al objeto propio de cada saber científico. Así p.e. en matemática pura se progresa mediante razonamientos (ecuaciones) que se basan en el principio de identidad comparada, pero en el plano de lo *quantum*, que es el objeto propio de la matemática; se formula: "Dos cosas iguales o semejantes a una tercera, son iguales o semejantes entre sí" (Si $A = B$ y $B = C$; luego $A = C$).

Estos "principios propios" tienen relación especialmente con el objeto propio y formal de cada ciencia, así como con las propiedades o cualidades que acerca de tal objeto deben investigarse en cada ciencia. Por ejemplo, en biología, aparte de suponer la existencia real de entes vivientes, se debe conocer o tener un concepto o definición real de lo viviente (distinguiéndolo claramente de lo inorgánico o no-viviente). Además, se deben presuponer los conceptos claros de las propiedades, diferencias específicas o genéricas, etc., o sea, se deben suponer las nociones al menos nominales de las propiedades que se deseen investigar acerca de lo viviente, etc.⁵

⁵ Como explicita más claramente Tomás en su comentario: "Son principios propios en cada ciencia, lo que debe presuponerse, esto es, los objetos propios (subiecta), *circa quae scientia speculatur ea quae per se insunt eis*: Debemos presuponer, tanto la existencia, como la noción o definición real del sujeto u objeto formal, respecto del cual cada ciencia ha de investigar los predicados o propiedades que le convienen *per se* (no los accidentales, pues no son seguros). Y acerca

Ahora bien, entre los *principios propios*, se señala explícitamente la definición real y hasta esencial, si es posible, del objeto propio de cada ciencia. Pero ello obedece a la exigencia de que debe ser, como hemos indicado, algo *primario, determinado e inmediato* (que se obtiene normalmente a partir del conocimiento sensible y directo). Entonces, en otros lugares y obras se añade la medida (*mensura*), esto es, la observación directa y detallada, determinada del objeto u objetos de que trata una ciencia⁶. Pues "medir" algo significa determinarlo, señalar sus confines, es similar a la función de definirlo, al menos en cuanto a su cantidad o intensidad (extensión, número, peso, duración, intensidad o grado, etc.). Al decir "medir" se incluyen las operaciones concomitantes, como: *observar, codificar, calibrar, distinguir, sopesar, calcular*, etc.

En consecuencia, en lo sucesivo, debemos abordar el tema de los principios propios bajo ambas perspectivas: definir y medir. Mas dejando de lado, por ahora, lo referente a las definiciones, que suele ser más conocido, nos vamos a concretar en lo referente a la medida.

de tales propiedades, debe presuponer el significado de los términos, con los que se designan tales propiedades ("passiones") Cf. *In Poster. Anal.* I,lec. 18, nn. 155-158)

⁶. De momento baste esta cita: "Per mensuram cognoscitur aliquid sicut per principium cognoscendi: per sensum autem et scientiam sicut per potentiam cognoscitivam aut habitum cognoscitivum (...) Et sic accidit nobis quod in sentiendo et sciendo *mensuramur per res quae extra nos sunt*" (THOMAS AQ. *In Metaphys.* X,lec. 2, n. 1956-1957).

La medición ("*mensura*", "*mensurare*") como principio propio del conocimiento científico

Se supone que ha sido en las ciencias modernas, sobre todo después de Galileo, donde se ha dado importancia, dentro del método experimental, a la observación, la medida y el cálculo de los hechos. Sin duda que a partir de Galileo tales acciones se han incorporado a la praxis científico-experimental de modo importante, e incluso masivo. Pero la importancia de estos métodos, en particular de la observación y la medida, se hallan ya bien justificados teóricamente en Aristóteles y los aristotélicos (como Tomás de Aquino). Aunque los textos aparezcan un tanto dispersos.

Digamos, ante todo, que la medida, como acto de medir y como método de conocimiento, ha sido algo ejercido por el *homo sapiens sapiens*, quizás desde los tiempos más remotos. Así cortar, pesar, determinar distinguiendo, contar, numerar, cuantificar, etc. han sido operaciones del hombre primitivo.

De hecho es un concepto muy usado en las lenguas clásicas, tanto en griego (μετρον, μετρεω, μετρησις) como en latín (*mensurare, mensura, proportio...*) para significar la acción de medir, de calibrar, de medir líquidos o medir cereales, medir la tierra (geometría), pesar o calibrar el peso, medir la estructura de los versos (métrica poética), etc. Es de suponer que, al igual que en otros casos, inicialmente expresa una acción física, propia de entes humanos (por lo que quizás no sea muy extraño a la raíz de *men-* o *mens*: mente, capacidad de la mente racional).

Posteriormente, según el cambio semántico y cultural, se aplica a múltiples acciones con el significado básico de expresar una cantidad o dimensión determinadas en relación con la unidad (homogénea) de medida.

De modo paralelo a como se requiere la definición, especialmente para conocer la naturaleza de las cosas, su esencia y propiedades *per se*, así se requiere la medida, especialmente para describir las circunstancias de lo concreto y singular. Tanto en el plano del conocimiento teórico, como en el orden del orden y la creación de formas en lo práctico.

Hay en el *homo sapiens* una fenomenología de la medición, que inicialmente se ejercita en los sentidos. En el sentido del tacto, como sentido genérico, respecto de lo *quantum* en general (peso, extensión, intensidad, grado...). En el tacto, en orden a la manipulación ordenada de los materiales: lo proporcionado, lo armónico, lo múltiple y diverso ordenado a la belleza (en las bellas artes). O bien, lo adaptado, lo proporcionado a un fin, a la utilidad práctica (tecnología) y a los instrumentos adaptados para conseguir los objetivos previstos o soñados.

Luego en los sentidos de distancia. En la vista, para calibrar la distancia y el tamaño de los objetos, especialmente de los que pueden ser convenientes (para acercarse) o nocivos (para evitarlos o superarlos). En el oído, para calibrar el tiempo, el tiempo de los sonidos y de los silencios (en la comunicación lingüística, en el canto y la música). De ello se deriva luego a la métrica literaria (prosodia, poesía, estrofas, etc.). Y ulteriormente a la generación del orden en el plano de la convivencia social en armonía y respecto a los derechos (medidas del

ordenamiento jurídico, “leyes”, constituciones, normativas, etc.)

Pero la actitud medidora, propia del *homo sapiens*, ya que requiere comparar cosas diversas con alguna unidad de medida, no se queda en la simple calibración de las cosas y las energías, sino que se extiende reflexivamente a asegurar la justeza consciente de tal calibración; es decir, a tener consciencia refleja de su adecuación a la realidad (verdad). Es decir, que el “medir” culmina en un sentido reflexivo y crítico, epistemológico, del conocimiento, tanto teórico, como práctico.

Uso y sentido filosófico

Así pues, aunque inicial y principalmente la medición significa la cuantificación de lo extenso, luego en filosofía se amplía el sentido para significar el principio y modo o método para el conocimiento de algo; o también para la regulación y el ordenamiento práctico (leyes, normas, tomar medidas...). En la filosofía aristotélica, al tratar acerca de los principios del conocimiento científico, se indica la división de⁷ :

a) *Principios comunes* de la razón, que son evidentes por sí mismos, inmediatos y no demostrables (como p.e. "Si a dos cantidades iguales le restas la misma cantidad, se quedan iguales").

⁷ Cf. ARISTOT. *Analyt. Poster.* I, cc. 9-11(76b23 ss); THOMAS AQ.: *In Poster. Analyt.* I, lec. 17-19

b) *Principios propios* de cada saber científico, según su objeto o campo de investigación, que son también inmediatos y se conocen por intuición o por experiencia.

Ahora bien, los principios propios especialmente nombrados son las definiciones esenciales del objeto formal de cada saber científico o ciencia (conocimiento demostrativo). Mas al hablar de los principios del conocimiento inmediato, especialmente para los objetos o materias de lo *quantum* o de lo *extenso* y *cuantificable*, se hace intervenir la idea de "mensura" o medida, como *principio de cognoscibilidad*⁸.

La justificación crítica estaría expresada más propiamente en el texto del comentario a los *Analíticos*, al explicar cómo para la demostración científica deba partirse de una proposición inmediata y propia, esto es, evidente por sí misma o por intuición⁹. Y en ello interviene justamente la acción de medir en un sentido general:

⁸ Cf. En las penetrantes exposiciones de Tomás de Aquino, pero siguiendo la inspiración de los respectivos textos aristotélicos: *In Metaphys.* V, lec.8, nn. 872-876 (en donde se relaciona la medida con el concepto de unidad o del uno trascendental, raíz del sentido de lo uno en lo predicamental o matemático); y sobre ello vuelve a explayarse en *In Metaphys.* X, lec. 2, nn.1940-42, 1954-1959.

⁹ "Per mensuram cognoscitur aliquid sicut per principium cognoscendi: per sensum autem et scientiam sicut per potentiam cognoscitivam aut habitum cognoscitivum (...) Et sic accidit nobis quod in sentiendo et sciendo *mensuramur per res quae extra nos sunt*" (THOMAS AQ. *In Metaphys.* X,lec. 2, n. 1956-1957). En donde, aunque es el hombre el que ejercita la medición, sin embargo, la medida activa no está en el sujeto receptor, como opina el idealismo, sino que proviene de los objetos externos y se impone a nuestra mente, por la experiencia sensible y la ciencia.

Se ha de tener en cuenta que, como se dice [Aristóteles] en el libro X de la *Metafísica* (c. 1; 1052 b 18ss.) en todo plano genérico de entes (*in quolibet genere*) debe haber algo primario, que sea lo más simple en dicho género y como medida de todas las cosas que pertenecen a dicho género Y dado que la medida ha de ser homogénea [proporcionada] con lo medido, esas [proposiciones] primeras inmediatas e indivisibles, deben estar en consonancia con la diversidad de los planos genéricos (*secundum diversitatem generum*). Esto significa que no ha de ser igual en todo. Así, en el peso se toma como unidad indivisible la *onza*, esto es, el peso más pequeño, que, con todo, no es algo del todo simple, pues cualquier peso es divisible en pesos menores, pero se toma como algo simple por suposición. En las melodías musicales, se toma como principio unitario el *tono*, que consiste en una proporción sesquioctava, o bien la *diesis*, que es la diferencia de *tono* y *semitono*. Y así, en los diversos planos genéricos existen diversos principios simples.

En los silogismos el principio son las proposiciones [premisas universales], de modo que es preciso que la proposición simple, siendo inmediata ["per se nota"], sea algo *uno*, siendo la medida en los silogismos. Pero la *demonstración* [científica] añade sobre el silogismo, el ser lo que produce ciencia. Pues el hábito intelectual (*intellectus: habitus principiorum*) se compara con el hábito científico (*scientia*) a la manera de lo uno y simple respecto de lo múltiple. Pues la ciencia se forma por el proceso que va desde los principios a las conclusiones; mientras que el hábito intelectual (*intellectus*) es como una aceptación simple y absoluta de los principios evidentes *per se*. Así el hábito intelectual responde a las proposiciones (o enunciados) inmediatos [intuitivos]; en cambio el hábito científico responde más bien a las conclusiones, que son [enunciados o] proposiciones mediatas [obtenidas por demostración]¹⁰

¹⁰ THOMAS AQ. : *In Post. Analyt.* I, lec. 36, n. 318)

Sobre el carácter propio de la idea de "medida"

En cuanto al carácter del concepto de "medida" (*mensura, mensurare...*) se da por sobrentendido que tal idea implica normalmente la idea de "cantidad" (*quantum, quantitas*). Pues, en efecto, el concepto de "medir", por una parte, hace referencia a la facultad del ser que es capaz de calibrar la cantidad de algo, que tiene la facultad de distinguir, dividir, comparar y ordenar lo múltiple. Tal "ser" es claramente el *homo sapiens sapiens* o "animal racional" y justamente en cuanto racional y capaz de comprender lo diverso y lo común comparativa y universalmente.

Por otra parte, hace referencia a lo medible o "medido", que debe ser algo cuantificable o *quantum*. Ahora bien, en el uso vulgar y filosófico, la *quantitas* se entiende en un triple sentido¹¹:

a) Como *perfección* o madurez, o nobleza esencial, grado de ser, acto, forma, etc (*quantitas perfectionis*)

b) Como *cantidad* extensiva (predicamento: *quantitas molis*), magnitud extensiva, cantidad numérica, masa, volumen, peso, etc.

c) Como cantidad *intensiva*, que es más propiamente una forma de *cualidad*, sea en las cualidades reales, sea en el grado, sea en la eficacia operativa (potencia activa, *quantitas virtutis*), sea fuerza (*virtus*), cantidad energética o cantidad de movimiento y aceleración.

¹¹Cf. THOMAS Aq.: *Sth.* I, 42,1, 1m; C. G., I, 43; *De Malo*, q.7, 2c

Por otra parte, en cada una de estas acepciones semánticas (excepto quizás en la primera) la cantidad puede entenderse como grado de *extensión* (*quantitas dimensiva*, con sus modos: dimensiones, magnitud, número, peso, etc.) o bien como grado de *intensidad*. Y dentro de ello, tendríamos dos planos fundamentales:

a) Grado de *igualdad*¹², ya sea en la semejanza, ya sea como equilibrio y proporción en las dimensiones o en la intensidad y en la eficacia energética, operativa o funcional.

b) Grado *de máximos y mínimos*: se entiende dentro de un mismo género de entes, en una visión incluso trascendental, analógica, según proporciones o semejanzas proporcionales.

En este sentido se dice que “lo máximo en un género de entes dado es el principio de todo cuanto hay en dicho género”. Pero esto puede ser, a su vez, en un doble sentido:

1) O bien, mirando al *origen o principio causal* de las cosas, con un sentido de conocimiento y acción práctica: i) Ya sea principio *inicial* o génesis (*prioritas secundum esse in tempore*, el *fieri*): lo potencial, lo pasivo, lo *mínimo*. ii) Ya sea principio activo o causa productora, eficiente, modelo ejemplar y *máximo* de perfección.

2) O bien, mirando al “principio” de simple conocimiento *teórico* (“principios de las ciencias especulativas”: sean principios comunes de la razón, sean principio propios o específicos en cada ciencia particular.

En este caso, debemos tener en cuenta que lo “primero” (principio de conocimiento) no es lo primero en el ser o

¹²Cf. *Sth.* I, q. 42, 1, 2m

perfección. Al contrario¹³, lo primero en el ser, lo más fundamental o esencial, así como lo primero en el causar (las causas primeras o más universales) suele ser lo último en el conocimiento; es decir, lo que se consigue como resultado (conclusiones) de la investigación (empírica o racional, discursiva). Así, pues, bajo este aspecto o plano, comenzamos por lo más fácil de conocer para nosotros (*quoad nos*) y vamos progresando en el conocimiento del mundo real hacia lo más radical (primero *quoad se*); vamos progresando, descubriendo nuevas verdades, apoyados en las verdades o teorías ya bien establecidas.

Es claro que este conocimiento lo vamos formando inicialmente, como casi todos los conceptos primarios, a partir de la experiencia, en interacción con los objetos que tienen extensión, peso, duración o grado de intensidad. Sería absurdo pensar que fuera un concepto *a priori*, completamente independiente de nuestra experiencia del mundo.

Observación

En este caso, lo que es “principio propio” del conocimiento, tanto científico, como vulgar o común, no es lo máximo cognoscible *secundum se*, sino lo mínimo, esto es, lo más fácil y como más cercano a nuestras posibilidades

¹³Frente a los "ontologistas" clásicos, según los cuales "primum in esse est primum in cognitione", debemos afirmar que "primum in esse vel causare est ultimum in cognitione", como sabemos por experiencia. O más bien, debemos hacer una distinción: Lo que es primum in esse, es primum in cognitione quoad se (ya que lo más actual es también lo más cognoscible en sí mismo), pero es lo más difícil de conocer quoad nos (que procedemos desde la potencia o la ignorancia, al acto del saber con certeza)

de conocimiento. Y teniendo en cuenta que nosotros despertamos a las impresiones del entorno mundanal mediante las impresiones o estímulos sensibles, debemos concluir con que las “medidas”, que se hayan de tomar como “principios propios” de cada saber científico deberán pertenecer a *lo mínimo o lo más primario* de nuestras facultades cognitivas.

Por otra parte, y dentro del área del conocimiento teórico, todavía deberíamos tener en cuenta la distinción entre el conocimiento abstracto, esto es, la *cantidad en abstracto*, tal y como se toma en la Matemática pura, y la cantidad o la medida *en concreto*, esto es, de tal extensión, peso, intensidad o grado en un objeto concreto, individual. Pues en efecto, las medidas o los datos con que funciona la ciencia abstracta, sobre todo, si es ciencia formal (lógica, matemática) pueden tener un sentido de exactitud o justeza absolutas; y ello, justamente porque prescinden (abstraen), sino de toda materia, sí de la llamada “materia singular o signada”, esto es, la que constituye o forma lo individual. Mientras que, en el estudio más concreto, como es el método inductivo o experimental, en que se trabaja con entes concretos, los resultados de mediciones o conjunto de datos puede que no posean la misma exactitud formal; pero, en cambio, poseen la cualidad del realismo objetivo¹⁴.

Por lo demás, se insinúa en algún texto que en ciertos casos una medida puede ser tan homogénea que, "en su propio género sea medida de sí misma, como se mide la

¹⁴Ello explica, al menos en parte, las discusiones o discrepancias en los resultados entre los métodos formales de la Física matemática y los datos empíricos de la Física experimental.

línea por la unidad de línea y el tiempo por el tiempo [por la unidad de duración sucesiva]"¹⁵.

Otra característica para la medida en el orden práctico es que no siempre es absolutamente cierta e inmutable. Y ello porque lo práctico versa acerca de lo contingente y lo variable, por una parte, y, por otra, la regulación humana no es infalible ni absolutamente inmutable o determinística¹⁶.

Sobre la diversidad de las "medidas"

Siguiendo lo anteriormente indicado, de que en los diversos planos o géneros existen diversos principios, y siendo la "mensura" principio, como se ha dicho, se sigue que existan también diversas medidas o funciones de lo que llamamos "medir". Una primera distinción es, según se ha visto, la que corresponde a los dos tipos de entendimiento: el especulativo y el práctico¹⁷.

a) *En el especulativo* la "medición" posee un carácter objetivo, es decir, que son los objetos los que "miden" y determinan la verdad del conocimiento, pues se trata de que sea la potencia cognoscitiva la que se debe adaptar al objeto, en cuanto es receptiva y debe ser informada o determinada por la forma de los objetos. Así, aunque sea el sujeto el que toma la iniciativa de "medir" como la de abstraer la forma de lo medido de los objetos concretos (función del llamado *Intellectus agens* o *Nous poietikós*), sin embargo, el que conoce es el llamado

¹⁵ Cf. *De Pot.* q. 3, a.17, ad 24m

¹⁶ Cf. *Sth.* I-II, q. 91, 3, 3m; q. 97, 1, ad 2m.

¹⁷Cf. *In De Trinit.* q. V, a. 1c.

Intellectus patiens (Nous pathetikós) en cuanto es receptivo de la impresión de los objetos.

En consecuencia, es un carácter propio de la medición en ciencia teórica el de imponerse la forma del objeto o sus propiedades observadas a las facultades cognitivas¹⁸. Es la base de un auténtico realismo científico crítico.

Por ello yerran totalmente los filósofos racionalistas e idealistas, que, como Kant, suponen o presuponen erróneamente que sea el juicio del sujeto el que se impone en el conocimiento de los objetos en la intuición sensible¹⁹

¹⁸ Como indica Tomás: "Et sic accidit nobis quod in sentiendo et sciendo *mensuramur per res quae extra nos sunt*" (THOMAS AQ. *In Metaphys.* X,lec. 2, n. 1956-1957). Así pues, en el *realismo científico* no se trata de un objetivismo ingenuo, sino crítico y fundado en una seria psicología reflexiva del conocimiento.

¹⁹ Cf. *Crítica R. Pura*, Prol. 2ª edición, B XVII-B XXI.- Apelar a la "revolución copernicana" - como hace Kant- es otro error de interpretación de la ciencia astronómica, pues Copérnico no concluyó imponiendo su juicio o sus hipótesis a las estrellas, sino acomodando su conocimiento o sus hipótesis a los movimientos de los astros. Justamente es lo que hacen todos los buenos científicos; desechando sus hipótesis o teorías, cuando no coinciden con los datos experimentales. En el fondo, el fallo de Kant está en el dualismo antropológico cartesiano, aceptado ingenuamente, de "res cogitans" y "res extensa", que hace imposible la conexión de lo racional con lo experimental y juzga lógicamente imposible que conozcamos cosas en sí, reduciendo el conocimiento teórico a conocer apariencias fenoménicas...

Una forma moderna de este agnosticismo y por prejuicios filosóficos de ciertos científicos, sería la famosa interpretación de la Física cuántica. Llamada "interpretación de Copenhague" (Niels Bohr y epígonos), según la cual, al "medir" los fenómenos, los cambiamos totalmente, de modo que nada podríamos decir ni conocer realmente de los objetos físicos a nivel de las partículas elementales, etc. Esto, con todo, requiere una más larga explicación, que daremos posteriormente.

b) Otra cosa es *en el plano del entendimiento práctico*, el cual dirige lógicamente y ordena e *impone* sus leyes a las operaciones y a sus efectos. Aquí la "medida" adquiere un carácter subjetivo ya que es una "ordenación de la razón práctica". Se llama "ley"²⁰. Y esa idea de "ley" tiene sus aplicaciones y sus diferencias en los diversos campos de lo práctico: moral, sociedad, política, arte, tecnología, etc. Por lo que siendo "regulativa" de tales campos prácticos, se entiende como "medida", esto es, medida subjetiva.

Y la razón es porque en lo práctico, el principio básico es el fin u objetivo, el cual, siendo lo último en la consecución, es lo primero (*principium*) en la intención, esto es, determina y regula los medios y las acciones para su consecución. Los fines son también diversos: uno es la verdad (tenemos el arte de la Lógica); otro es el bien moral o perfección individual (tenemos la Ética, la educación o formación personal); otro es la belleza (tenemos la regulación de las artes bellas) otro es la utilidad (tenemos la tecnología), otro es el bien común de la sociedad (tenemos el arte de la política o de gobierno), etc.

²⁰ Para el plano de los actos morales o de la Ética, cf. TOMÁS DE AQ.: *Sth.* I-II, q. 90, a. 1, ad 1m: "Cum lex sit regula quaedam et mensura..." Cf. *Ibid.* ad 2m; art. 2c

Las propiedades de la "medición", como principio propio de conocimiento²¹

Luego, en diversos textos encontramos también señaladas algunas propiedades de la "mensura", en cuanto debe considerarse, junto con las definiciones reales, un principio propio e inmediato del conocimiento. Señalamos las siguientes:

1) Se ha de presuponer que entre lo medido y la unidad de medición debe haber alguna *diferencia u otredad*, pues de lo contrario sería medir algo por sí mismo. En cuyo caso la medida así individualizada, no nos aportaría ningún conocimiento nuevo. Por tanto, debe ser diversa también según los diversos planos de lo real²² o modos diversos del ser real, pues el ser como tal, "se dice de muy diversas maneras", como ya advirtió Aristóteles²³. Según esto, se enuncia como principio general que "en donde quiera haya una diversa "ratio" de conocimiento, allí debe suponerse también diversidad de "mensuras" o de unidades

²¹ Cf. ARISTÓTELES: *Metaphys.* X, c. 1; THOMAS AQ.: *In Metaphys.* X, lec. 2, nn.1937-1960. Al final, como epilogando, concluye: "Es propio de la naturaleza de la unidad el ser "medida" (mensura). Y esto propiamente se da en lo cuantitativo ; luego también en lo cualitativo [intensivo] y en otros géneros [de entes accidentales, como el *ubi* (espacio)- o el *quando* (tiempo). Ya que la medida (mensura) debe ser algo indivisible, ya según la cantidad, ya según la cualidad. De lo cual se sigue que lo uno sea indivisible, ya absolutamente (simpliciter) como la unidad, que es principio del número, ya relativamente (secundum quid), es decir, en cuanto es uno, como se ha dicho de otros tipos de medida"

²² Cf. *Sth.* I, 3, 5, ad 2m; I-II, 18, 4; q. 90, 1, 2m; *In Post. analyt.* I, lec. 36, n. 318;; *Pot.*, 7, 4, ad 7m., etc.

²³ Cf. *Metaphys.* IV, c. 1 (1003a 33)

mensurantes"²⁴. Es un principio genérico, que debe matizarse posteriormente.

Tal diferencia o diversidad no puede llegar a ser puramente equívoca, pues los equívocos puros (p.e. "pez", dicho de un tipo de animales y de una forma de asfalto o hasta de una medida de ignorancia...) solamente coinciden en tener el mismo nombre, pero con significación del todo heterogénea

2) Por tanto, la "medida" debe ser *homogénea con lo medido*²⁵. Esto es, lo que se tome como *unidad* de medida en un género o campo determinado, ha de ser homogéneo con los objetos de dicho campo. Esto significa que p.e. no puede aplicarse una medida de tipo cualitativo para calibrar una cantidad, o algo masivo para calibrar p.e. la calidad de una forma de política o de arte... A no ser de modo muy indirecto; como p.e. la dilatación del mercurio para "medir" la temperatura...

En efecto, esa homogeneidad o coincidencia en el género puede y debe entenderse con cierta amplitud. Pues la semejanza o concordancia de dos entes puede hallarse en planos diversos. Por supuesto, no se requiere que sea una identidad individual, algo idéntico consigo mismo, como hemos dicho. Puede ser según semejanza *unívoca*, de la misma especie o género; o bien según una semejanza

²⁴ Cf. THOMAS. AQ.: *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 2m.

²⁵ Cf. THOMAS AQ.: *Sth.* I, 3, 5, 2m, etc. En todo caso, se ha de entender que se trata de una medida proporcionada; como se matiza en ad 2m y en *De Pot.* q.7, 4, ad 5m se añade que ello puede suceder también en el plano de las causas ejemplares, en las que *summum exemplar* o *summum analogatum* pudiera ser medida desproporcionada.

analógica, en el sentido de proporcional (*analogía = proportio*), sin llegar a ser puramente equívoca.

Esto nos permite saltar de unos planos entitativos a otros muy diversos, (con tal de que no sean puramente equívocos); p.e. desde lo físico a lo psicológico, a lo moral o a lo espiritual²⁶.

3) La unidad de medida *debe ser proporcionada*²⁷ con lo que se quiere medir. Esto es, si se aplica a géneros diversos, pero no equívocos, debe haber alguna proporción o simetría analógica, como cuando decimos p.e. "temperatura del color" (en fotografía). o "frialdad de la especulación pura", etc. Por lo mismo no puede aplicarse para "medir" lo desproporcionado, p.e. no pueden trasladarse nuestros conceptos finitos de "inteligencia" o de "bondad", como "medida" de los mismos conceptos aplicados a un Ente infinito (se entiende para calibrar la intensidad de los mismos), ya que no hay proporción: la supuesta "analogía" implicaría distancia infinita²⁸. Pero, como vemos a continuación:

4) La unidad de medida debe ser *determinada o finita*²⁹, ya que una unidad de medida que fuera indeterminada o in-

²⁶ Así p.e. si decimos que toda "ley" es medida, ello puede ser aplicado a la naturaleza ("leyes naturales") a partir de y por analogía con lo que entendemos como regulaciones o normativas de las acciones humanas libres ("leyes positivas"): cf. *Sth.* I-II, q. 90, a. 1.

²⁷ Cf. Thomas Aq.: *In Post. analyt.* I, lec. 36, n. 318, etc.)

²⁸ Es claro que estos ejemplos requieren de matizaciones ulteriores, como p.e. las que hace Tomás en: *Sth.* I, q. 13, a. 4; *C.Gent.* I, 34; *De Pot.* q. 7, aa. 1-5; p.e. *Ibid.* art. 5, ad 13m.

²⁹ Cf. ARISTOT.: *Physic.* V, c. 3; THOMAS AQ.: *In Physic.* V, lec. 5, n.

finita, en cualquier orden que fuera, no podría darnos una medida cierta y determinada de su cantidad o intensidad. Por lo que no podría ser un principio de conocimiento. Se ha supuesto que el concepto de "medida" (mensura) implica ante todo referencia a la cantidad³⁰; es decir, lo que se "mide" es un modo de calibrar su cantidad o su intensidad.

Esto debe presuponerse, tanto en las "medidas" que tienden al conocimiento teórico, como especialmente en las "medidas" (leyes) que regulan el orden práctico. Así, es claro que tales leyes ("tomar medidas") han de ser algo determinado, finito y con lenguaje homogéneo claro. De lo contrario, si son algo indeterminado en modo alguno pueden ser principio regulativos de las acciones prácticas, sean en el plano que sean (especulativo, moral, político, técnico, artístico, e incluso lúdico...).

688. Aunque se señala a propósito de la unidad de medida de lo continuo y se pone el ejemplo de la línea recta. Expone Tomás: "Et quia omnis mensura debet esse finita (alias non posset certificare quantitatem, quod est proprium mensurae) ideo distantia maxima quae est inter duo non potest mensurari secundum lineam curvam, sed solum secundum lineam rectam, quae est finita et determinata". Es decir que, para medir la distancia máxima entre dos puntos del espacio, no puede tomarse como patrón de medida la línea curva, que puede ser indeterminada, ya que entre dos puntos pueden trazarse infinidad de curvas posibles; debe tomarse la línea recta, que es finita y determinada, ya que es "la más corta entre dos puntos cualesquiera", como suele definirse.

³⁰ Cf. ARISTOT. *Physica*. IV, c. 12; THOMAS AQ.: *In Physic*. IV, lec. 20. n.609; etc.

Carácter y sentido de la unidad de medida

Mas no basta con decir que la unidad de medida debe ser algo proporcionado a lo medido. Tanto en el plano del conocimiento teórico, como en el plano de la regulación práctica. Dado eso por supuesto, y lo anteriormente afirmado, que lo que sea “medida” es como “principio” en uno u otro plano o género, la pregunta ahora es: ¿de dónde se ha de tomar la unidad de medida en cada género?

Pues no cabe duda de que dentro de cada género de entes existen lo máximo, lo mínimo y los parámetros intermedios. Y, por otro lado, es evidente que los resultados de las mediciones dependen muy notablemente de lo que se tome como unidad de medida en cada género o criterio de valoración. No puede ser lo mismo lo que se tome para conocer, que lo que se tome para regular o construir. Y, por otra parte, es muy diverso el tipo de conocimiento del plano psicológico, estético, ético, etc. del plano físico o material. Y hasta dentro de este tipo o género, hay medidas diferentes, como del peso, de la extensión o volumen, de la cantidad, en el grado, etc.

Comencemos, pues, por investigarlo en los dos planos indicados, el cognoscitivo o teórico y el práctico. Siendo en ambos la “medida” un *principio*, no tiene el mismo sentido en uno y otro campo.

a) *En el plano de lo práctico*, como hemos indicado, la unidad de medida tiene el carácter de causa o de eficiencia regulativa. Y hemos indicado que en este plano es la causalidad final o motivacional lo que se ha de tomar como punto de mira para la efectividad adecuada de lo práctico

regulable³¹. Tenemos diversos fines u objetivos: lo bueno en sí, lo perfectivo, lo útil, lo estético, lo recto y honrado, etc. (Descartando lo que se dice “lo políticamente correcto”, por ser bufo y siempre contingente o pasajero, irracional...)

En este plano, parece ser que lo primero en su género, como causa de todo cuanto se halla dentro del género, la unidad de medida o referente valorativo debe ser *lo máximo, lo mejor de cada género*. Y así diremos con Tomás de Aquino que “lo más y lo menos [que son categorías de la medición] se dicen de cosas diversas según que se hallen más o menos próximas a lo que es máximo [en tal género]”³². Así, si se tratase de cuál deba ser la unidad de referencia en la bondad o en el arte o en la gobernación, etc., debemos atender a lo mejor o incluso *lo máximo* en dicho género. Y la razón es que siendo el fin el motor de toda actuación (el amor del fin, suele decirse vulgarmente) es claro que lo que sea el fin intentado en cada orden o plano de cosas deba tomarse como “medida” de cuanto deba obtenerse en dicho género. Y, como es claro, será el fin último o determinante en cada género, ya que es el motor definitivo y determinante de las acciones.

Esto lo ejemplificamos en lo que llamamos “ideales” (causa ejemplar, que no “ideologías”...), como modelos de conducta o de actividad en un orden dado. Así en educación, mirando a los mejores y más perfectos; en las “leyes” atendiendo a las fundamentales (constitucionales)

³¹Dice TOMÁS: "Et ita est in omnibus quae quaeruntur propter finem, quod eorum quantitas [mensura] est assumenda secundum quod competit finit" (In Ethic. I,lec. 19, n.228)

³²Cf. *Sth.* I, q. 2, a. 3. Es, como se sabe, el principio usado por Tomás en la *Cuarta vía*.

procurando que sean lo más adecuado, etc., etc. Como en las artes y los deportes se deben poner como modelos y ejemplos a imitar los mejores o más excelentes; no los peores o menos calificados.

Objeción

Alguien objetará que, según Aristóteles, en lo virtuoso (*quantitas virtutis*) debemos buscar lo que constituye el término *medio*, esto es, ni lo mejor ni lo peor, evitando los extremos. Lo que parece coincidir con la idea moderna de buscar la igualdad o la “medianía” estadística en todo...

Respuesta

Pienso que esto sería una falsificación o mala intelección de lo que significa para Aristóteles y seguidores eso de “término medio” en las virtudes morales³³. No se trata de medianía o mediocridad. Sin entrar ahora en el tema, diremos que la *medietas virtutis* no tiene un sentido cuantitativo, como el medio matemático, sino cualitativo. Diríamos que es como la cima de una montaña en la que coinciden el ascenso y el descenso, esto es, el medio en el *esfuerzo* (*vis, virtus*) entre dos extremos cualitativos.

b) *En el plano de lo teórico o especulable*: La diferencia con el plano de lo práctico (*praxis*) es que aquí lo que determina el resultado de medición no es una causa eficiente o potencia activa, sino el

³³Cf. ARISTOTELES: *Ethic. Nichom*, II, c. 5; 1106 b35), etc., THOMAS AQ.: *In Ethic.*, IV, lec. 6, n. 317; lec. 7, n.319; lec. 8, n. 741; VI, lec.1, n. 1109) etc. Tomás de Aquino dice que "medium virtutis non attenditur secundum quantitatem rei, sed secundum rationem rectam" (*In Ethic.* IV, lec. 8, n.741)

carácter pasivo y receptivo de las facultades cognoscitivas. Según los tomistas, en las facultades activas, como la voluntad, el sujeto actúa ad extra; mientras que en las potencias cognoscitivas el efecto se consuma en la inmanencia y receptividad de cada facultad. Es decir, es la facultad lo que queda “medido” y determinado por el estímulo y el objeto propio. Pues incluso en la acción de juzgar o en la de abstraer, el término último es la expresión (*verbum*) de lo conocido por la potencia respectiva, en cuanto in-formada por el objeto. Es la tesis fundamental del realismo objetivo aristotélico, que coincide con el científico actual.

Así pues, si en el plano de lo práctico la unidad de medida o el criterio de valoración se ha de tomar en cada género de lo mejor e incluso de lo máximo, en el plano de lo especulativo tal unidad se debe tomar *de lo mínimo*, de lo que es “principio” elemental de conocimiento de objetos, según el género de que se trate.

Así p.e., en Matemática pura (Aritmética) la unidad de medida es la unidad numérica, llamada “principio de numeración”. En Geometría la unidad de extensión, la línea recta, como la distancia más corta entre dos puntos del espacio. O bien, la forma más elemental de los polígonos, que es el triángulo (o la circunferencia, para lo curvo). Igualmente, en este conocimiento matemático el

punto de partida funcional más elemental son las operaciones más elementales, como sumar y dividir. Lo que posteriormente se va complicando, tanto en objetos, como en funciones, para dar lugar al crecimiento de la ciencia, tal cual hoy se conoce.

Pero ocurre algo similar en la Metafísica, en que la intuición elemental de lo existente, como tal, a través de la experiencia humana completa (sensibilidad más racionalidad) es el punto de partida de la especulación metafísica: el ser, como tal y todo cuanto se contiene en tal concepto, obtenido por medio de una abstracción formal inclusiva³⁴. Toda la Ontología es un proceso resolutivo (*resolutio* = análisis) del contenido esencial, existencial y causal, implicado en la intuición primordial del ente, en cuanto tal ($\tau\omicron\ \omicron\upsilon\ \eta\ \omicron\upsilon$).

Y eso mismo ocurre en la Ciencia natural. Se comienza por los datos más elementales respecto de los seres naturales (orgánicos e inorgánicos) así como de sus energías y operaciones. Advertimos que el orden de construcción de la naturaleza es partir de lo más elemental, lo fundamental o primario, para ir construyendo el resto sobre ello. En cambio, el orden de nuestro conocimiento es

³⁴Remitimos a nuestro estudio: "Abstracción formal y separación en la formación del ente metafísico", en *Sapientia*, 2004 (59)139-178

exactamente en dirección contraria: partimos de lo compuesto, de lo complejo y avanzamos hacia lo más simple, que es también lo más esencial o fundamental. La naturaleza comienza por lo simple, lo genéticamente primero (ello es más claro en los entes vivos, en la embriogéneis) y progresa por evolución y compositivamente hasta la perfección adulta. Es un proceso sintético. Pero en el orden cognitivo se procede a partir de las síntesis de lo natural, por reducción o resolución analítica, desde lo más accidental, pero *prius quad nos*, hacia lo más simple y fundamental.

Por tanto, el “principio de medición” en el plano especulativo no es lo más perfecto o lo más cognoscible *quoad se*, sino lo más elemental y posible para el que pasa desde la ignorancia al conocimiento.

Es cierto que no siempre es dado llegar a descubrir lo mínimo constitutivo de los entes naturales; p.e., la constitución de los entes materiales; pero se tiende y se va consiguiendo llegar a las “partículas más elementales” de lo material. Y respecto de las medidas energéticas, que operan en el universo físico, la unidad energética elemental es, como se sabe, la Constante de Plank, por haber sido formulada por el gran físico-matemático Max Plank (h); y cuyo equivalente es: $6,62 \times 10^{-34}$ J s. Esta ley significó,

como es sabido el punto de partida de la moderna Física cuántica, introduciendo el concepto de *quantum de energía*.

Corolario 1. *Las mediciones y el principio de simetría*

Los científicos más eminentes de la Física-matemática cuántica tienen como un principio importante la simetría de la naturaleza para interpretar en sus cálculos y predecir hechos y hasta la existencia de partículas elementales, todavía no descubiertas³⁵. Y ello es, al parecer, un método que ha dado excelentes resultados en la investigación. Dado que "simetría" indica medida y proporción, intentaré hacer algunas reflexiones sobre el tema.

Existencia y tipos de simetrías

La simetría, como cualquier otro tipo de medida, la encontramos en planos y formas muy diferentes. Comenzado por los planos, diremos la hallamos, ante todo y de modo muy evidente, en un plano abstracto y formal, lógico-matemático. Pero luego vemos que se halla también - y por ello puede ser medida (*metron*), instrumento adecuado de medida y - en diversos planos concretos de lo real material (no entramos por ahora en su presencia en planos inmateriales o metafísicos).

³⁵Cf. entre otros la interesante obra de denuncia y reflexión de Sabine, HOSSFELDER: *"Perdidos en las Matemáticas. Cómo la belleza confunde a los físicos*. Trad. De Jorge Paredes (Ariel, 2019)

Las simetrías en abstracto

Comencemos por la "simetría" en un plano muy evidente: la Matemática pura. Tenemos que entre las propiedades de los números - algunas muy sorprendentes, como la conocida y famosa de los "números" del matemático medieval Fibonacci- tenemos:

La base o principio de toda simetría, y como la raíz de la misma, es la unidad o el primer número cardinal. Es lo que ya Aristóteles consideraba como principio de pluralidad y de diversidad. Y es que, como es sabido, es la idea abstracta de "unidad" lo que se toma como medida para cualquier calibrado de cantidad, peso, volumen o grado de energía, etc

Ahora bien, la idea de simetría requiere comparación entre cantidades y proporciones o formas similares, paralelas, armónicas, etc. Por ello la simetría no se halla en la comparación de lo individual consigo mismo. Así la simetría inicial y primaria, origen de todas las demás la tenemos en el primer número par, el 2. En el que se comparan dos unidades que son exactamente iguales en su concepto abstracto. Es la suma de dos impares comparados entre sí. Y así es como el inicio o principio de simetría para todos los cardinales pares.

Pero también la advertimos en los impares, en cuanto son la suma de un par y la unidad. Así tenemos la simetría primaria para los impares, que es el 3. Es como la unión de par e impar. Pero es principio de simetría para los múltiplos siguientes: 6, 12, 18, 24, etc. Luego la simetría del número 4, como unión de dos pares (2+2).

Incluso en los números primos, que se consideran como los disimétricos, tenemos la raíz de toda simetría, ya que, como es sabido, cualquier número primo es divisible por sí

mismo (en lo cual no hay propiamente simetría) pero está originado o formado por un número par y un impar ($x+1$; p.ej.: $7=6+1$; $11=10+1$; $17=16+1$, etc.); lo que son como las raíces de toda simetría. Sucede aquí, pienso, como en los desacordes musicales, que pueden constituir una simetría expresiva en el conjunto de una obra.

La simetría abstracta la encontramos de modo muy intuitivo en la geometría. En la geometría lineal, dos líneas paralelas (rectas o curvas), son simétricas; igualmente dos rectas que se cortan, en cuanto forman un ángulo determinado sería como la unidad radical de simetría. En efecto, la directriz forma dos ángulos simétricos y así sucesivamente según las divisiones en números pares.

Algo similar podemos ver en la geometría plana, bajo múltiples aspectos: división del triángulo mediante las líneas que unen el punto medio de sus tres lados. Es como la simetría radical de los fractales, que forman composiciones de figuras simétricas por división o duplicación de sí mismas. En las figuras volumétricas es fácil encontrar múltiples puntos y ejes de simetría, como sabe cualquier estudiante de matemáticas elementales.

Ahora bien, es de notar que estos tipos de simetría se dan en un plano de abstracción de lo concreto. Aquí, al abstraer de circunstancias singulares y concretas la simetría perfecta se muestra casi intuitivamente: formas simétricas exactas. Pero en los entes naturales concretos hallamos una como pretensión o acercamiento a la reproducción de las formas simétricas; si bien, con la inexactitud o imperfección de lo concreto, ya que esto no puede prescindir de las circunstancias individuales indeterminables. Y lo individual o singular (al menos en la materia) es, por lo mismo, variable e indeterminado con una indeterminación

que está limitada por el orden de las formas y proporciones simétricas. Lo totalmente indeterminado carece, por lo mismo, de orden y de *definición* o “terminación”.

Pero en la naturaleza encontramos innumerables formas y casos de simetría. Solo que ya no es la simetría matemática abstracta, exacta; sino una aproximación al ideal abstracto. Es lo que vemos, p.e. en el cuerpo de los animales y en sus órganos (dos ojos, dos oídos) direccionales. Pero se halla de modo sorprendente en el mundo vegetal, no sólo en el individuo y sus partes equilibradas (un árbol, una espiga de cereal, etc.) sino incluso en sus partes, como ramas, hojas, florescencia, etc. Y hasta en el plano, al parecer más caótico, como el de los materiales de los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego) encontramos ordenaciones, leyes, proporciones y hasta formas exquisitamente simétricas, como son *los sistemas de cristalización de los minerales*, las leyes de los movimientos brownianos, las equivalencias en los componentes de los átomos, etc. El que se haya podido establecer una *Tabla periódica* de los elementos químicos significa evidentemente que existe en la naturaleza misma inorgánica un principio regulador de simetría, de proporción de elementos constitutivos, de valencias, de modos energéticos (proporción de masa y energía), etcétera.

La simetría, como ley o principio propio de conocimiento

No solo, pues, en el plano abstracto de la ciencia matemática o especulativa en general, como hemos visto, sino también en el de la ciencia natural el hecho de la presencia de simetrías fractales y proporciones, en cuanto equivalen a “medidas” y determinaciones de la realidad

natural, pueden y deben ser considerados como principios propios o inmediatos del conocimiento. En realidad, al ser determinaciones de los entes, en sí mismos, se comportan como determinaciones en el conocimiento de los mismos y de sus estructuras universales. Es decir, equivalen a definiciones, pues definir es, como vimos, poner confines o términos. O mejor diríamos, reconocer tales determinaciones y expresarlas en las medidas correspondientes.

Diríamos que el principio y las leyes de la simetría se hallan como a medio camino entre el absoluto determinismo y el indeterminismo completo. Pues el determinismo del orden simétrico no es absoluto, ya que no impide, antes bien, requiere la diversidad de formas y proporciones. Y, por el lado opuesto, el indeterminismo absoluto no puede explicar el hecho del orden y las leyes de simetría y de sistemas naturales: lo absolutamente indeterminado es, no sólo indefinible, sino también incognoscible.

Y no solo en el plano de la especulación científica, sino también en el de la acción práctica (arte, técnica, política, didáctica, etc.) parece que debe prevalecer también el principio de simetría, en cuanto medida y proporción de los efectos u obras a realizar. Proporción de los medios a los fines, y de los fines a las causas eficientes, que se mueven por y hacia un fin; proporción de los materiales a la forma o estructura de los entes materiales y de las formas a las materias que han de in-formar, etc.

Diríamos que, en las artes bellas, en cuanto se busca equilibrio y proporciones en sus obras, pretende acercarse al ideal de simetría perfecta. Pero no por el hecho de que, como pretendía Platón, existiera un mundo extrasensible,

que fuera no sólo modelo y ejemplar de las formas simétricas matemáticas, sino porque tales formas simétricas, matemáticas, han sido formadas en nuestra imaginación o en nuestra mente por medio de nuestra capacidad para prescindir (abstraer) de datos y circunstancias concretas y quedarnos (extraer) con las formas exactas y las simetrías perfectas. En un momento posterior, el arte y la técnica van tratando de encarnar en la materia esas mismas formas y proporciones (ya sean bellas, ya sean útiles). En este sentido es verdad que el arte imita a la naturaleza; es decir, no copia simplemente, sino que “imita” o hace obras similares, ya que primeramente las extrajo de los entes materiales...

Sin duda que la medida en la tecnología es una forma clarísima de determinación y simetría. Lo es también en el plano de lo moral y lo político o jurídico, en el que decimos “tomar medidas” equivale a ser justos y ecuanímenes en los derechos de las personas.

Quizás el “principio de simetría” se corresponda en las mediciones con lo que llamamos “unidad de medida”. Es un principio constructivo y primario de orden práctico, base primaria de realización de lo existente. Pero justamente por ello, puede ser también como un método orientador de la investigación en el orden especulativo. Siempre y cuando no se tome tal principio de simetría en su pureza abstracta y en su exactitud matemática cuando se trata de interpretar el orden real de la naturaleza.

Dado que lo práctico trabaja en lo singular y concreto (pues las acciones son siempre acerca de algo singular), ello significa que los ideales de simetría no pueden aplicarse con el rigor y exactitud ni de la matemática, ni de la ciencia natural. Pero siempre serán como faros o ideales a intentar,

tanto en las ordenaciones o regulaciones de las acciones humanas (orden jurídico y moral), como en los objetivos prácticos de la utilidad técnica.

Corolario 2

¿Es posible que la "medición" de los fenómenos o su simple observación pueda cambiar la naturaleza de las cosas, de modo que no podamos conocer lo que las cosas son, sino "lo que nosotros ponemos en ellas al medir? Ello es, como se sabe, una interpretación moderna de algunos científicos, influidos por prejuicios de la filosofía idealista.

En principio, parece claro que, si la "medición" viene a ser una manipulación de la realidad, entonces no sería "medición" en el sentido de principio o de medio de conocimiento de lo medido, sino entrar en un camino falso, ya que desfigura el objeto a observar, etc. O sería un "medida práctica", como ley regulativa.

En segundo lugar, la ciencia experimental, en la que se hacen justamente las "mediciones" quedaría inutilizada, al menos en aquellos campos o sectores en que desfigura los objetos reales, como serían, según tales intérpretes, el universo de los fenómenos subatómicos o cuánticos.

Pero vemos justamente que esto no acontece en las mediciones u observaciones de los fenómenos naturales, al menos a nivel macroscópico. Así p.e. es claro que mediante el uso de instrumentos (microscopios, telescopios, espectroscopios, etc.) se hacen observaciones y mediciones y que ello puede modificar en alguna manera lo observado; pero no deformarlo. Ni más ni menos que nuestros sentidos en sus percepciones captan los objetos del mundo, no como

son o según la existencia que tienen en sí, sino según el modo de existencia que tienen en el sujeto cognoscente³⁶.

³⁶ Este es un principio repetido por Tomás de Aquino, lo que ha llevado a algunos a hablar de un "idealismo o subjetivismo tomista". Pero reconocer que el acto de conocimiento es siempre *de* un sujeto, no implica admitir que sea algo puramente *subjetivo*, subjetualidad no equivale a "subjetivismo" sistemático...

De Sto Tomás se citan: "*cognitio contingit sive est, secundum quod cognitum est in cognoscente* (*Sth.* I. 12. 4 c; 16. 1 c); o bien: *cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente* (*Ib.* 59. 2 c); o bien: *cognitio non fit, nisi secundum quod cognitum est in cognoscente* (1 *Sent.* 38. 1. 2 c) o bien: *cognitio fit, secundum quod cognitum aliquo modo est in cognoscente* (*Cg.* I. 77) Cf. *Sth.* I, 12, 4; *Verit.* 1, 9; a. 11 i.f; 4,2,3m.; *Pot.* 9, a. 5; *C. Gent.* IV, c. 11, etc.

El examen de estos textos, lo único que nos dice es que Tomás no es un objetivista o un empirista-nominalista, sino que, según su teoría realista, lo que se entiende (*quod*) o se conoce directamente, no es la cosa en su misma existencia física, sino en cuanto se halla en el intelecto (*res* o *intentio intellecta*). Pero ésta no es tampoco el *quod* último o directo, sino *medium in quo* ("cum sit media inter intellectum et rem intellectam": *Verit.* 4,2,3m). Es *quod* (lo que) o término último solo en el conocimiento reflejo, ya que: "Dico autem /intentionem intellectam/ id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta... et quod praedicata intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intellectionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus *reflectitur...*(*C. Gent.* IV, c. 11)

Por tanto, no es un conceptualista (Ockham) o un idealista. Su teoría es mucho más matizada y su idealismo se refiere a que el sujeto es activo y forma en sí la especie del objeto que entiende. Pero tal especie no es lo que conoce directamente, o *in actu signato*, sino por medio de un acto de *reflexión*.(cf. *Sth.* I, q. 85, a. 2c). En efecto, vemos directamente los objetos externos; pero los vemos por medio de las imágenes que se forman en la retina. Ahora bien, no vemos directamente tales imágenes retinianas, sino por medio de una estudio reflexivo, al percatarnos de que las cosas no se hallan en nuestro ojo en su realidad física, tales como existen en sí mismas; sino ulteriormente,

Ahora bien, esto no equivale a pensar que cambien la naturaleza esencial de lo observado (fuera de los casos de un subjetivismo voluntario y ciego). Un telescopio no cambia la naturaleza de las estrellas, ni un microscopio la de los entes microscópicos. Y ello es razonable, ya que en tal caso nuestros sentidos no habrían evolucionado justamente para captar el mundo real (lo mismo que se supone en los animales). Antes, al contrario, ya que cada sentido es actuado y funciona justamente en cuando movido por el estímulo propio u objeto formal propio; de modo que, sin tal estímulo formal, no funciona. Luego si funciona, solamente puede suceder que sea captando el objeto formal o estímulo propio.

Más aun, funcionan dentro de unos famosos umbrales, conocidos ya por los antiguos (aunque medidos modernamente) y fuera o al margen de los mismos no perciben su objeto: así p.e. no oímos ni los infrasonidos, ni los ultrasonidos. Se da ignorancia, pero no error; se da intuición o visión inmediata del objeto formal propio, pero no necesariamente equivocación.

Se dirá que tales tesis valen para el mundo macroscópico, pero no para el microscópico, en el que al parecer están vigentes otras leyes, que parecen oponerse al sentido común, como p.e. la dualidad de onda partícula de la luz, etc.

A esto diremos que las "leyes" del mundo material o de la materia en general deben ser esencialmente las mismas

al estudiar la anatomía y fisiología de la visión Los textos de: *Pot.* 9,5 y *C. Gent.* IV, 11 son de suma importancia para el tema del conocimiento intelectual. Son claves de la teoría tomista, como media entre el idealismo extremo y un crudo empirismo.

para todo cuerpo o tipo de energía materiales. Si tales partículas o quantums energéticos se consideran como bases y principios constitutivos radicales del universo material macroscópico, no puede ser que funcionen por leyes esencialmente diversas o simplemente heterogéneas. Debe haber aquí algún error de interpretación en las teorías de la Física cuántica. Las leyes constantes y universales de la materia, como tal, son comunes a todo ente material; incluso aunque no sean unívocas en sus funciones concretas en los diversos planos del mundo material (inorgánico, orgánico, reino vegetal, reino animal, etc.)

Por otra parte, si los fenómenos cuánticos o los estados de las partículas elementales no son observables y cognoscibles en sí directamente, siquiera sea con el refuerzo de instrumentos adecuados, tampoco pueden ser "medidos", ni determinados científicamente. Todo lo que se "mide" pertenece a lo *quantum*. Pero si los fenómenos cuánticos no son conocidos en sí de alguna manera objetiva y verdadera, tampoco serían "mensurables", ni determinables cuánticamente. *Todo* cuanto se diga de los mismos (proposiciones o enunciados científicos) carecerán de la mínima objetividad y credibilidad. Todo quedaría en fantasías, en ignorancia y, en definitiva, en ciencia-ficción, por no decir en superchería...o falsas interpretaciones...

En tercer lugar, ¿cómo sabemos que las "mediciones" influyen tan drásticamente en los objetos cuánticos? Si así fuera nada podríamos saber, ni siquiera con probabilidad, sobre los objetos y fenómenos del mundo cuántico. Ahora bien, ¿cómo es que se diserta sobre partículas elementales, su número y sus caracteres cuánticos, incluso sobre su posible ordenación en una Tabla, similar a la Tabla periódica de los elementos químicos, etcétera? ¿Simplemente porque nos parecen ininteligibles? Entonces

la Física cuántica o no sirve para nada, siendo engañosa; o si quiere tener alguna razón, debe aceptar el valor de la experiencia. En cuyo caso, debemos aceptar que los resultados de los experimentos cuánticos al final deben ser "leídos" por alguno de nuestros sentidos, aunque sea reforzados por instrumentos. Si desconfiamos de los sentidos habituales, carecemos de la puerta de entrada de cualquier posible experimentación científica, que ha de comenzar confiando en los datos de la experiencia sensible. "Los que la desprecian", decía ya el mismo Tomás citando a Aristóteles, "caen en el error."³⁷

El abanico de posibilidades del conocimiento sensible inmediato es ciertamente limitado, ya que depende de los objetos propios de cada sentido; y ello, todavía, dentro de los conocidos umbrales máximos y mínimos. Por ello se nos hace difícil entender los fenómenos cuánticos (tales como el de la superposición o el del entrelazamiento cuánticos). Y esto repercute en el lenguaje para explicarlos, ya que nuestro lenguaje depende, incluso con múltiples matices y figuras, del conocimiento sensible. (Lo que no se arregla del todo con los lenguajes formalizados, al ser abstractos y como redes, -incluso tan finas como se quiera- pero siempre son entes de razón, como todos los formalismos lógico-matemáticos...)

Pero diríamos que nuestro conocimiento sensible se halla como a medio camino entre lo inmensamente grande y lo infinitamente pequeño. Y, además, tenemos el influjo de la mente, abierta a lo universal ("capaz de hacerse todas

³⁷ "Qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem" (*In Boeth. De Trinit.* q. VI, a. 2). La cita de Aristóteles pertenece a: *De caelo et mundo*, III, c. 7(306a 16)

las cosas", como decía Aristóteles; o mejor dicho, "capaz de *padecer* o ser medida por los objetos"). Esto último nos permite pensar según proporciones y saltar de unos planos a otros de lo real de modo válido, justamente mediante el uso de las semejanzas proporcionales (la famosa *katá analogian* de los aristotélicos, traducida al latín como *proportio*). Así pues, el proceso analógico viene a ser también como una forma de medida, para conocer, siquiera mínimamente, datos y verdades de entidades muy "distantes" de nuestra percepción sensible.

MARCO BRACCHI

Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale

Milán - Italia

marco.bracchi85@gmail.com

**Ritratto di un tomista.
Profilo storico-filosofico
di Réginald Garrigou-Lagrange**

Recibido: 18 de enero de 2022 – Aceptado: 9 de abril de 2022

Riassunto: Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964), già professore all'*Angelicum* di Roma, è stato uno dei più rinomati tomisti della prima metà del XX secolo. L'articolo si propone di tracciare il profilo biografico di Garrigou-Lagrange non solo attraverso i dati storici salienti, difficilmente reperibili in altre biografie, ma anche grazie all'accostamento con alcune correnti filosofiche con le quali il teologo ebbe a confrontarsi. Dopo la presentazione delle origini familiari e il clima culturale nativo del pensatore, sono state ripercorse le tappe della sua formazione precedente l'ingresso in religione. Di notevole considerazione è l'evento che segna una svolta nella vita di Garrigou-Lagrange, la "seconda conversione" che lo porterà ad entrare nell'Ordine Domenicano. Nel ripercorrere l'*excursus* della sua formazione filosofico-teologica, risulta impreteferibile il paragone con le filosofie moderne – Materialismo, Agnosticismo, Filosofie della vita e del divenire – profondamente legate alla vicenda personale e al *modus cogitandi* del nostro tomista. Senza trascurare il suo ruolo di direttore spirituale e la sua attività pastorale, nonché l'incomputabile contributo teologico nell'ambito dogmatico, lo studio trova il suo epilogo con il ricordo degli ultimi anni che condurranno alla morte di Garrigou-Lagrange.

Parole chiave: Réginald Garrigou-Lagrange – Tomismo – Materialismo – Agnosticismo – Filosofie della vita e del divenire

Abstract: Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964), professor at the *Angelicum* in Rome, was one of the most renowned Thomists of the first half of the 20th century. The

article aims to trace the biographical profile of Garrigou-Lagrange not only through the salient historical data, difficult to find in other biographies, but also thanks to the comparison with some philosophical currents with which the theologian was confronted. After the presentation of the family origins and the native cultural climate of the thinker, the stages of his training prior to entering religion were retraced. Of particular consideration is the event that marks a turning point in Garrigou-Lagrange's life, the "second conversion" that will lead him to enter the Dominican Order. In retracing the *excursus* of his philosophical-theological training, the comparison with modern philosophies – Materialism, Agnosticism, Philosophies of life and of becoming – is profoundly linked to the personal life and the *modus cogitandi* of our Thomist. Without neglecting his role as spiritual director and his pastoral activity, as well as his irrefutable theological contribution in the dogmatic field, the study finds its epilogue with the memory of the last years that will lead to the death of Garrigou-Lagrange.

Keywords: Réginald Garrigou-Lagrange – Thomism – Materialism – Agnosticism – Philosophies of life and of becoming.

Talvolta *il mostro sacro del Tomismo*¹, talaltra *il tomista d'assalto*², persino *apostolo del sapere e martire della teologia*³: titoli coloriti con i quali si è dipinto Réginald Garrigou-Lagrange. Ma chi era veramente costui? Benché spesso lo si approcci per accedere al contenuto speculativo

¹ L'epiteto lo si deve al tormentato romanziere cattolico François Mauriac (1885-1970) che scrive su *Le Figaro* del 26 maggio 1966. Cfr. R. PEDDICORD, *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange, O.P.* (South Bend IN, St. Augustine's Press), 2005 p. 2.

² Cfr. F. RIZZI, *Garrigou-Lagrange. Il tomista d'assalto*, disponibile in: <https://www.avvenire.it/agora/pagine/il-tomista-assalto>.

³ Cfr. P. PARENTE, "Testimonianza al teologo e all'amico" in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange* (Bologna, ESD, 1988), p. 27.

della sua opera, non è da ritenersi insignificante, per meglio comprenderne la portata, prendere avvio da una presentazione biografica⁴ che tenga conto del clima culturale, soprattutto filosofico e teologico, entro il quale p. Réginald ebbe a formarsi e a svolgere la sua attività. In questo senso viene ora presentato un quadro della vita e della produzione del domenicano francese; due criteri di presentazione sono prediletti: da un lato l'enucleazione dei dati storici di riferimento, in particolare in senso cronistico, dall'altro i riferimenti imprescindibili della storia del pensiero quali vengono incrociati dalla vita di Garrigou-Lagrange, ottenendo per giunta il vantaggio di mettere in campo alcuni elementi che aiutano a meglio comprendere gli sviluppi speculativi del nostro Autore.

1. «Venne a incontrare un cavalier guascone»

Le parole dell'*Orlando furioso* dell'Ariosto (1474-1533), scelte a titolare questo paragrafo, introducono con un certo effetto nel contesto delle origini di Réginald Garrigou-Lagrange. Gontran-Marie nacque il 21 febbraio 1877 a Auch, un paese della Guascogna, nel sud-est della Francia a pochi chilometri da Tolosa, all'epoca capoluogo del dipartimento del Gers e sede arcivescovile appena ripristinata dopo le vicende della Rivoluzione francese⁵.

⁴ Per questa sezione biografica i riferimenti imprescindibili è il già citato R. PEDDICORD, *The Sacred Monster of Thomism*, pp. 5-23, e A. NICHOLS, *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought* (Naples FL, Sapientia Press of Ave Maria University, 2008), pp. 8-10.

⁵ Ancor oggi la cittadina vanta di essere la città natale di Charles de

La nascita di Gontran-Marie è da collocarsi, sotto il profilo storico-politico, all'ingresso dell'ottavo anno della Terza Repubblica francese, recentemente ferita dalla sconfitta, presso Sédan, nella Guerra Franco-Prussiana del 1870. Il Paese era inoltre segnato da un forte antagonismo tra Chiesa e Stato, sempre pronto quest'ultimo a festeggiare le ricorrenze della *Révolution*, non ultimo, nel 1878, l'anniversario di morte di uno dei suoi emblemi: Voltaire (1694-1778). Questo assetto socio-politico sarà destinato a segnare il Paese d'oltralpe almeno fino al cambio di secolo.

Il piccolo Gontran-Marie nasce in una famiglia della piccola borghesia francese, figlio di François Garrigou-Lagrange (1844-1915), funzionario statale, e di Clémence Lasserre (1854-1942), del ramo di quel Henri Lasserre de Monzie (1828-1900) che scrisse celeberrimi resoconti sulle apparizioni di Lourdes. È naturale, pertanto, che tale famiglia fosse profondamente cattolica, tanto da poter annoverare la presenza di un prozio paterno, Maurice-Marie-Matthieu Garrigou (1766-1852), canonico dell'Arcidiocesi di Tolosa, morto in odore di santità; prete eroico al tempo della Rivoluzione, fu anche fondatore dell'*Institut de Notre-Dame de la Compassion*. Nel 1966 fu avviato ufficialmente il suo processo di beatificazione. Le procedure ripresero nel 2001, nel 2002 fu emanato il decreto diocesano che ne confermava le virtù eroiche; il 2 giugno 2007 fu riconosciuto il primo miracolo. Tale figura, inutile dirlo, influenzerà non poco la scelta religiosa di Gontran-Marie⁶. Non è forse fantasioso pensare come le vie

Batz de Castelmoré d'Artagnan (1611/15-1673), ispiratore dei famosi romanzi di Alexandre Dumas (1802-1870), e di possedere una delle più belle cattedrali del Seicento francese.

⁶ Per contro bisogna sfatare la presunta parentela del nostro pensatore

della Provvidenza segnino misteriosamente il destino di un uomo: laddove visse padre Maurice, nella Basilica di Saint-Sermin, durante la rivolta erano state trasportate le reliquie di san Tommaso d'Aquino (1224/25-1274).

2. Giovane studente

Gontran-Marie vivrà nel paese natale sino al termine degli studi elementari primari. Tra il ginnasio e il liceo si sposterà prima a Roche-sur-Yon, poi a Nantes, infine a Tarbes dove conseguirà la maturità classica. Già all'epoca liceale, Garrigou si fece notare per la sua genialità in filosofia, tanto da lasciare sbalordito con le sue risposte un ispettore scolastico. Quell'ispettore era il celebre filosofo Jules Lachelier (1832-1918)⁷ che, non riuscendo nella conciliazione tra Cattolicesimo e Kantismo, si dedicò all'insegnamento come ripiego per salvaguardare la sua fede. Sarà in anni successivi, dopo la lettura di *Le sens commun*, che Lachelier farà presente a Garrigou il suo rammarico per non aver avuto modo di conoscere la filosofia scolastica.

con il famoso biblista, anch'egli domenicano, Marie-Joseph Lagrange (1855-1938). Tale equivoco è ingenerato dall'opera di M. HOEHN, *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches, 1930-1947* (Newark NJ, St. Mary's Abbey, 1948), p. 258. L'errore si trascinerà anche in successive opere che tratteranno della vita del nostro teologo.

⁷ Grande studioso dell'opera di Immanuel Kant e propagatore della filosofia trascendentale nella Francia della seconda metà dell'800. Scrisse pochissime opere, preferendo concentrare la sua attività nell'insegnamento presso l'*École Normale Supérieure* di Parigi. Nonostante la sua passione kantiana restò per tutta la vita un fervente cattolico, ponendo la sua fede avanti a qualsivoglia opzione filosofica.

Al termine del primo ciclo di studi, Gontran-Marie fece il suo ingresso in Università (1896). Frequentò per due anni la Facoltà di Medicina a Bordeaux. Fu allora che avvenne, secondo le sue parole, la “seconda conversione”, grazie alla lettura di un libro di filosofia spicciola: *L’Homme: la vie – la science – l’art*, del saggista cattolico Ernest Hello (1828-1885)⁸. Così si esprimerà anni dopo p. Réginald confidandosi con il confratello Marie-Rosaire Gagnebet O.P. (1904-1983)⁹:

en un instant, dit-il, j’ai entrevu que la doctrine de l’Eglise catholique était la Vérité absolue sur Dieu, sa vie intime, sur l’homme, son origine et sa destinée. J’ai vu comme un clin d’œil que c’était là non une vérité relative à l’état actuel de nos connaissances, mais une vérité absolue qui ne passera pas, mais apparaîtra de plus en plus dans son rayonnement jusqu’à ce que nous voyons Dieu *facie ad faciem*. Un rayon lumineux faisait resplendir à mes yeux les parole du Seigneur: «Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas». J’ai compris que cette vérité doit fructifier comme le grain de froment dans une bonne terre... Gratia est semen gloriae¹⁰.

⁸ Filosofo e saggista francese, influenzato da Lacordaire (1802-1861) e istruito in teologia dal vescovo mons. Charles-Théodor Baudry (1817-1863), divenne un campione dell’ortodossia cattolica. Va ricordata in particolare la sua prima opera, *Renan, l’Allemagne et l’athéisme*, contro l’attacco al Cristianesimo da parte di Ernest Renan (1823-1892). Cfr. R. PEDDICORD, *op. cit.*, p. 9, nota 15.

⁹ Professore di teologia dogmatica dal 1938 al 1976 presso l’*Angelicum*, Gagnebet succederà ad alcuni incarichi di Garrigou-Lagrange non solo nella docenza ma anche come consultore del Sant’Uffizio, in particolar modo nella gestione dei rapporti con il confratello Yves Congar O.P. (1904-1995), all’epoca rientrato da un periodo d’esilio a Gerusalemme per sospetta eterodossia. Fondamentale fu anche il suo ruolo come perito al Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965), incidendo segnatamente sulla redazione della Costituzione Dogmatica «Lumen Gentium» (21 novembre 1964).

¹⁰ M.-R. GAGNEBET, «L’oeuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 9-10.

Quest'incontro spirituale sarà decisivo per la scelta di vita consacrata di Gontran-Marie che, prima di rivolgersi ai Domenicani, considererà i Trappisti di Echourniac e i Certosini di Vaclair. Ma, infine, entrerà nel noviziato della Provincia di Parigi dei figli di san Domenico.

3. Frate Réginald dell'Ordo Praedicatorum

Prese dunque la decisione, nel 1897, di entrare nell'Ordine dei Frati Predicatori della Provincia di Amiens. D'allora in poi s'impose il nome col quale è conosciuto a tutti: frate Réginald. La spiritualità del padre Domenico di Guzmán (1170-1221) si profilerà come il concreto modello di sviluppo della vita di fra Réginald, incidendo tanto sulla sua opera di frate mendicante dedito alla predicazione in ogni sua sfumatura, quanto sul suo rapporto personale con l'ascesi richiesta dallo stato religioso. Molti anni più tardi, nel 1957, il Maestro Generale dell'Ordine Michael Browne (1887-1971), futuro cardinale, riferendosi alla vita religiosa di p. Garrigou annoterà:

Come religioso, la sua vita è sempre stata di una esemplarità straordinaria: ubbidiente come un bambino, semplicissimo nel suo tenore di vita, senza alcuna pretesa a trattamento particolare, economo in sommo grado del tempo, assiduo nell'assistenza a tutti gli atti comuni, massimamente a quelli della vita corale, pieno di carità verso i confratelli e verso i poveri ed afflitti, sempre a disposizione per confessare e per dirigere le anime, nonostante le sue occupazioni come professore. L'esempio di virtù religiosa che ha dato in quarantotto anni di residenza all'*Angelicum*, è tale che l'Ordine Domenicano non potrà mai dimenticare¹¹.

¹¹ *Cit.* in R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL. *Padre Garrigou-Lagrange*, pp. 16-17.

Compì i primi studi teologici presso il noviziato, sotto la guida, mai dimenticata, di p. Ambroise Gardeil (1859-1931), teologo domenicano, cresciuto alla scuola di san Tommaso¹². Il 1902 sarà l'anno dell'Ordinazione sacerdotale in seguito alla quale, a *Le Saulchoir*, la nuova sede belga ove il noviziato sciamò per cause bellico-politiche, inizierà gli studi di approfondimento.

4. Contemplata aliis tradere

Dal 1904 comincerà, su invito dei suoi superiori, a frequentare lezioni complementari di filosofia alla Sorbona, dove seguì i corsi di teoretica di Henri-Louis Bergson (1859-1941)¹³ e di storia della filosofia di Victor Brochard (1848-1907)¹⁴. Gli studi nella capitale francese lo porteranno a conoscere un Jacques Maritain (1882-1973)¹⁵

¹² Il suo lavoro teologico si svolge dapprima nell'insegnamento dell'apologetica e della dogmatica, per poi passare al commento corsivo della *Summa Theologiae*. Fu rettore del collegio dei domenicani in Francia, socio fondatore della *Revue Thomiste* e articolista del *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tra le sue opere bisogna citare almeno *La crédibilité et l'apologétique* (1908) e *Le donné révélé et la théologie* (1910).

¹³ Filosofo e accademico francese, propugnatore di una nuova ontologia dell'evoluzione. Tra le sue opere si ricordino: *Matière et Memoire* (1896), *L'Evolution créatrice* (1907) e *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

¹⁴ Filosofo francese che svolse la sua attività presso l'*École Normale Supérieure* e la *Sorbonne*. Alcuni ritengono sia stato il modello ispiratore di Marcel Proust (1871-1922).

¹⁵ Inizialmente era tra i migliori allievi di Bergson, ma in seguito si convertì radicalmente al Cattolicesimo. La sua pratica del Tomismo oscillò tra la scuola "di stretta osservanza" all'eclletticismo, per tornare infine a una visione più tradizionale. Il filosofo ci lasciò in eredità più di sessanta opere.

ancora ateo e bergsoniano, ma che in futuro, con la moglie Raïssa (1883-1960), diverrà suo intimo amico, almeno per un determinato periodo.

Dal 1905, di nuovo a *Le Saulchoir* ma nel ruolo di docente di storia della filosofia, iniziò quella che sarà la sua lunga carriera di insegnamento. Sarà questa l'occasione per approfondire, oltre a san Tommaso e ai suoi commentatori, due figure della filosofia che contrassegnano il suo bagaglio culturale: i razionalisti Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) e Baruch Spinoza (1632-1677)¹⁶.

La scuola fu il campo principale dove egli poté servire questo ideale [il suo ideale di vita] e far gustare ai suoi alunni, pur nel rigore scientifico del metodo teologico e nell'acume speculativo dell'insegnamento, la bellezza della verità, sia sulle altezze della dottrina metafisica e teologica, sia nella sua traduzione e applicazione nel campo delle scienze pratiche e della vita, specialmente col suo corso di Ascetica e Mistica del sabato sera, diventato famoso a Roma e frequentato da una folla di studenti, non solo dell'*Angelicum*, ma anche di altri atenei e centri di studio dell'Urbe¹⁷.

A trentadue anni, nel 1909, il Maestro Generale dell'Ordine dei Predicatori p. Hyacinthe-Marie Cormier (1832-1916)¹⁸, fondatore del *Collegio Angelico*, chiamò padre Réginald a Roma a insegnare teologia dogmatica. È il medesimo anno nel quale compare la sua prima opera di rilievo: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les*

¹⁶ È singolare che anche un altro grande tomista del XX secolo, padre Cornelio Fabro C.S.S. (1911-1995), sarà attratto e affascinato dal pensiero di un filosofo tutt'altro che amante dell'Aquinate: Søren Kierkegaard (1813-1855).

¹⁷ R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL. *Padre Garrigou-Lagrange*, pp. 9-10.

¹⁸ Maestro Generale dell'*Ordo Praedicatorum* dal 1904 fino alla morte. Per la sua vita esemplare fu proclamato beato da papa Giovanni Paolo II (1978-2005) il 20 novembre 1994.

*formules dogmatiques*¹⁹. All’*Angelicum* si occupò per otto anni del trattato *De Revelatione*²⁰, per passare poi al commento della *Summa Theologiae*²¹. Dal 1917 iniziò pure un corso di teologia spirituale, innovativo, seguito moltissimo, anche da alte cariche religiose. Frequenterà l’ambiente accademico dell’*Angelicum* fino al 1960.

¹⁹ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Il senso comune, la filosofia dell’essere e le formule dogmatiche*, edd. A. Livi (M. Padovano, Roma, Leonardo da Vinci), 2013.

²⁰ Dall’insegnamento scaturì, nel 1917, l’opera in due volumi *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Theologia Fundamentalibus secundum S. Thomae doctrinam. Prior pars Apologeticae*. Tale opera ebbe una revisione rilevante nella seconda edizione datata 1921. Dalla terza edizione (1925) l’Autore volle compendiare l’opera in un unico volume ad uso degli studenti, diminuendone evidentemente i contenuti. Le edizioni successive torneranno quanto prima alla versione in due volumi, più completa e di maggior interesse per lo studio del pensiero di Garrigou-Lagrange. La complessità dell’opera e la pretesa esaustività di campo non esimetero il padre da critiche, tanto da affermare – a torto – che «Il P. Garrigou è tutto nel *De Revelatione*», S. GIULIANI, «P. R. Garrigou-Lagrange Apologeta», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, p. 117.

²¹ Dalle lezioni di commento tenute all’*Angelicum* vedranno la luce ben sette commentari a dodici trattazioni della *Summa Theologiae*: *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae* (1938), *De Deo Trino et Creatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Ia q. XVII-XX)* (1943), *De Eucharistia. Accedunt de Poenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (1943), *De Christo Salvatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (1945), *De gratia. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 109-114* (1946), *De virtutibus theologicis. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 62, 65, 68, et IIa-IIae, qq. 1-46* (1949), *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 1-54* (1951).

Gli innumerevoli studenti passati alla sua scuola – tra i quali Karl [sic] Wojtyła negli anni 1946-1948 – poterono ammirare la limpidezza e acutezza della sua intelligenza, il fervore e vigore del suo insegnamento, specialmente intorno ai temi fondamentali del tomismo, e anche tante espressioni di un animo semplice, bonario, delicato, schietto, arguto, generoso, che non valgono meno delle folgorazioni geniali della sua mente naturalmente portata ai sondaggi più ardui nell'abisso del mistero²².

4.a. Tomismo sì, ma quale?

È in questo quadro del *cursus* accademico che si inserisce, ineluttabile, una questione circa l'approccio all'Angelico abbracciato e sviluppato da Garrigou. Infatti, che Garrigou-Lagrange sia un tomista convinto è lampante e non necessita dell'adduzione di alcuna giustificazione. Ben diversa, invece, è la domanda relativa a quale Tomismo faccia riferimento il pensatore d'Oltralpe. Non è affatto scontato difatti che il termine "Tomismo" indichi una realtà univoca. Anzitutto bisogna sfatare il mito di un'equivalenza, spesso diffusa anche in ambiente universitario, tra Manualistica, Scolastica e Tomismo. In breve e semplificando ai minimi termini: la Manualistica è una corrente culturale legata alla *forma* argomentativo-didattica del manuale, sorta e compiutasi in seguito alla Riforma luterana, soprattutto nella *controversistica* eminentemente rappresentata da un san Roberto Bellarmino S.J. (1542-1621); dunque non è detto che un manuale sia per forza tomista. La Scolastica è un movimento di pensiero che sorge nel sec. VIII e, attraverso numerose e diversificate stagioni, si trascina sino alla prima metà del sec. XX; al suo interno risiede tanto il Tomismo quanto una certa

²² R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange*, pp. 8-9.

Manualistica. Infine, il Tomismo è la corrente di pensiero che si richiama, più o meno direttamente e fedelmente ma sempre con una certa dichiarata intenzionalità, al pensiero e ai principi di san Tommaso d'Aquino. Deve risultare dunque chiaro, seppure non tematizzato in quanto non oggetto diretto della presente trattazione, che non si tratta di termini semplicemente interscambiabili.

Se si focalizza poi l'attenzione sul Tomismo, si è testé affermato che in esso ci si richiama "più o meno direttamente e fedelmente" a san Tommaso: ne consegue che non esiste un solo Tomismo. Bisogna precisare. Garrigou-Lagrange, invero, parla semplicemente di Tomismo senza alcuna specificazione di sorta, ma secondo una visione negativa: ovvero identifica il Tomismo *tout court* con il Tomismo praticato dalla scuola domenicana, che vede nell'*Angelicum* di Roma la sua concreta incarnazione. Tutti coloro che si richiamano a san Tommaso, ma non seguono l'"uso domenicano", sono etichettati come *eclettici*. È una scelta chiara di delimitazione di un campo. Così nella *Sintesi tomistica*:

In queste pagine ci occuperemo solamente dei commentatori appartenenti alla scuola tomistica propriamente detta, non invece degli eclettici che attingono molto da san Tommaso, ma cercano una via di mezzo tra lui e Duns Scoto, confutando talvolta l'uno per mezzo dell'altro, con il rischio di oscillare quasi sempre tra i due, senza poter prendere una posizione stabile²³.

Tale eclettismo cristiano²⁴ contravviene a una delle caratteristiche e punti di forza del Tomismo tradizionale.

²³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, presentazione di A. Livi, ed. e trad. M. Bracchi (Verona, Fede & Cultura, 2015), p. 44.

²⁴ Così lo qualifica Garrigou-Lagrange rispetto ad altri che, come p. Romanus Cessario O.P. (1944-), parlano invece di "Tomismo

Quello che per il “Tomismo di stretta osservanza” è la propria potenza assimilatrice, nell’eclettismo diviene un facile concordismo, cosicché gli eclettici possano affermare: «accettiamo il tomismo, ma senza contraddire troppo quello che gli si oppone, conciliandoli quanto più è possibile»²⁵.

A porre un’etichetta al Tomismo praticato da p. Réginald sono i pensatori anglofoni che parlano, appunto, di “*Thomism of the Strict Observance*” (Tomismo di stretta osservanza). Può essere un buon artificio per delineare una precisa corrente della rinascita tomistica a cavallo tra ’800 e ’900. Tuttavia essa resta segnata da una rimarchevole riduzione, in quanto lega quasi esclusivamente questo Tomismo alla sua *romanitas*²⁶; probabilmente lasciarsi ammaliare da questa illusione sia assai facile per un occhio non italiano che, guardando alla realtà del solo Neotomismo, lo vede ruotare attorno alla Roma papale, particolarmente dopo la promulgazione dell’Enciclica «Aeterni Patris» (4 agosto 1879) di papa Leone XIII (1878-1903). A mettere in guardia da facili riduzioni del caso è p. Aidan Nichols O.P. (1948-) che, nel ricorrervi, avverte:

It might be thought that phrase “Thomism of the Strict Observance” denotes Thomist thinkers who were concerned to remain utterly faithful to message, in its full range and complexity, of the historical Saint Thomas [...]. In that case, one would expect Thomists of the Strict Observance to be sticklers for such matters as establishing the meaning of Thomas’s texts in their historical context, ascertaining signs of

eclettico”. Cfr. R. CESSARIO, *A short history of Thomism* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005), pp. 16-18.

²⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, p. 455.

²⁶ Questo è un limite che segna anche l’analisi di Nichols laddove individua i “due pilastri” del Tomismo di stretta osservanza. Cfr. A. NICHOLS *Reason with Piety*, pp. 2-4.

change or development in his thinking as he matured, distinguishing the opinions of later commentators from the *ipsissima vox*, the “very voice”, of Thomas himself. Nothing, or at any rate little, could be further from the truth²⁷.

Se si dovesse esprimere il concetto in termini sintetici, è la differenza che passa tra i “tomisti” e i “tommasiani”²⁸, questi ultimi per esempio rappresentabili dalla scuola di *Le Saulchoir* di p. Marie-Dominique Chenu (1895-1990)²⁹.

È perfettamente normale che il Tomismo sia pertanto concepito come un flusso che sgorga dai principi di san Tommaso, ma che non soffre di un fissismo storicista. Per questo ci si appella senza problematicità, ma non senza critica, ai commentatori che sono l’anima di una scuola tomista, la quale non sarebbe mai esistita se Tommaso non avesse avuto un seguito. Questa è di fatto la bussola di un testo-guida come la *Sintesi*:

Quest’opera ha lo scopo di presentare un’esposizione della sintesi tomistica, in connessione ai principi comunemente ammessi tra i più grandi commentatori di san Tommaso e spesso da lui stesso formulati. Non è nostra intenzione far vedere storicamente come tutti i punti della dottrina in

²⁷ *Ibidem*, p. 2. Cfr. R. PEDDICORD, *The Sacred Monster*, pp. 119-126.

²⁸ *Idem*. Tale differenziazione è generalmente poco presa in considerazione nella lingua italiana, mentre risulta più marcata nel contesto tedesco, onde risaltano i termini tommasiano (*thomasisch*), ovvero ciò che si riferisce all’opera di san Tommaso stesso, e tomista/tomistico (*thomistisch*), ovvero ciò che si riferisce alla rilettura o reinterpretazione della scuola di pensiero sgorgata dall’opera dell’Aquinata.

²⁹ Teologo domenicano, animatore della scuola belga di *Le Saulchoir* e dello studio storico del Tomismo. Ebbe un ruolo di rilievo nell’elaborazione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Fu allievo di p. Garrigou-Lagrange, tradendo però in seguito le aspettative e gli insegnamenti del maestro. Tra le opere di maggior interesse si ricordi *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin* (1950).

questione si trovino esplicitamente nelle opere stesse del santo Dottore; ma indicheremo i principali riferimenti alle sue opere e, soprattutto, metteremo in rilievo la certezza e l'universalità dei principi della dottrina tomistica, la sua struttura e la sua coerenza³⁰.

E p. Réginald si inserisce a pieno titolo tra questi commentatori; non solo in ragione dei commenti da lui editati, ma molto più per la *forma theologiae* che ha praticato. Dire *sintesi tomistica* non è semplicemente nominare il titolo di un'opera di Garrigou-Lagrange, bensì equivale a indicare un principio di procedimento. Esplicitando: la sintesi tomistica non è tanto la sintesi dell'opera di san Tommaso, e nemmeno la sintesi del pensiero che la scuola tomista ha realizzato, bensì la sintesi che il Tomismo *qua talis* ha elaborato e che tuttora elabora nell'incontrare le filosofie di ogni epoca. Forse, in questo senso, non è affatto fuori luogo la vituperata e malintesa espressione *philosophia perennis*. In breve si può affermare, con il cardinale Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve O.M.I. (1883-1947)³¹, ripreso da Garrigou-Lagrange, che il Tomismo lo si deve ricercare e rinvenire non già nei suoi parziali sviluppi o conclusioni, ma piuttosto nei suoi principi e nell'ordine totale della sintesi³².

³⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, p. 20.

³¹ Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve è stato cardinale e arcivescovo di Ottawa (Canada). Svolse il suo servizio alla Chiesa nell'apostolato dell'istruzione e della vita sociale cattolica, mossa dall'influsso dell'Enciclica «*Rerum novarum*» (15 maggio 1891) di Leone XIII e dalla ripresa che ne fece Pio XI (1922-1939) nella «*Quadragesimo Anno*» (15 maggio 1931).

³² Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, p. 455.

5. Gli interlocutori privilegiati: le filosofie moderne

Dopo aver compreso quale tipo di Tomismo sia praticato da Garrigou, è concesso ora di vedere sul campo in che modo tale posizione filosofica (e teologica) si metta in dialogo con le nuove correnti contemporanee nella pratica o nei principi³³. Si tratta di un indice di come l'opera del nostro Autore non si presenti mai disincarnata e disincantata, persino nella sua tipica complessità astrattiva.

Prima di addentrarsi nell'analisi di singoli filoni filosofici, è bene evidenziare come p. Réginald raccolga dette filosofie sotto l'ombrello del *Razionalismo*. È infatti al Razionalismo che il domenicano dedica, nel suo *De Revelatione*³⁴, l'introduzione della *pars negativa* sulla possibilità di una rivelazione³⁵.

Ma che cos'è il Razionalismo? Il Professore domenicano si richiama al *Syllabus*, pubblicato l'8 dicembre 1864 per volontà del beato Pio IX (1846-1870)³⁶, e afferma che il Razionalismo è

³³ Non viene in questa sede preso in esame il rapporto (ostile) con il Modernismo, meritevole di uno studio a sé stante. Cfr. M. KERLIN, «Reginald Garrigou-Lagrange: Defending the Faith from “Pascendi Dominici Gregis” to “Humani Generis”», *U.S. Catholic Historian*, 25 (2007), pp. 97-113.

³⁴ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita. Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars Apologetica*, Romae, Ferrari, 1950⁵, vol. I, pp. 206-218.

³⁵ Cfr. A. NICHOLS, *op. cit.*, pp. 42-45.

³⁶ Cfr. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*,

Doctrina iuxta quam «humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit»³⁷.

La definizione sarà ripresa anche dal Concilio Ecumenico Vaticano I (1869-1870) ove, nella Costituzione «Dei Filius» (24 aprile 1870), anatematizza: «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: anathema sit»³⁸; traspare così maggiormente che il vero problema risiede nella scissione di fede e ragione, relativizzando, e in ultima istanza annichilendo lo spazio di Dio, vale a dire la possibilità di una rivelazione.

Garrigou, da buon filosofo tomista e, più in generale, semplicemente da cattolico, non misconosce la capacità e il ruolo che la ragione umana può e deve rivestire nell'accoglienza della Rivelazione; il problema sorge se il *principio di autonomia assoluta della ragione* diventa il *constitutivum formale* di un sistema di pensiero e di vita.

Il domenicano individua poi due fondamenti per tale Razionalismo: l'uno prossimo, ovvero il *Naturalismo*, l'altro duplice e remoto, vale a dire il *Panteismo* e l'*Ateismo*. Il primo è presente nel Razionalismo sotto il profilo della negazione aprioristica di un *verum cognoscibile* al di là delle sole forze naturali della ragione; di fatto, nel voler esaltare la natura umana, il Naturalismo la limita senza addurre giustificazioni plausibili. Da parte del Panteismo il Razionalismo subisce l'aggravio non solo di una mancata conoscibilità dell'ordine soprannaturale, bensì della negazione della stessa esistenza di quest'ordine, nella

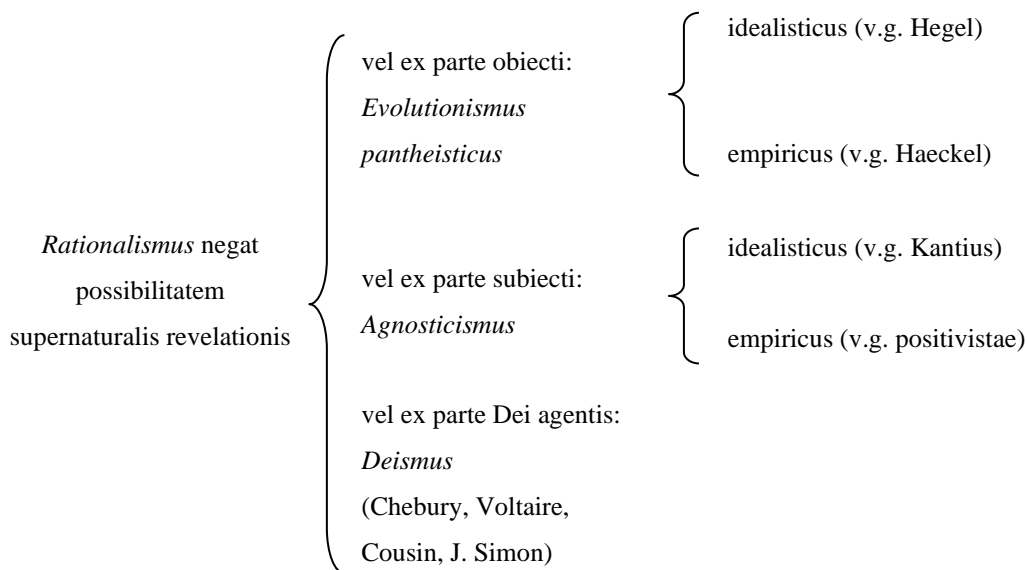
(Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004⁵), n. 2903.

³⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 206, citando Pio IX.

³⁸ H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion*, n. 3031.

misura in cui identifica, in modo logicamente e metafisicamente assurdo, finito e infinito nello stesso soggetto. Tale posizione ingenera a sua volta due ipotesi conseguenti: la prima – che di fatto non è perseguita – è che il mondo si riduca a Dio, ovvero la strada dell’*Acosmismo*; la seconda, già annunciata, è che Dio si riduca al mondo, ovvero la via dell’*Ateismo*.

Gli esiti del Razionalismo si possono sintetizzare affermando che esso «reicit simul et nobilitatem supernaturalem hominis et humanam miseriam, proinde necessitatem redemptionis»³⁹. Viene riproposto qui di seguito lo schema con il quale Garrigou-Lagrange riassume, nelle sue conseguenze, il quadro sin ora tracciato⁴⁰. Esso conserva il pregio di illustrare come il Razionalismo si ponga a radice comune di svariati sistemi, che fanno capo a pensatori tra loro anche molto distanti negli esiti speculativi.



³⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 209.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 216.

Facendo una selezione guidata dalla ripercussione sul pensiero del Novecento, si considera ora il rapporto con almeno tre correnti che si inscrivono nel quadro più ampio del Razionalismo: il *Materialismo*, l'*Agnosticismo* e le *filosofie della vita e del divenire*.

5.a. Materialismo

Il Materialismo è annoverato da p. Réginald come il primo e infimo grado delle negazioni “tipiche” dell’esistenza di Dio⁴¹. Base del Materialismo è il tentativo di

spiegare ciò che vi è di più nobile, di più bello, di più spirituale nel creato, [...] con un fatalismo materialistico, con il gioco indipendente e cieco delle forze di una materia morta e insensibile⁴².

Unico metodo accolto dal Materialismo è il metodo scientifico empiristico, di matrice esperienzialistica che, in maniera contraddittoria, avanza la pretesa di assurgere a giudice filosofico e teologico⁴³. Parafrasando Kant (1724-1804) potremmo dire che esiste “la religione nei limiti della sola materia”, in quanto oltre la materia vi è solo l’irrealtà, l’apparenza che scaturisce da fenomeni fisico-chimici (*differenza accidentale-quantitativa*).

Nome di spicco al quale Garrigou-Lagrange fa riferimento per controbattere al Materialismo nella sua declinazione filosofico-religiosa è Ernst Haeckel (1834-

⁴¹ Ci si rifà alla tripartizione Materialismo, Agnosticismo e Idealismo presentata in R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Introduzione allo studio di Dio. Schemi di lezioni*, ed. M. Bracchi, (Verona, Fede & Cultura, 2020²), pp. 45-67.

⁴² *Ibidem*, p. 45.

⁴³ Sebbene, tranne in rari casi, si tratti qui della teologia naturale, appartenente al campo della filosofia.

1919)⁴⁴. Situando la causa prima come immanente al mondo e ravvisando nella ragione positiva l'ultima forma possibile di evoluzione, viene meno lo spazio per qualsivoglia realtà eccedente, sia essa la vita soprannaturale, nel senso più "ordinario" possibile, sia la straordinarietà del miracolo, contrario a ogni determinismo fisico. Alla *pars destruens* fa da contraltare la *pars construens*, ovvero l'affermazione della possibilità di spiegare ogni fenomeno religioso quale postulato del senso religioso umano e della coscienza⁴⁵, in attesa che l'evoluzione porti a fare a meno della religione stessa.

Il Materialismo haeckeliano, infine, nega radicalmente che si possano attribuire al Cristianesimo almeno tre dei noti trascendentali:

Nulla di *vero* può trovarsi nel Cristianesimo [...] perché la sua finta Rivelazione insegna l'esistenza di un mondo soprannaturale, spirituale e futuro, di un mondo insomma che per la filosofia sperimentale è un'illusione [...]

⁴⁴ Biologo, zoologo e filosofo tedesco. Si premura di omogeneizzare le visioni di Goethe (1749-1832) e della sua "teoria delle metamorfosi", del trasformismo di Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) e della "discendenza con modificazioni" di Charles Darwin (1809-1882). È noto soprattutto per la sua "legge biogenetica fondamentale" (che riprende l'idea della ricapitolazione in forma scientifica). Altrettanto nota è la sua "legge della sostanza", che prevedeva la conservazione della sostanza, unione di materia ed energia, sulla quale fonda un proprio sistema filosofico monista. Nel Monismo sostanza e spirito compongono un'unità che rende manifesto il mondo, attraverso una ciclica ed eterna evoluzione. Il suo sistema è stato anche definito come un "ilozoismo scientifico" o un "panteismo ateistico".

⁴⁵ Obietta Garrigou che tale coscienza non è tematizzata, ravvisando che lo stesso Haeckel non ritiene che la scienza positiva possa soddisfare le esigenze del cuore. *Cfr.* R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Introduzione allo studio di Dio*, pp. 46-49.

Nulla di *bello* nel Cristianesimo, perché l'arte è oggetto dei sensi e quindi non può appartenere a una religione spiritualistica.

In quanto al *bene* del Cristianesimo possiamo ritenere quanto propose nella sua fase primitiva, vale a dire il precetto della carità, della misericordia, della pazienza; tutti precetti buoni, ma puramente umani, insegnamenti morali mutuati dalle religioni antiche, praticati prima del Cristianesimo anche dagli atei⁴⁶.

5.b. Agnosticismo

Per Agnosticismo si definisce, in generale

*systema iuxta quod ratio humana non potest cognoscere nisi phaenomena, quae sunt aut possunt esse obiectum nostrae experientiae internae vel externae; quidquid est ultra phaenomena remanet incognoscibile, unde nomen agnosticismi. Est oppositum antiqui gnosticismi, qui omnia cognoscere contendebat*⁴⁷.

Tale definizione, facente parte di quelle *definitiones nominales* che spesso Garrigou-Lagrange, nel *De Revelatione*, utilizza come sintetica introduzione a un argomento, raccoglie sotto il proprio ombrello la divisione tra Agnosticismo empirico, originato dal Positivismo, e Agnosticismo idealista, figlio del Kantismo. Minimo comun denominatore è il riferimento al *fenomeno*, in opposizione all'*essere*.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 48-49.

⁴⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 259.

L'Agnosticismo nella sua versione empirica – rappresentato da Carnap⁴⁸ (1891-1970), Wittgenstein⁴⁹ (1889-1951), Rougier⁵⁰ (1889-1982) e dalla scuola del *Wiener Kreis*⁵¹ – non nasconderebbe altro, secondo p. Réginald, che la ripresa di un certo nominalismo riconducibile a Hume (1711-1776)⁵² e Compte (1798-

⁴⁸ Rudolf Carnap filosofo tedesco, rivolse i suoi studi in particolare al campo della logica. Nel 1941 si trasferì negli Stati Uniti d'America. Fu influente esponente del Neopositivismo. Da ricordare la profonda revisione che apportò ai principi del *Wiener Kreis*, iniziando quello che identificherà con il “processo di liberalizzazione dell'empirismo”.

⁴⁹ Ludwig Wittgenstein è stato un filosofo, aforista e logico austriaco. Si interessò dei fondamenti della logica ed è ritenuto il padre della nuova filosofia del linguaggio. Il suo *opus magnum* è il *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921).

⁵⁰ Louis Auguste Paul Rougier filosofo francese interessato all'epistemologia, alla filosofia della scienza, alla filosofia politica e alla storia del Cristianesimo. Il suo successo fu tuttavia limitato all'epoca in cui operò.

⁵¹ Il *Wiener Kreis* (Circolo di Vienna) o *Verein Ernst Mach* fu un'associazione culturale di filosofia, raccoltasi attorno all'Università di Vienna nel 1922. Tra i suoi membri si ricordino almeno Gustav Bergmann (1906-1987), Herbert Feigl (1902-1988), Philipp Frank (1884-1966), Kurt Gödel (1906-1978), Hans Hahn (1879-1934), Victor Kraft (1880-1975), Otto Neurath (1882-1945), Theodor Radakovic (1895-1938), Rose Rand (1903-1980) e Friedrich Waismann (1896-1959). Al centro dell'interesse si trova il positivismo logico che vede nel *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein il suo manifesto. L'influenza che il Circolo, nel suo insieme, esercitò nel XX secolo fu assai maggiore di quella dei suoi singoli esponenti.

⁵² Filosofo e storico scozzese, con Adam Smith (1723-1790) e Thomas Reid (1710-1796) fu una delle figure più importanti dell'Illuminismo nazionale. Molti considerano Hume come il terzo ed il più radicale dei *British Empiricists*, dopo John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1753); questa associazione, benché classica, rischia di sottovalutare l'importante influenza su Hume di vari autori francofoni, tra cui Nicolas Malebranche (1638-1715) e Pierre Bayle (1647-1706),

1857)⁵³. Secondo questi autori la «filosofia è il dato intelligibile assolutamente immediato che essa analizza senza ragionamento»⁵⁴. Nel suo rapporto all'ontologia, e all'ontologia aristotelico-tomistica in particolare, tale Agnosticismo viene a negare il valore ontologico dei primi principi della ragione. Esso si profila come un Nominalismo assoluto, nel quale «*idea reducitur ad quamdam phantasiae imaginem compositam seu communem, cui adiungitur nomen commune*»⁵⁵. L'assolutezza che viene concessa all'idea, in ultima istanza, rivela come essa sia considerata non quale concetto che rimanda realmente alla *res*, bensì come qualcosa di materiale, di soggettivamente materiale, come un'immagine pittorica o statuaria, segnata da quantità e materia, e non da qualità e spiritualità.

La difesa dell'oggettività dei principi primi della ragione – e qui il riferimento guarda al capostipite delle forme moderne di Agnosticismo, Immanuel Kant⁵⁶ – fa certamente parte di quella che Garrigou-Lagrange stesso riconosce come sua produzione prettamente filosofica⁵⁷. Tuttavia

così come le varie altre figure sulla scena intellettuale anglofona.

⁵³ Auguste Comte, filosofo francese, fu tra i padri della sociologia e del Neopositivismo. Il suo nome è legato alla filosofia della scienza, intesa come scienza empirica moderna.

⁵⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, p. 459.

⁵⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 261.

⁵⁶ Kant fu uno dei più importanti esponenti dell'*Aufklärung* tedesco e apripista di quella che sarà, soprattutto con G.W.F. Hegel, la filosofia idealistica. Uno dei cespiti del Kantismo è il (presunto) superamento della metafisica dogmatica, operato tramite una critica della ragione che determina le condizioni e i limiti delle capacità conoscitive dell'uomo nell'ambito teoretico, pratico ed estetico.

⁵⁷ In particolare R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa*

l'intento, proprio di un illuminato discepolo di Tommaso, non può che essere quello di strutturare le basi per accedere, senza soluzione di continuità ma con le dovute differenze, al piano squisitamente teologico. Abbracciare l'Agnosticismo significa chiudere completamente ogni possibilità di Rivelazione *ex parte subiecti*, in maniera speculare a quanto lo sarà per l'Evoluzionismo *ex parte obiecti*. È la naturale conseguenza di una ragione imprigionata nella conoscenza dei soli fenomeni, che piega a questa logica persino i principi, mantenuti *de nomine* ma non certo nella loro portata originaria.

Orbene, secondo gli agnostici, queste nozioni e questi principi servono soltanto per conoscere i vari fenomeni sensibili e scoprirne le leggi, ma non hanno nulla di corrispondente nella realtà extramentale in se stessa, cioè non hanno un valore ontologico, trascendente e iperfenomenico; quindi non possono condurci all'esistenza, alla natura e alla sostanza delle entità sottostanti al fenomeno esteriore o trascendenti i limiti del mondo fenomenico⁵⁸.

Sul piano specifico della filosofia della religione, «agnosticism seeks to explain the facts of diverse religions by resolving them into what Garrigou calls “certain primary phenomena which are the primal manifestations of the natural religious sense”»⁵⁹.

Proseguendo per la strada imboccata, l'Agnosticismo non potrà che condurre all'Evoluzionismo e all'Immanentismo, in particolare all'Immanentismo

nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques (Paris, Beauchesne, 1950¹¹), vol. I, pp. 83ss., ma anche R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Introduzione allo studio di Dio*, pp. 51-58.

⁵⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Introduzione allo studio di Dio*, pp. 52-53.

⁵⁹ A. NICHOLS, *Reason with Piety*, 43. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 261.

modernista⁶⁰, rappresentato, per il nostro domenicano, in modo peculiare da George Tyrrell (1861-1909)⁶¹.

5.c. Filosofie della vita e del divenire

Il sintagma “filosofie della vita e del divenire”, ricorrente per lo più nella *Sintesi tomistica*, designa quanto nelle opere di Garrigou-Lagrange è spesso indicato, su base condivisa dalla teologia dell'epoca, come *Evoluzionismo*. La *definitio nominalis* non è lineare come per il caso precedente; anzitutto il Professore dell'*Angelicum* qualifica da subito questo Evoluzionismo come *panteistico*, vale a dire segnato dal Panteismo o che, in ultima battuta, a esso conduce. Ecco come si esprime nel *De Revelatione*:

Est doctrina iuxta quam principium omnium rerum non est a seipso et ab aeterno constitutum et perfectum, realiter et essentialiter a mundo distincto, sed e contra semper est in fieri, et nihil aliud est, quam ipsum fieri fundamentale quod sese determinando constituit universitatem rerum, ita ut res sint tantum diversa momenta fluxus universalis. Deus est evolutio creatrix⁶².

Questo Neo-evoluzionismo, parallelamente a quanto detto per l'Agnosticismo, si struttura in due tronconi: da un lato l'Evoluzionismo idealistico, sulla scia di Hegel (1770-

⁶⁰ Cfr. A. LOBATO, «Itinerario filosófico de R. Garrigou-Lagrange O.P.», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 75-80.

⁶¹ George Tyrrell teologo irlandese ed esponente del Modernismo britannico. Convertitosi dall'Anglicanesimo al Cattolicesimo, entrò a far parte della Compagnia di Gesù. Nel 1906 fu espulso dai Gesuiti e, un anno più tardi, fu scomunicato. Per certi aspetti provò a richiamarsi al pensiero di John Henry Newman (1801-1890), innestandolo, incautamente, con le riflessioni di Lucien Laberthonnière (1860-1932) e introducendovi elementi psicologici e psicoanalitici. Tra le sue opere si ricordino almeno: *Nova et Vetera* (1897) e *Lex Orandi, Lex Credendi* (1906).

⁶² R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 219.

1831)⁶³, rappresentato in Italia da un Gentile (1875-1944)⁶⁴ e in Francia da un Brunschvicg (1869-1944)⁶⁵; dall'altro lato, l'Evoluzionismo empirista, principalmente ravvisato da p. Réginald nella filosofia di Bergson.

Un posto particolare padre Réginald lo riserva all'*Evoluzionismo moderato*, «qui admittit saltem interventionem Dei creatoris ad productionem materiae, vitae vegetativae, vitae sensitivae, animae intellectivae, ad infusionem gratiae»⁶⁶. In virtù di questa ammissione, tale sorta di Evoluzionismo non è condannato dalla Chiesa, anche se non ne consegue automaticamente che esso debba avere rilevanza teologica⁶⁷ in quanto si pone su un diverso piano, per il quale l'Evoluzionismo moderato

tenet solum species plantarum aut animalium, quae nunc existunt, non esse species ontologicas cum differentia specifica indivisibili et immutabili, sed esse solum classes

⁶³ Considerato il rappresentante più significativo dell'Idealismo tedesco. A tutti è nota la sua triade tesi-antitesi-sintesi, oggetto delle più svariate applicazioni anche in campo teologico, specialmente da parte dei discepoli della cosiddetta "Destra hegeliana".

⁶⁴ Giovanni Gentile fu esponente dell'Idealismo italiano e riformatore del sistema scolastico all'epoca in vigore. La sua riflessione è legata al nome dell'Attualismo, dottrina secondo la quale l'essere-in-atto è lo stesso processo di realizzazione, pensiero pensante – pensiero in prima persona – insomma: Io. L'Io è tale in quanto *non* è già (di fatto), ma *diviene, si fa*.

⁶⁵ Léon Brunschvicg fu un idealista francese il cui nome è legato alla fondazione, nel 1893, della *Revue de métaphysique et de morale* assieme a Xavier Leon (1868-1935) e Élie Halévy (1870-1937). Per Brunschvicg la filosofia sarebbe da definirsi come "l'autoriflessione metodica della mente", dando un ruolo di centralità all'operazione del giudizio.

⁶⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 220.

⁶⁷ Cfr. A. NICHOLS, *Reason with Piety*, 43; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, p. 221.

empiricas sub quibusdam veris ac paucis speciebus viventium, ex quibus proveniunt secundum successivas transformationes, fere sicut varietates canum ex specie canis⁶⁸.

Se è concesso leggere le affermazioni di Garrigou-Lagrange alla luce della vicenda dell'Evoluzionismo scientifico, facente capo a Darwin, si può ben immaginare che una possibilità di conciliazione ebbe sempre la sua cittadinanza nella Chiesa. Quanto è però avvenuto, spesso, è stata l'attenzione più a scardinare un Evoluzionismo che trasferiva l'evoluzione in Dio, sino a renderlo inutile o inesistente, piuttosto che sviluppare intuizioni teologiche interessanti⁶⁹, proprio come quella del domenicano francese. Lo stesso si deve affermare sul piano dogmatico, se all'evoluzione –mai possibile in senso ontologico, giacché comporterebbe mutamento in Dio– si sostituisce un processo di approfondimento dogmatico⁷⁰.

6. Pastoraltà culturale e spirituale

Scrive p. Raimondo Spiazzi O.P. (1918-2002): «La dimensione apostolica costituisce una delle costanti di Garrigou-Lagrange professore e scrittore»⁷¹. Infatti, dai primi Anni '20 il domenicano francese inizia a trascorrere

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Una lodevole eccezione, non la sola, si ha nella figura di padre Vittorio Marcozzi S.J. (1908-2005). Classico il suo testo *Il problema di Dio e le scienze*, Brescia, Morcelliana, 1949⁵; in particolare, per questo tema, si veda il cap. 4: *Il problema di Dio e le origini della vita*, pp. 67ss.

⁷⁰ Tra i tanti che sostengono questa visione, cfr. C. JOURNET, *Il dogma, cammino della fede* (Catania, Edizioni Paoline, 1964).

⁷¹ R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange*, p. 13.

le vacanze estive presso i coniugi Maritain, assieme a quali fondò i *Cercles de St. Thomas*. In questi gruppi diventano sempre più frequenti le conversazioni di filosofia, teologia e ascetica tenuti da padre Réginald. Già nel 1931 i ritrovi sono circa 150 e, al loro interno, spiccano nomi come C. Journet (1891-1975)⁷², R. Dalbiez (1893-1976)⁷³, P. Van der Meer (1880-1970)⁷⁴, R. O'Sullivan (1888-1963)⁷⁵. Sotto la supervisione di Garrigou viene redatto il Direttorio per i circoli – *De la vie d'oraison* – tutto incentrato sulla spiritualità di san Tommaso d'Aquino e di san Giovanni della Croce (1542-1591)⁷⁶. Questa esperienza non resterà

⁷² All'epoca giovane teologo emergente, notato dallo stesso Garrigou-Lagrange (cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, p. 286), il futuro cardinale Charles Journet diventerà ecclesiologo di spicco, dando alla luce il monumentale trattato *L'Église du verbe incarné* (1941, 1952, 1969).

⁷³ Interessante che di questi circoli culturali facesse parte anche questo filosofo, maestro di Paul Ricœur (1913-2005), che dedicò i suoi studi perlopiù al pensiero di Sigmund Freud (1856-1939). Capitale resterà il suo *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (1936).

⁷⁴ Pieter Van der Meer O.S.B., scrittore olandese convertitosi al Cattolicesimo e divenuto monaco benedettino, personalità controversa e spiritualmente agitata, fu grande amico dei Maritain e di Léon Bloy (1846-1917). Il suo pensiero è poco noto in Italia, se non per il suo *Mensen en God* (1962).

⁷⁵ Avvocato britannico, si mise alla ricerca delle radici cristiane della *Common Law* inglese e fu fondatore della *Sir Thomas More Society* di Londra.

⁷⁶ Al mistico carmelitano dobbiamo grandi opere di spiritualità che, sotto il profilo speculativo, sono debitorie della trattazione morale offerta da san Tommaso, soprattutto nella *Secunda Secundae*. Della sua grande produzione non si può non citare *Subida del Monte Carmelo* (tra il 1578 e il 1583), *Noche oscura del alma* (dopo 1584), *Llama de amor viva* (prima stesura tra il 1584 e il 1587) e *Cántico espiritual* (prima stesura 1584 ca.).

priva di frutti straordinari, che vanno dalle conversioni alle grazie mistiche.

Ma nel 1923, la sua consacrazione a maestro di spiritualità avvenne con l'opera *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, che subito lo conquista al grande pubblico. Nel giro di breve tempo si moltiplicano le predicazioni di esercizi spirituali, la guida di ritiri e la direzione spirituale. Garrigou-Lagrange, grande maestro di teologia sistematica dello scorso secolo, ha saputo conciliare, sotto l'egida sia della teologia speculativa sia della teologia spirituale, diverse questioni capitali, esposte tanto nei corsi accademici che prenderanno avvio nel 1917, quanto nelle voluminose opere dedicate a questo ramo teologico (oltre al già citato *Perfezione cristiana e contemplazione*, si aggiunga *Le tre età della vita interiore*). Certamente la figura del Professore dell'*Angelicum* non può essere ritenuta di secondo piano nel movimento di rinascita della teologia spirituale tra XIX e XX secolo.

Sarebbe certamente sbagliato attribuirne tutta la gloria ad uno solo. Però, possiamo stabilire con piena certezza che in quel movimento il P. Garrigou-Lagrange occupa un posto ben definito e svolge una funzione inconfondibile, forse insostituibile. [...] È vero che a quel momento già i predecessori del P. Garrigou avevano fatto non mediocri sforzi per liberare la mistica dell'inconsistenza teologica che aveva contrassegnato la rinascita degli studi spirituali 30 anni prima. Ma l'intervento del P. Garrigou segna ormai il superamento di un traguardo. Ancora 10 o 12 anni dopo, sorgeranno voci dissidenti, contro l'impostazione e contro la presunta precarietà di una teologia spirituale che non supera le prospettive psicologiche della mistica spagnola del '500, né va oltre le categorie metafisiche e teologiche del tomismo. [...] È vero che quel meraviglioso clima di tomismo e misticismo non è stato creato dal solo P. Garrigou. Lui però ne è al centro: maestro e timoniere di quel movimento di grazia. È un caso paradigmatico. Può servire da indice dimostrativo di come

dalle sue mani la teologia spirituale fluisse direttamente nell'alveo della vita⁷⁷.

Vi è però da sottolineare che, in questa precisa area teologica, san Tommaso non è più il solo maestro di padre Réginald; al suo fianco troviamo anche il carmelitano san Giovanni della Croce⁷⁸. «La ferma adesione ai principi teologici di San Tommaso e di San Giovanni della Croce diede, indubbiamente, consistenza e trasparenza al magistero del Nostro»⁷⁹. Il domenicano francese non opera alcuna giustapposizione tra i due Santi ma, come gli è consono, un'opportuna integrazione⁸⁰, mostrando con grande finezza teologica senza partigianeria di sorta verso il proprio Ordine, i Predicatori, o la propria scuola, il Tomismo, che ogni santo, ogni cristiano persegue il medesimo fine: la *visio beatifica*, la vita in Dio, di cui la

⁷⁷ TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 42-43, 51.

⁷⁸ Un intero trattato in due volumi, già rievocato, è dedicato all'apporto che i due Santi donano sul tema della *via unionis: Perfezione cristiana e contemplazione*. A tal proposito afferma Tommaso della Croce O.C.D.: «Dopo il titolo l'opera portava un sottotitolo: ...*selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, che non era davvero una etichetta commerciale, bensì una indicazione programmatica», TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale», p. 43.

⁷⁹ R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange*, p. 13.

⁸⁰ «Però la sua posizione di fronte a S. Tommaso e a S. Giovanni è ben più di un'apertura ad influssi più o meno travolgenti: è indirizzo normativo e programma dottrinale; senza propositi di concordismo (tentazione troppo facile specialmente in quei giorni, e non soltanto per i teologi di spiritualità); nella sicurezza di una profonda convergenza dottrinale dei due Santi Dottori, e con animo di integrarli mutuamente», TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale», p. 46.

vita di grazia quaggiù è l'*inchoatio*, l'anticipazione, il preludio⁸¹.

È un dato interessante che le opere di spiritualità di p. Réginald siano le sole a essere sempre state reperibili sul mercato italiano fin dalla loro comparsa. La ragione è semplice: il domenicano propose una conciliazione allora misconosciuta, se non inedita, e che invece per il cristiano contemporaneo è, o almeno dovrebbe essere, assodata. Infatti, spesso vi era all'epoca la tendenza a scindere – e non solo in ragione della nomenclatura didattica – l'ascetica dalla mistica: la prima perseguibile da ogni cristiano, la seconda riservata a pochi. Garrigou scardina questa visione, anticipando di molti anni, senza inventare nulla che non appartenesse alla Tradizione, il richiamo del Concilio Ecumenico Vaticano II⁸². Quanto detto emerge chiaramente nelle parole di p. Tommaso della Croce O.C.D., spese allora nel ricordo dell'uscita di *Perfezione cristiana e contemplazione*:

Nel contesto ideologico e nel clima spirituale di quell'ora, il titolo dell'opera conteneva una schietta presa di posizione. Il chiaro accoppiamento *Perfection chrétienne-contemplation* aveva senso di equazione o di intrinseca continuità, ed enunciava una impostazione spiccatamente mistica di tutta la

⁸¹ Non si dimentichi che la seconda parte del titolo dell'*opus magnum* della spiritualità di Garrigou, *Le tre età della vita interiore*, è – non a caso – *preludio di quella del cielo*.

⁸² «In variis vitae generibus et officiis una sanctitas excolitur ab omnibus, qui a Spiritu Dei aguntur [...] Omnes igitur christifideles in vitae suae conditionibus, officiis vel circumstantiis, et per illa omnia, in dies magis sanctificabuntur, si cuncta e manu Patris coelestis cum fide suscipiunt et voluntati divinae cooperantur, caritatem qua Deus dilexit mundum in ipso temporali servitio omnibus manifestando», CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica «Lumen Gentium» (21 novembre 1964), n. 41.

vita spirituale: impostazione diventata tesi ed affermata con vigore e rigore teologico, fin dalla *Introduzione* del libro. La scelta dottrinale che inclinava verso la mistica tutto il peso della vita spirituale era definitiva per l'Autore e ricca di conseguenze per la teologia⁸³.

D'altro canto una simile impostazione non può del tutto stupirci, in particolare se pensiamo allo spirito che animava i *Cercles de St. Thomas* e il loro direttore spirituale. Interessanti sono invece due sottolineature, suggerite da p. Tommaso della Croce, entrambe consone a evidenziare i principi base della spiritualità di Garrigou-Lagrange: la prima è che l'individuazione tra perfezione cristiana e contemplazione assurga a *tesi*, ovvero rivesta un ruolo centrale nel sistema-sintesi; la seconda è la consequenzialità della scelta operata da Garrigou sul resto della sua teologia. Consequenzialità che, bisogna notarlo, si dà sempre come circolare, vale a dire tra teologia mistica, teologia speculativa e metafisica.

È facile pertanto intuire la complessità e vastità della teologia del domenicano anche solo considerando il campo della mistica.

7. La fine del viaggio

Il 1955 è l'anno della nomina a consultore del Sant'Uffizio; incarico che accetta a fatica, date le instabili condizioni fisiche e la novità delle questioni da trattare, di ordine più pratico che speculativo. Nonostante le difficoltà il nuovo ambiente gli piace, specialmente la direzione organizzata e la capacità di sintesi del cardinale Alfredo

⁸³ TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale», p. 43.

Ottaviani (1890-1979), Prefetto del Sant'Ufficio dal 1953 al 1968. La sua presenza durerà però soltanto cinque anni, quando nel 1960, a causa del peggioramento della sua salute, sempre più scostante, abbandonerà l'incarico. In conclusione, quello di Garrigou-Lagrange fu

Un lavoro immenso, la cui mole basterebbe da sola a giustificare la vita di un uomo e ad imporre venerazione per la sua memoria; ma a questo lavoro si devono aggiungere la direzione spirituale, la predicazione di ritiri e di esercizi, i corsi di conferenze e di lezioni, la consulenza teologica a studiosi che ricorrevano a lui da tutto il mondo, la trattazione di pratiche presso la Curia romana e specialmente presso la Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi e il Sant'Ufficio, di cui era consultore: attività sempre svolta da lui con spirito soprannaturale, con discrezione e finezza, con generosa dedizione, che gli meritavano la stima e l'affetto, come degli alunni così di confratelli, superiori, amici, lettori⁸⁴.

Gli ultimi anni della sua vita saranno segnati, quasi per contrappasso, da una sempre più frequente perdita della lucidità (morbo di Alzheimer?), che tormenterà quella mente che per oltre cinquant'anni ha servito il Signore e la sua Chiesa nel ministero dell'insegnamento, esattamente come Ludwig van Beethoven (1770-1827) perderà l'udito nei suoi ultimi anni terreni⁸⁵. Nondimeno seppe accettare eroicamente tale condizione, esternando la sua rassegnazione alla volontà divina durante rari momenti di lucidità. Un ultimo grande sforzo fu la rinuncia alla nomina, voluta da san Giovanni XXIII (1958-1963)⁸⁶ in persona, a

⁸⁴ R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange*, p. 15.

⁸⁵ Cfr. M.-R. GAGNEBET, «L'oeuvre du P. Garrigou-Lagrange », p. 30.

⁸⁶ Papa Roncalli aprì nel 1962 il Concilio Ecumenico Vaticano II con l'esplicito intento di aggiornare l'opera pastorale della Chiesa Cattolica. L'influsso della scuola tomistica sul Concilio fu di fatto ridotto, sormontato dalle nuove prospettive teologiche della *Mitteleuropa*;

consultore della Commissione centrale preparatoria del Concilio Vaticano II.

Offrì questi ultimi anni di vita pregando per la Chiesa, sino a quando si spense alle 5 del mattino del 15 febbraio 1964, festa del mistico domenicano Enrico Suso (1293/1303-1366)⁸⁷.

A quest'ora [della morte] il Padre Garrigou-Lagrange venne preparato da un lungo processo di spogliamento umano, che in lui, teologo delle «purificazioni passive», ha forse un significato misterioso ed esemplare, che non è facile indagare e decifrare nel fondo di un'anima dove si nasconde il segreto di Dio, ma che tuttavia può essere quasi percepito da chi consideri il fatto di uno studioso instancabile, di un luminare della scuola e della cultura teologica, che dopo tanti anni di studio e di insegnamento, viene privato, prima della parola, e poi dell'uso dell'intelligenza e ridotto, si può dire, per più di due anni, a una vita quasi esclusivamente vegetativa e sensitiva⁸⁸.

paradossalmente l'Assise però raccomanderà, per la prima volta in modo esplicito in un concilio ecumenico, lo studio e la guida di san Tommaso. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione «Gravissimum Educationis» (28 ottobre 1965), n. 10; Decreto «Optatam Totius» (28 ottobre 1965), n. 16.

⁸⁷ Enrico Suso (o Susone) O.P., dopo aver attraversato un periodo di fede incerta, divenne famoso per la sua vita penitente e, insieme a Maestro Johannes Eckhart (1260 ca.-1328 ca.) e Giovanni Taulero (1300 ca.-1361), fu uno dei maestri della scuola di spiritualità domenicana dei “mistici renani”. Del suo intimo colloquio con l'Eterna Sapienza restano testimonianze nelle sue opere che – come il *Libro della Verità*, il *Libro dell'Eterna Sapienza* e l'*Orologio della Sapienza* – hanno lasciato una notevole impronta nella spiritualità cristiana. Fu instancabile predicatore del Nome di Gesù, che si era impresso sul petto con un ferro rovente.

⁸⁸ R. SPIAZZI, «Introduzione», in M.L. CIAPPI – M.T. HUBER – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange*, pp. 17-18.

Bibliografia

- Il Concilio Vaticano II*, ed. Centro Dehoniano, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1966.
- CIAPPI M.L. – HUBER M.T. – J. DE SAINTE-MARIE ET AL., *Padre Garrigou-Lagrange*, Bologna, ESD, 1988.
- CESSARIO, R., *A short history of Thomism*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004⁵.
- GAGNEBET, M.-R., «L'oeuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 7-31.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita. Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars Apologetica*, Romae, Ferrari, 1950⁵, 2 voll.
- , *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris, Beauchesne, 1950¹¹, 2 voll.
- , *Introduzione allo studio di Dio. Schemi di lezioni*, ed. M. Bracchi, Verona, Fede & Cultura, 2020².
- , *La synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie., 1950; tr. it. *La sintesi tomistica*, presentazione di A. Livi, ed. e trad. M. Bracchi, Verona, Fede & Cultura, 2015.

-
- , *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Beauchesne, Paris 1936⁴; tr. it. *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, edd. A. Livi – M. Padovano, Roma, Leonardo da Vinci, 2013.
- GIULIANI, S., «P. R. Garrigou-Lagrange Apologeta», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 117-136.
- HOEHN, M., *Catholic Authors: Contemporary Biographical Sketches, 1930-1947*, Newark NJ, St. Mary's Abbey, 1948.
- JOURNET, C., *Le Dogme, chemin de la Foi*, Paris, A. Fayard, 1963; tr. it. *Il Dogma, cammino della fede*, trad. G. Liberati, Catania, Edizioni Paoline, 1964.
- KERLIN M., «Reginald Garrigou-Lagrange: Defending the Faith from “Pascendi Dominici Gregis” to “Humani Generis”», *U.S. Catholic Historian*, 25 (2007), pp. 97-113.
- LOBATO A., «Itinerario filosófico de R. Garrigou-Lagrange O.P.», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 53-116.
- MARCOZZI, V., *Il problema di Dio e le scienze*, Brescia, Morcelliana, 1949⁵.
- NICHOLS, A., *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought*, Naples FL, Sapientia Press of Ave Maria University, 2008.
- PEDDICORD, R., *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange, O.P.*, South Bend IN, St. Augustine's Press, 2005.
- RIZZI, F., *Garrigou-Lagrange. Il tomista d'assalto*, disponibile in:

<https://www.avvenire.it/agora/pagine/il-tomista-assalto>

TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale», *Angelicum*, 42/1-2, 1965, pp. 38-52.

IGNACIO GARAY

Universidad de Navarra

Pamplona – España

Igaray@gmail.com

Christian Wolff y la Ontología

Recibido: 23 de marzo de 2022 - Aceptado: 12 de mayo de 2022

Resumen: Durante el siglo XVIII, Christian Wolff fue considerado una de las principales autoridades en filosofía y ciencia. Su pensamiento constituyó una de las corrientes más importantes durante la llamada “Edad de la razón”. Sus escritos causaron la popularización del pensamiento racionalista, convirtiendo a Wolff en el filósofo más influyente de su época. Llegaron a decirle “El Locke de Alemania” y Kant mismo lo llamó “el más grande de los filósofos dogmáticos”. Sin embargo, en la actualidad, suele pensarse que Wolff ha jugado un rol pequeño en la historia de la filosofía y que ha sido un mero divulgador de Leibniz. La mayoría de los estudios apenas lo nombran, lo tratan muy breve o directamente lo omiten. Con el fin de poder valorar más apropiadamente la figura de Wolff y su originalidad, en este trabajo nos propondremos realizar una descripción un poco más profunda sobre de su vida, la influencia recibida de Leibniz, su concepción de la filosofía y, sobre todo de su ontología, la obra central de su pensamiento. Para ello, en primer lugar, describiremos algunos de los hitos más importantes de la vida de Wolff. En segundo lugar, mostraremos algunas semejanzas y diferencias con el pensamiento de Leibniz. En tercer lugar, expondremos la forma en que Wolff comprende la ciencia y la filosofía. Por último, describiremos algunas de las ideas fundamentales de su *Ontologia*, principalmente, las formulaciones wolffianas de los principios de contradicción y de razón suficiente, su concepción del ente como posible y las nociones de posible, imposible y existencia.

Palabras clave: Wolff – ontología – principio de razón suficiente – existencia

Christian Wolff and the Ontology

Abstract: During the XVIII century, Christian Wolff has been considered one of the main authorities in science and philosophy. His thought constituted one of the most important currents during the so-called “Age of reason”. His writings caused the popularization of rationalist thinking and turned Wolff in one of the most influential philosophers of his time. They came to call him “the German Locke” and Kant himself called him “the greatest of all dogmatic philosophers”. However, nowadays, it is generally thought that Wolff played a small role in the history of philosophy and that he has been a mere popularizer of Leibniz. Most studies barely mention him, treat him very briefly, or omit him altogether. In order to be able to assess more appropriately the figure of Wolff and his originality, this work’s main propose is to make a slightly deeper description of his life, the influence received from Leibniz, his conceptions of philosophy and, above all, of his ontology, the central work of his thought. To do this, first we will describe some of the most important milestones in Wolff’s life. Secondly, we will show some similarities and differences with Leibniz’s thought. In the third place, we will expose Wolff’s way of understanding science and philosophy. Finally, we will describe some of the fundamental ideas of his Ontology, mainly, the Wolffian formulations of the principles of contradiction and of sufficient reason, his conception of being as that what can exist and the notions of possible, impossible and existence.

Keywords: Wolff – Ontology – Principle of Sufficient Reason – Existence

Introducción

Durante el siglo XVIII, Christian Wolff fue considerado una de las principales autoridades en filosofía y ciencia. Su pensamiento constituyó una de las corrientes más importantes durante la llamada “Edad de la razón”. A pesar de ser uno de los padres del Iluminismo alemán, muchos luteranos para quienes Leibniz resultaba demasiado elevado encontraron en él un racionalismo en el que podían conjugar

la ciencia moderna y la fe cristiana¹. La sistematización escolástica de sus textos, a pesar de su aridez, resultaba muy fácil de seguir. Por ello, sus escritos causaron la popularización del pensamiento racionalista de moda, el cual se difundió también en el ambiente académico convirtiendo a Wolff en el filósofo más influyente de su época. Su *Metafísica alemana*², editada por primera vez en 1720, antes de la muerte de su autor, en 1754, llegó a las 12 ediciones³. Un verdadero récord sólo superado por su *Lógica alemana*⁴ que llegó a las 14. Sobre la obra de Wolff

¹ Frängsmyr pone de relieve que el método wolffiano influyó tanto en iluministas como en sus adversarios incluyendo a Crusius, uno de los principales opositores de Wolff: “The theologians (...) used his rationalist method against the Enlightenment. If we want to make a just analysis of Wolff’s impact, we must pay attention to both sides of his philosophy, and when, therefore, we talk about Wolffianism in a wider sense, the question is whether his fight against “enlightened ideas” was not of more importance than his fight for them. Cfr. Tore Frängsmyr «Christian Wolff’s Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, 36, n.º 4 (1975): 667.

² Wolff, Christian. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*. Madrid: Akal, 2000.

³ Con esta obra Wolff realizó la labor de encontrar términos alemanes que se correspondieran con los términos clásicos del latín para estudiantes que no podían seguir las clases en ese idioma. Para ello, redactó un glosario que muestra qué término alemán corresponde a cuál clásico latino. Cfr. Agustín González Ruiz, presentación, a *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, de Christian Wolff (Madrid: Akal, 2000), 30.

⁴ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit, Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1965).

A partir de ahora para las referencias de esta obra se utilizará la

se realizaron, sólo durante su vida, más de 400 estudios de distintos tipos⁵. Ambos datos son signos del hecho de que Wolff fue el filósofo alemán más leído entre 1720 y 1750, época durante la que se gestó el kantismo. Es conocida la opinión de que las críticas que Kant han hecho a la metafísica en realidad están dirigidas contra la ontología wolffiana⁶. Llegaron a decirle “El Locke de Alemania”⁷ y Kant mismo lo llamó “el más grande de los filósofos dogmáticos”⁸. Su fama fue tan grande que superó a la de Leibniz mismo quien hasta entrado el S. XIX era considerado un mero antecedente de Wolff quien tomó

abreviatura LA.

⁵ Cfr. Jean École, «Wolffius redivivus», en *Études et documents photographiques sur Wolff*, ed. por Jean Ecole, (Hildesheim: Georg Olms, 1988), 15-31.

⁶ Cfr. Juan Arana Cañedo-Argüelles. *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2015), 165.

⁷ Cfr. Frängsmyr, «Christian Wolff’s Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century», 659.

⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alianza, 1990), KrV, B XXXVI. Arthur Schopenhauer lo ha elogiado al criticar a Fichte, Schelling y Hegel. “¡Qué hombre tan digno es, sin embargo, en comparación con ellos, Christian Wolff, tan poco estimado por esos tres sofistas, que hasta llegan a burlarse de él! Él tenía y daba pensamientos de verdad; ellos, en cambio, meras palabras y frases con la intención de engañar”. Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas* (Madrid: Editorial Valdemar, 2009), 52. También cabe recordar la expresión de Voltaire cuando visitó Halle durante la primera parte del reinado de Federico el Grande: “Wolfio philosophante, Rege philosopho regnante et Germania plaudente Athenas Halenses invisit”. Cfr. Emilio Komar, *Orden y misterio* (Buenos Aires: Emecé, 1996), 48.

algunas de las tesis de su predecesor y construyó el primer sistema filosófico racional⁹.

A pesar de todo ello, en la actualidad, podría pensarse que Wolff ha jugado un rol pequeño en la historia de la filosofía. La mayoría de los estudios apenas lo nombran, lo tratan muy breve o directamente lo omiten. Sólo unos pocos lo caracterizan como el filósofo más importante de su época, destacan lo fuerte de su influencia y desarrollan su pensamiento un poco más extensamente¹⁰. Algunos de ellos sólo destacan que, a pesar de ser un pensador de menor talla que Descartes o Leibniz, fue una especie de profesor de filosofía de la nación alemana¹¹. Sin embargo, la opinión más frecuente acerca de él es que su trabajo fundamental fue la divulgación e interpretación de la filosofía de Leibniz, por lo que su pensamiento no es original, y que se limitó casi exclusivamente a desarrollar y sistematizar las ideas diseminadas en la obra su maestro¹².

⁹ Cfr. Catherine Wilson, «The reception of Leibniz in the eighteenth century», en *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. por Nicholas Jolley (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 442-474.

¹⁰ Para estudios de las dos clases ver: Frängsmyr, «Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century», 658-662. Según Hazard y May: "They called him The Sage, the name of philosopher not being good enough for him. Whole nations admired him. France admitted him to honorary membership of the Academie des Sciences, the highest distinction they had to bestow. The English had a number of his works translated, convincing evidence of the esteem in which they held him, coming as it did from a nation who considered themselves unrivalled in the sphere of thought and philosophy". Paul Hazard y J. Lewis May, *European Thought in the Eighteenth Century, From Montesquieu to Lessing* (Londres: Hollis & Carter, 1954), 40.

¹¹ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, VI, De Wolff a Kant* (Barcelona: Ariel, 1979), 116.

¹² "In Christian Wolff we have a Leibniz purged of poetry, but also

Para poder valorar más apropiadamente la figura de Wolff y su originalidad será necesario realizar un análisis más profundo acerca de su vida, su relación con Leibniz, su concepción de la filosofía y, sobre todo de su ontología, la obra central de su pensamiento. Para ello, primero describiremos algunos de los hitos más importantes de la vida de Wolff. En segundo lugar, mostraremos algunas semejanzas y diferencias con el pensamiento de Leibniz. En tercer lugar, expondremos la forma en que Wolff comprende la ciencia y la filosofía. Por último, describiremos algunas de las ideas fundamentales de su *Ontologia*, principalmente, las formulaciones wolffianas de los principios de contradicción y de razón suficiente, su concepción del ente como posible y las nociones de posible, imposible y existencia.

El más grande de todos los filósofos dogmáticos

Christian von Wolff (1679-1754) desarrolló su filosofía durante la *Aufklärung* –la “Época de las luces” o “Ilustración alemana”–, de la cual puede considerársele uno de sus padres, junto con el pietista Christian Thomasius¹³.

purged of some exaggerated conceptions, for example, the drowsy or slumbering monads, and the phenomenal character of space. All is built into an immense, systematic exposition, magnificent in its formal rigour and clarity (...). John Neimeyer Findlay, *Kant and the transcendental object. A Hermeneutic study* (Oxford: Clarendon press, 1981), 38.

¹³ Christian Thomasius (1655–1728), hijo de Jacob Thomasius (1622-1684), maestro y amigo de Leibniz, rivalizó con las especulaciones abstractas de la metafísica de Wolff. Cfr. Lewis White Beck, *Early German Philosophy, Kant and his predecessors* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 243-256.

A pesar de ser luterano, fue muy influido por Santo Tomás y por la escolástica católica española, especialmente por Suárez. Desde 1699 estudió en la Universidad de Jena con P. Hebenstreit y E. W. Von Tschirnhaus y allí fue influido por Descartes y Spinoza. En 1702 se trasladó a Leipzig en donde se doctoró en filosofía al año siguiente. Entre 1704 y 1716 mantuvo correspondencia con Leibniz. Recomendado por éste, ingresó a la Universidad de Halle donde fue electo miembro de la Academia de Ciencias de Berlín y en 1707 profesor de matemática¹⁴. También dio clases de arquitectura y de física. Aunque muchas de sus primeras obras, que se dan en este período, son sobre matemática y ciencia¹⁵, luego, a pedido del público, comenzó a dar clases de filosofía y se volcó hacia esta actividad. Su *Vernünfftige gedancken von Gott, der welt und der seele des menschen, auch allen dingen überhaupt* (*Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*) de 1720¹⁶, también llamado la *Metafísica alemana*¹⁷, introdujo sus ideas en los círculos teológicos y eclesiásticos luteranos. Esta obra es la segunda de una serie de obras cuyo nombre comienza con

¹⁴ Cfr. Wuttke, Heinrich. *Christian Wolff. Biographie*. (Hildesheim: Georg Olms, 1980), 133.

¹⁵ Por ejemplo, Christian Wolff, *Anfangs gründe aller mathematischen wissenschaften* (Hildesheim: Georg Olms, 1999), de 1710 y Christian Wolff, *Elementa matheseos universae* (Hildesheim: Georg Olms, 1968), de 1713-15.

¹⁶ Christian Wolff, *Vernünfftige gedancken von Gott, der welt und der seele des menschen, auch allen dingen überhaupt* (Hildesheim: Georg Olms, 1997).

¹⁷ Para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura MA. Las traducciones son de Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, Akal, Madrid, 2000.

la expresión *Vernünfftige Gedancken von... (Pensamientos racionales acerca de...)* y en las que Wolff aplica su método racional a diversos campos como la ciencia, la política y la ética y que más adelante lo convertirían en el principal filósofo de Alemania¹⁸.

Desde su llegada a Halle, su éxito creció día a día y, fascinados por su riguroso método racional, alumnos de teología comenzaron a asistir a sus clases. Esto les llevó a reclamar demostraciones más sólidas de otros profesores, lo cual provocó el recelo de los teólogos. Por otro lado, el constante énfasis de Wolff en el poder de la razón humana causaba preocupación en los círculos religiosos a medida que iba creciendo su popularidad¹⁹. Hasta que en 1721, siendo ya una personalidad respetada dentro y fuera de Alemania, luego de 15 años de docencia e investigación y concluido su cargo de rector en la Universidad de Halle²⁰, fue acusado de defender la moral sin revelación de los chinos y de ateísmo. Entre sus acusadores estaban Joachim Lange (1670-1744)²¹, y August Hermann Francke

¹⁸ Cfr. Beck, *Early...*, 257.

¹⁹ Cfr. Frängsmyr, «Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century», 654.

²⁰ Cfr. Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica: Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* (Hamburg: Meiner, 1985). Para un estudio de este discurso ver Shigenari Kanamori, «Christian Wolff's Speech on Confucianism: Confucius Compared with Wolff», *European Journal of Law and Economics*, n.º 4, (1997): 299–304.

²¹ La rivalidad con Lange también tenía que ver con el hecho de que éste deseaba para su hijo una vacante en la facultad la cual finalmente fue otorgada a Ludwig Thümmig, un alumno de Wolff, gracias a sus tratativas. Cfr. Beck, *Early...*, 258.

(1663–1722)²², el decano de la Facultad de teología, quién tenía relación directa con el rey Federico Guillermo I. Por ello (y por supuestamente defender el determinismo leibniziano que exoneraba a los desertores del ejército²³) en 1723 el rey lo instó a abandonar Prusia en un plazo de 48 horas so pena de ser ahorcado, por lo que Wolff se retiró a Marburgo. En 1725 se condenó la metafísica de Wolff en las facultades de filosofía y teología de Tubinga y Halle por espinosista²⁴ y en 1727 se prohibieron sus libros en Prusia²⁵.

Instalado en Marburgo, libre de persecución, Wolff trabajó exitosamente en la Universidad de esa ciudad y allí comenzó su período más fructífero. Su fama de gran matemático y filósofo creció al punto de que estudiantes de toda Alemania y otros países iban a Marburgo a escucharlo y recibía invitaciones de muchas Universidades y academias de ciencias. Con los no menos de ocho trabajos importantes que publicó en latín desde su llegada y hasta fines de la década de 1730 llegó a un público internacional aún más vasto. Entre ellos se encuentran la ya citada

²² Francke era el representante más importante del pietismo en Halle. Cfr. Brigitte Sassen, «18th Century German Philosophy Prior to Kant», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014): <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/18thGerman-preKant/>.

²³ Cfr. Beck, Lewis White. «From Leibniz to Kant», en *The age of German idealism*, ed. por Kathleen M. Higgins y Robert C. Solomon, Londres: Routledge, 1993, 5.

²⁴ A pesar de que Wolff dedica 45 párrafos (§671-§716) de su *Theologia naturalis* a lo que seguramente debe ser una de las críticas más contundentes y detallada a la ética de Spinoza. Cfr. Christian Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientific pertractata, pars posterior*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1981), 672-729.

²⁵ Cfr. González Ruiz, presentación, 12.

Philosophia rationalis sive Logica, también conocido como *Lógica latina* (1728)²⁶, *Philosophia prima sive Ontologia* (1730)²⁷, *Cosmologia generalis* (1731)²⁸, *Psychologia empirica* (1732)²⁹, *Psychologia rationalis* (1734)³⁰, *Theologia naturalis* (2 vols., 1736-37)³¹ y *Philosophia*

²⁶ Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientific pertractata et ad usum scientiarum atque vita aptata*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1983), 32-33. Esta obra está precedida por su famoso *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. A partir de ahora se utilizarán las abreviaturas LL para las referencias de la *Lógica latina* y DP para las del *Discursus praeliminaris* que la antecede, precedidas por el número de párrafo.

²⁷ Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae principia continentur*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms), 1962. A partir de ahora para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura ONT.

²⁸ Christian Wolff, *Cosmologia generalis*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1964). A partir de ahora para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura CG.

²⁹ Christian Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, quae ea, de anima humana indubia experientiae fide constat, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms), 1968.

³⁰ Christian Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, quae ea, de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1972). A partir de ahora para las referencias de esta obra se utilizará la abreviatura PR.

³¹ Christian Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars prior, integrum sistema complectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstrantur*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1978) y la ya citada parte posterior. A partir de ahora para las referencias de estas obras se utilizarán las abreviaturas

practica universalis (2 vols., 1738-39)³². Había profesores universitarios wolffianos en casi toda Alemania y hasta en Prusia (con uno de ellos, Martin Knutzen, estudió Kant en Königsberg) y se fundaron sociedades wolffianas para llevar su filosofía más allá de las Universidades. Una de ellas, la “Sociedad de los amigos de la verdad”³³ tenía como lema la expresión “Sapere aude” la cual luego Kant elevó a lema de la ilustración³⁴.

Simultáneamente, durante esos años, Lange, su reemplazante en Halle, y sus seguidores publicaron cerca de medio centenar de artículos contra Wolff a los que éste respondió minuciosamente. Hasta que, en 1736, terminó la disputa en parte por el cansancio de Wolff y en parte por un decreto del rey Federico Guillermo I el cual prohibía escribir en contra de Wolff. Finalmente, cuando en 1740 Federico II llegó al trono de Prusia, hizo que Wolff retornara a Halle con todos los honores y lo nombró Profesor de Jurisprudencia y Vice consejero de la Universidad. Tres años después fue nombrado Consejero de

TN1 y TN2 respectivamente precedidas por el número de párrafo.

³² Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientific pertractata, pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanorum differentia, onnisque juris ac obligationum omnium, principia, a priori demonstrantur*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1971) y Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientific pertractata, pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura, a priori demonstrantur*, *Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1979).

³³ “Gesellschaft der Wahrheitsfreunde”. Cfr. Beck, *Early...*, 260.

³⁴ “*Sapere aude!* Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. He aquí la divisa de la Ilustración”. Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la historia*. (Buenos Aires: Nova, 1964), 58.

la Universidad y von Wolff. En la década de 1740 publicó sus inmensos tratados de *Ius naturae* (1740-48)³⁵ e *Ius gentium* (1749)³⁶ y su *Ethica latina*³⁷ de cinco tomos a la que se dedicó desde su regreso a Halle hasta su muerte en 1754. Estas obras son sólo una muestra de la enorme capacidad productiva de Wolff. Se calcula que entre 1703 y 1753 publicó más de 60 trabajos constituidos por un total de cerca de 100 volúmenes³⁸.

Filosofía leibniziano-wolfiana

Wolff ha sido muy claro acerca de la influencia del pensamiento de Leibniz sobre el suyo. Además de negar que existiera algo que pudiera llamarse “filosofía leibniziano-wolffiana”³⁹ (sus discípulos⁴⁰ y adversarios⁴¹

³⁵ Christian Wolff, *Ius naturae, methodo scientifica pertractatum* (Hildesheim: Georg Olms, 1968).

³⁶ Christian Wolff, *Ius gentium, methodo scientifica pertractatum, in quo ius gentium natural ab eo quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur* (Hildesheim: Georg Olms, 1972).

³⁷ Christian Wolff, *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata* (Georg Olms, Hildeheim, 1970).

³⁸ Cfr. Hazard y May, *European Thought...*, 38.

³⁹ Cfr. Wuttke, *Christian Wolff...*, 140-42.

⁴⁰ Wolff sostiene en una carta de 1746 al Conde de Manteuffel que la expresión “filosofía leibniziana-wolffiana” se le ocurrió a su discípulo Bilfinger. Cfr. Heinrich Ostertag, *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffel Schen Briefwechsels* (Leipzig: Von Quelle & Meyer, 1910), 60. La misma fórmula aparece en el título de las obras de otros discípulos suyos: Georg Volckmar Hartmann, *Anleitung zur Historie der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie* (Hildesheim: Georg Olms, 1973) y Carl Günther Ludovici, *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitz-Wolffischen Weltweisheit* (Hildesheim: Georg Olms, 1996).

⁴¹ Principalmente, Bidde y Rüdiger. Cfr. Beck, *Early...*, 257.

acuñaron esta expresión) también negó que existiera tal cosa como “filosofía leibniziana” cuando en 1703 él comenzó a dedicarse a la filosofía⁴². Además, Wolff sostuvo que nunca se consideró discípulo de Leibniz⁴³ y que, aunque tomó algunas ideas de él, incorporó más conceptos de Santo Tomás⁴⁴. Por lo que le desagradaba la expresión “filosofía leibniziano-wolffiana”⁴⁵. Aunque es verdad que su expulsión de Prusia en 1723 fue bajo la acusación de determinismo leibniziano, también es cierto que al mismo tiempo se lo acusó de spinozismo y de ateísmo, los cuales se diferencian claramente del pensamiento de Leibniz. De todas maneras, es cierta medida comprensible que, a pesar de sus diferencias, los pietistas de Halle vieran a Leibniz y a Wolff como exponentes del racionalismo que amenazaba con invadir la fe con los razonamientos y definiciones que ellos detestaban tanto⁴⁶.

⁴² Cfr. Corr, Charles Corr, «Christian Wolff and Leibniz», *Journal of the History of Ideas* 36, n.º 2, (1975): 241–262, 242.

⁴³ Según Hoeffding: “Wolff himself disliked to be considered a disciple of Leibniz”. Harald Hoeffding, *A History of Modern Philosophy* (New York: Dover, 1955).

369. Por otro lado, Wilson comenta que a Leibniz le gustaba el hecho de no tener discípulos: “Leibniz claimed to be proud of the fact that, during his lifetime, he had no school, no disciples, and no popularizers. He despised, he said, the sectarian spirit which he associated with the Cartesians”. Wilson, «The reception of Leibniz in the eighteen century», 442.

⁴⁴ Cfr. Beck, *Early...*, 257.

⁴⁵ De acuerdo con Beck, tampoco a Leibniz: “They accordingly called his philosophy the “Leibniz-Wolffian philosophy”, a name which has become fixed in spite of both Leibniz and Wolff’s renunciation of it”. Beck, «From Leibniz to Kant», 6.

⁴⁶ Esto puede verse, por ejemplo, en una carta que Voltaire le escribe

*Por otro lado, si bien hoy tenemos un conocimiento de Leibniz mucho más preciso que el que podía tener alguien en 1716, hay que recordar que, en vida, Leibniz publicó sólo un libro: *Los ensayos de Teodicea* en 1710. Una década más tarde se editó una versión en alemán de la *Monadología* y el original en francés, en 1840. Los *Nuevos ensayos acerca de entendimiento humano* vieron la luz recién en 1765, ya muerto Wolff. Y el *Discurso de metafísica* no se publicó hasta 1846. Sin embargo, Leibniz era conocido en el ambiente académico a partir de sus artículos publicados en revistas como *Le Journal des sçavans*⁴⁷. Además, algunas de sus ideas también se conocieron a través de una serie de cartas enviadas a destinatarios particulares, pero ellas no pueden considerarse de conocimiento público⁴⁸. Es decir que, en esta época, la mayoría de los escritos filosóficos de Leibniz no estaban publicados. Seguramente, de aquí su famosa frase: “Aquél que conoce sólo lo que he publicado no me conoce”⁴⁹. A pesar de ello, Leibniz tenía una*

a Maupertuis el 10 de agosto de 1741: “This man has brought to Germany all the horrors of scholasticism, overlaid with sufficient reason, indiscernibles, and all the scientific absurdities which Leibniz introduced to the world for reasons of vanity and which the Germans study just because they are Germans”. Voltaire, ed., *Correspondence*, XI, Ed. por Theodore Besterman (Génova: Institut et musée, 1953-1965), 182.

⁴⁷ Cfr. Corr, «Christian Wolff and Leibniz», 246.

⁴⁸ Un esbozo de los escritos e ideas principales de Leibniz que estaban accesibles para Wolff, ya sea a través de publicaciones o por cartas dirigidas a él se encuentra en: Anton Bissinger. *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs* (Bonn: Perfect Paperback, 1970), 21-24.

⁴⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationis et indicibus erognata* (Hildesheim: Georg Olms, 1989), 65. La traducción es mía basada en la que se

presencia significativa en el ambiente político e intelectual de su época. Además de ser un reconocido diplomático e historiador, también fue consejero de la Casa de Brunswick, fundó la revista alemana *Acta eruditorum Lipsiensium* en 1682 y la Academia de Ciencias Prusiana en Berlín en 1700 de la cual fue el primer presidente vitalicio⁵⁰. Dado que tenía relación con las figuras más destacadas del mundo intelectual y científico⁵¹, es evidente la dimensión de su persona en los últimos quince años de su vida. Sin embargo, no es tan evidente el impacto de sus ideas en el ambiente filosófico en general y, en concreto, sobre Wolff.

De todos modos, se sabe con certeza que el primer contacto entre Leibniz y Wolff fue en 1703. Wolff había estudiado en Jena, pero presentó su ya citada tesis *Dissertatio de philosophia practica universalis* en Leipzig ante Otto Mencke, Profesor de Filosofía Moral y Director de *Acta eruditorum*. Éste quedó tan fascinado con la presentación de Wolff que, además de aprobarlo, lo contrató para trabajar en la revista. Por otro lado, sin que Wolff se enterara, le envió su trabajo a Leibniz, quien quedó tan impresionado que lo recomendó a la Universidad de Halle⁵².

encuentra en Corr, «Christian Wolff and Leibniz», 246.

⁵⁰ Cfr. Corr, «Christian Wolff and Leibniz», 246.

⁵¹ Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, IV, De Descartes a Leibniz* (Barcelona: Ariel, 1979), 250.

⁵² Aunque Leibniz respondió muy favorablemente a su trabajo, también objetó que no compartía la visión negativa que Wolff tenía acerca de los silogismos en el sentido de que no los consideraba una forma de conocer la verdad. Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Ed. por Carl Immanuel Gerhardt (Hildesheim: Georg Olms, 1963), 18.

Wolff y Leibniz continuaron su relación mediante una gran cantidad de cartas⁵³. En las pocas conversaciones puramente filosóficas que hay en ellas, se tocan temas como la teoría de la armonía preestablecida y las demostraciones de la existencia de Dios, en respuesta a preguntas de Wolff. Leibniz, en una carta a otro destinatario sostiene:

El señor Wolff ha estado de acuerdo con algunos de mis sentimientos, pero dado que está muy ocupado enseñando, especialmente matemática, y no hemos tenido mucha comunicación en cuanto a la filosofía, no puede conocer de mis opiniones más que las que he publicado⁵⁴.

Es claro que Wolff estaba en contacto con algunas las ideas de Leibniz, pero es difícil determinar hasta qué punto las conocía y en qué medida las aceptaba. Por otro lado, hasta la muerte de Leibniz, Wolff había publicado una sola obra filosófica importante: la ya citada *Lógica alemana* en 1713. Por lo cual, es probable que Leibniz no haya tenido mucho conocimiento de su influencia sobre Wolff.

Las cartas también revelan que se encontraron personalmente sólo en tres oportunidades: en Berlín en 1706 y en Halle en 1713 y 1716⁵⁵. En el primer encuentro Leibniz le enseñó a Wolff un manuscrito de la Teodicea, acerca de lo cual éste escribió: “No pude leer la Teodicea de Leibniz completamente, pero la hojé informalmente”⁵⁶.

⁵³ Son un total de 127 que se encuentran en Walther Arnsperger, *Christian Wolffs Verhadltnis zu Leibniz* (Weimar: Felber, 1897).

⁵⁴ Esta aseveración es de una carta a Remond o Pierre de Monmort de Julio de 1714. Cfr. Leibniz, *Briefwechsel...*, 619. La traducción es mía basada en la que se encuentra en Corr, «Christian Wolff and Leibniz», 248.

⁵⁵ Arnsperger, W., *Christian Wolffs...*, 22-23.

⁵⁶ Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Hildesheim: Georg Olms, 1945), 83.

A pesar de sus pocos encuentros personales, Leibniz ayudó a Wolff a desarrollar su carrera de distintas formas. La más destacada, sin dudas, fue cuando en 1706 intercedió para que lograra la posición de profesor de matemáticas de la Universidad de Halle⁵⁷. En ese lugar, Wolff pasó de la matemática a la filosofía y, luego de ser expulsado y repatriado con todos los honores, finalmente se catapultó al éxito, como ya se ha relatado. Como muestra de agradecimiento Wolff escribió el “Elogio de Leibniz” en las *Acta eruditorum*⁵⁸ y los prefacios para las ediciones póstumas de tres de sus obras⁵⁹.

Más allá la relación personal que Leibniz y Wolff en sus numerosas cartas, pero escasos encuentros, vale la pena pregunta acerca de cuál fue la influencia del primero sobre el segundo y si es justo calificar a Wolff como “leibniziano” o como un mero divulgador de Leibniz. Por varios motivos, ésta es una tarea muy difícil, si acaso es posible. En primer lugar, porque todavía existen grandes disputas acerca del pensamiento de Leibniz, en parte, por la gran cantidad de escritos aún inéditos. En segundo lugar, la obra de Wolff no

⁵⁷ La carta en la que Wolff le pide ayuda a Leibniz se encuentra en Leibniz, *Briefwechsel...*, 60-61. Y la recomendación de Leibniz puede verse en Johann Christoph Gottsched, *Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, Freyherrn von Wolf* (Leipzig: Beylagen, 1755), 4-5.

⁵⁸ Christian Wolff, «Elogium Godofreid Guilielmi Leibnitii», *Acta eruditorum*, Julio (1717): 322-36. Hay una traducción al alemán en Christian Wolff, *Gesammelte kleine philosophische Schrifften, Gesammelte kleine philosophische Schrifften* (Hildesheim: Georg Olms, 1981), 449-502.

⁵⁹ Para los tres prefacios cfr. Kurt Muller, *Leibniz-Bibliographie: Verzeichnis der Literatur Uber Leibniz* (Frankfurt: Klostermann, 1967), 557, 560 y 625.

ha sido tan estudiada como la de su predecesor, por lo que todavía quedan importantes temas suyos por conocerse adecuadamente. Sin embargo, aunque no se pueda establecer una comparación definitiva, es posible destacar algunas semejanzas y diferencias importantes en base al conocimiento que tenemos sobre sus obras.

Por un lado, algunas de las tesis metafísicas más importantes del pensamiento de Leibniz están presentes en Wolff. Por ejemplo, la primacía de la posibilidad sobre la actualidad⁶⁰, la centralidad de los principios de contradicción y de razón suficiente⁶¹, el optimismo universal basado en que éste es el mejor de los mundos posibles⁶² y la tesis de la armonía preestablecida⁶³. Por lo que es claro que ambos se parecen notoriamente.

Sin embargo, por otro lado, hay algunas diferencias no menos importantes. Por ejemplo, en la *Ontologia* de Wolff el principio de razón suficiente se deriva del principio de contradicción, al que se subordina en este sentido⁶⁴, mientras que Leibniz mantiene la soberanía de ambos principios⁶⁵. Además, la descripción que Wolff realiza de la composición del ente a partir las nociones de esenciales,

⁶⁰ Cfr. §134 ONT.

⁶¹ Cfr. §27-§78 ONT.

⁶² Cfr. §982, 1045, 1049-1951 MA.

⁶³ Wolff acepta la teoría de la armonía preestablecida sólo de forma provisional circunscripta sólo a la relación alma cuerpo. Cfr. Prefacio, 13-16 y §612-§642, PR.

⁶⁴ Cfr. §70 ONT.

⁶⁵ Hay una buena explicación de esta diferencia en John Edwin Gurr, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems: 1750-1900* (Milwaukee: The Marquette University Press, 1959), 37.

atributos y modos⁶⁶ y su definición de existencia como el complemento de la posibilidad⁶⁷ están completamente ausentes en Leibniz. Otra diferencia significativa es que Wolff no adhiere al combate de los posibles por la existencia⁶⁸ y tampoco utiliza la terminología y los conceptos de la doctrina de las mónadas leibnizianas⁶⁹. En relación con la distinción entre sustancia material y espiritual Wolff está más influenciado por la distinción entre *res extensa* y *res cogitans* de Descartes, que por Leibniz, de acuerdo con quien toda sustancia es espiritual y es imposible que una cause un cambio sobre otra⁷⁰. Finalmente, todavía está en discusión si su cosmología es totalmente original, tal como Wolff mismo sostiene⁷¹, si en general es igual a la de Leibniz⁷² o si está sólo basada en ella, pero difiere en puntos importantes⁷³.

Por todo ello, puede afirmarse que Wolff se inscribe en la misma tradición racionalista que Leibniz con quien comparte ciertas tesis importantes. Sin embargo, no es acertado entenderlo solamente como un mero divulgador suyo, sino que, por el contrario, debe ser considerado como un pensador con cierta originalidad, que transmitió una impronta propia a sus discípulos y que se ganó importante

⁶⁶ Cfr. §132-§178 ONT.

⁶⁷ Cfr. §174 ONT.

⁶⁸ Cfr. §760 ONT.

⁶⁹ Cfr. ONT §768.

⁷⁰ Cfr. §772 ONT. Para un análisis un poco más extenso acerca de esta comparación ver: Beck, «From Leibniz to Kant», 12.

⁷¹ Cfr. Prefacio, CG.

⁷² Cfr. Jean Ecole, «Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur le rapports de Wolff avec Leibniz», *Les etudes philosophiques*, 19, n.º 1 (1964): 3-9.

⁷³ Cfr. Beck, *Early...*, 269-70.

reputación en la filosofía alemana y en el ambiente filosófico en general, tal como antes se ha descripto.

El método racional de Wolff

Una de las principales originalidades de Wolff es la sistematicidad y claridad de célebre método racional. Este método es considerado su aporte más importante a la historia de la filosofía⁷⁴ y fue la base del pensamiento alemán hasta Kant⁷⁵ a causa de que representó uno de los más importantes intentos de la unificación el saber⁷⁶. Wolff se refería a él con diversos nombres (método geométrico, demostrativo, filosófico, científico), pero prefería llamarlo “método matemático” porque este nombre ponía de relieve su verdadera esencia ya que está tomado de la matemática⁷⁷. El método está basado en reglas lógicas universales que

⁷⁴ El método matemático resultó bastante popular por lo atractivo de lograr conclusiones con la certeza de la matemática. Entre los muchos matemáticos y científicos que lo adoptaron y aplicaron a diversos campos se encuentran el matemático, astrónomo y filósofo Martin Knutzen y Alexander Gottlieb Baumgarten. Knutzen, de quien ya se ha dicho fue profesor de Kant en Königsberg, lo utilizó para intentar demostrar los dogmas cristianos y Baumgarten, uno de los principales sucesores de Wolff, para fundar una nueva teoría de la estética. Su vasta influencia también llegó hasta los países escandinavos. Cfr. Frängsmyr, «Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century», 662-663.

⁷⁵ Kant mismo en la *Crítica de la Razón Pura* afirma utilizar en su filosofía el “riguroso método del célebre Wolff”. Kant, *Crítica...*, KrV, B XXXVI.

⁷⁶ Cfr. Arana Cañedo-Argüelles, *El proceso...*, 150.

⁷⁷ Wolff sostiene que la filosofía y la matemática se diferencian por sus objetos, pero comparten su método. “Las reglas del método filosófico son las mismas que las del método matemático”. §139 DP.

pueden ser aplicadas a diversos campos. De ser adoptado por todas las ciencias⁷⁸, se seguirían fundamentalmente dos beneficios: 1) un mayor consenso entre los miembros de la comunidad filosófica. 2) el progreso en el descubrimiento de nuevas verdades⁷⁹. Está descrito en diversas obras, pero la versión más completa se encuentra en el *Discursus praeliminaris*:

§116. En la filosofía no deben utilizarse términos que no estén explicados mediante una definición apropiada (...). §117. En la filosofía no deben utilizarse principios que no estén suficientemente probados (...). §118. En la filosofía no debe admitirse ninguna proposición que no se deduzca legítimamente a partir de principios suficientemente probados (...). §119. En filosofía, los términos que forman parte de las definiciones subsiguientes deben explicarse por las antecedentes (...). §120. En filosofía, las definiciones que forman parte de las demostraciones subsiguientes deben demostrarse en las antecedentes (...). §121. En las proposiciones filosóficas debe determinarse adecuadamente la condición bajo la cual un predicado conviene a un sujeto, es decir, bajo la cual algo se afirma o se niega de alguna realidad (...). §122. Las proposiciones filosóficas en las cuales se determina adecuadamente la condición bajo la cual el predicado se atribuye al sujeto son útiles tanto para la ciencia como para la vida (...)⁸⁰.

⁷⁸ De la idea de la aplicación de este método racional a todos los campos del saber surge la serie de obras wolffianas cuyo nombre comienza con la expresión “*Vernünfftige Gedanken von*”, es decir, “Pensamientos racionales acerca de...”, que ya se han mencionado.

⁷⁹ Cfr. Christian Wolff, *Ratio praelectionum wolffianarum in mathesis et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis, Gesammelte Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1972), Prefacio.

⁸⁰§116-122 DP. El método también está explicado de forma similar, pero más breve en §20 RP y Christian Wolff, *Ausführliche nachricht von seinen eigenen schriften, die er in deustcher sprach heraus gegeben* (Hildesheim: Georg Olms, 1996) §22.

La regla principal del método de Wolff consiste en primero establecer las verdades a partir de las cuales se demostrarán las verdades posteriores con rigor matemático. Wolff lo emplea en toda su obra, la cual está organizada en párrafos numerados con la intención de deducir toda verdad desde un punto de partida evidente. En sus razonamientos se encuentran detallados los números de los párrafos anteriores donde se han dado las definiciones y demostrado las premisas que estos razonamientos suponen. Este estilo les otorga a sus escritos una gran claridad y una fuerte sistematicidad, aunque a veces vuelve algunos pasajes un tanto redundantes⁸¹. A pesar de ello, Wolff logra darle a toda su obra de una unidad y un rigor admirables.

La ciencia y la filosofía

Según Wolff, el punto de partida del conocimiento humano es un momento de introspección y autoconocimiento que se da cuando el hombre se hace autoconsciente. Es decir, sabemos que existimos⁸². Este es el punto de partida del conocimiento y de toda la teoría

⁸¹ Por ejemplo, en la *Ontologia* dice: “§60. Por eso es evidente que la nada no es algo (§57, 59). Y por eso nada y algo se contradicen mutuamente (§30), por consiguiente, entre nada y algo no hay medio (§53). Por ejemplo, el triángulo, o es algo o no es nada. Por lo tanto, si pruebas que es algo, inmediatamente será evidente que no es la nada”. §60 ONT.

⁸² Esta reflexión, tomada como punto de partida, es, sin dudas, muy semejante al razonamiento de la *Segunda Meditación* de Descartes. Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas* (Madrid: Gredos, 2011), 171. Para diferencias y semejanzas entre ellos ver: Richard Blackwell, «Christian Wolff’s Doctrine of the Soul», *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961): 339–354.

científica wolffiana. A partir del él hay tres hechos que conocemos intuitiva e indudablemente: 1) que existimos como almas; 2) que existe el mundo material fuera de nosotros; y 3) que estamos seguros de nuestra existencia y de la existencia del mundo material⁸³. Además, esta experiencia revela el hecho de que el entendimiento humano es capaz de conocer de forma indubitable. De modo tal que todo aquello que se demuestre según el modo geométrico quedará también tan indubitadamente demostrado como que somos o existimos⁸⁴.

La ciencia

Para Wolff, la indubitabilidad del método matemático es lo que da al conocimiento su carácter científico. En su obra encontramos varias definiciones de ciencia y en todas ellas Wolff la define como un hábito de la razón para demostrar verdades de forma irrefutable: “§2. Por ciencia, entiendo, el hábito del entendimiento, por el cual, de forma irrefutable, establecemos nuestras afirmaciones sobre bases o principios irrefragables”⁸⁵. *Este orden racional determina, por un lado, la jerarquía de las verdades, ya que algunas se conocen primero que otras y son el fundamento subordinante de las que se siguen de ellas*⁸⁶. *Por otro lado, este mismo orden racional determina la jerarquía de las ciencias, ya que algunas de ellas, por tener un objeto de*

⁸³ Cfr. §1 MA.

⁸⁴ Cfr. §9 MA.

⁸⁵ §2, ONT. Otras definiciones de ciencia similares pueden encontrarse en: §30 DP, §2 ONT y §383 MA.

⁸⁶ Cfr. §132-§135 DP.

*estudio más fundamental, deben estudiarse primero que otras, de las cuales las más fundamentales son su base*⁸⁷.

La jerarquización wolffiana del conocimiento científico se divide en tres. 1) Histórico, 2) Filosófico y 3) Matemático⁸⁸. El conocimiento histórico es el conocimiento de los hechos relacionados con el mundo material y las almas, como, por ejemplo, que el sol sale por el oriente y se pone por el occidente, que los animales se reproducen por generación: “§3. El conocimiento de esas cosas que son o que fueron, o que suceden en el mundo material o en las sustancias inmatrimales lo llamamos *histórico*”⁸⁹. Este conocimiento, nos muestra la existencia de las cosas, pero no dice nada de por qué esas cosas son o existen. Esto es tarea del conocimiento filosófico: “§6. El conocimiento de la razón de esas cosas que son o fueron se llama *filosófico*”⁹⁰. Así, mientras que el conocimiento histórico es empírico y se basa en los meros hechos, el conocimiento filosófico es racional y su finalidad es establecer la razón de los hechos⁹¹.

Como puede apreciarse, el racionalismo de Wolff, según el cual, a partir de meros principios puede establecerse *a priori* la razón de todas las cosas, no le impide incorporar a sus sistema el conocimiento sensible⁹². Y así, la definición

⁸⁷ Cfr. §87 DP.

⁸⁸ Cfr. LL §1-§18.

⁸⁹ §3 DP.

⁹⁰ §6 DP.

⁹¹ La división del conocimiento en sensible y racional se opone, por ejemplo, al misticismo pietista presente en Crusius. Cfr. Arana Cañedo-Argüelles, *El proceso...*, 155-156.

⁹² Es interesante notar cómo Wolff desarrolló su racionalismo en pleno auge del empirismo inglés sin combatirlo directamente sino, de alguna

de un objeto, para Wolff, comienza por los sentidos a través de los cuales se reconoce su existencia⁹³. Pero este conocimiento es incompleto, ya que no nos dice nada respecto de su esencia. Para conocer su esencia se necesita el conocimiento de la razón. Por último, el conocimiento matemático es aquél que nos informa acerca de la cantidad de las cosas: “§14. El conocimiento de la cantidad de las cosas es aquél al que llamamos *matemático*”⁹⁴. Según Wolff, la importancia del conocimiento matemático consiste en que contiene un poderoso método para demostrar sus verdades que, como ya se ha mencionado, puede ser empleado por todas las ciencias, incluso por la filosofía.

La filosofía

Una de las principales finalidades del método matemático de Wolff era terminar con la decadencia técnica en la que, según él, la filosofía, y principalmente la

manera, incorporando el valor del conocimiento sensible a su sistema: “Yet instead of posing a counterattack, highlighting the deceiving nature of empirical knowledge and empiricism generally, Wolff sought to accommodate the claims of his adversaries. In particular, Wolff aimed to include empirical knowledge as the foundation for philosophical knowledge and establish a definitive place for empirical knowledge within his system of Human Science”. Matt Hettche, «Christian Wolff», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014): <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wolff-christian/>.

⁹³ §107 DP. Este tipo de afirmaciones son un poco desconcertantes para un pensador con la reputación racionalista de Wolff y han llevado a Beck a afirmar: “Sometimes he seems to be an empiricist masquerading as a rationalist, sometimes as a rationalist disguising himself as an empiricist” Beck, *Early...*, 267.

⁹⁴ §14 DP.

metafísica, había caído desde Descartes⁹⁵. Este declive se notaba, en especial, en imprecisión de la terminología y de las proposiciones⁹⁶. Por esta razón Wolff emprende un regreso al rigor de las obras de los escolásticos. Su influencia está muy presente en la obra de Wolff, a pesar de que en general, fueron muy despreciados en su época⁹⁷. Sin embargo, Wolff los cita y corrige permanentemente en toda su obra con la doble intención de, por un lado, conservar la búsqueda de sistematicidad y precisión, pero, por otro lado, también de mejorarlas⁹⁸.

En esta cuestión Wolff no ha sido influenciado tanto por la alta Edad Media y Santo Tomás, sino más bien por la escolástica tardía y, principalmente, por Suárez, quien ha identificado al “ente” con su esencia⁹⁹. Siguiéndolo, Wolff sostiene que, en el lenguaje cotidiano, el término “ente” no hace referencia solamente a los entes existentes, sino que también a veces denota seres del pasado, del futuro e incluso seres imaginarios. Por ello, “ente” no debe identificarse con el existente actual sino con una esencia posible: “§134. Se llama *ente* a aquello que puede existir, consecuentemente a aquello que la existencia no repugna”¹⁰⁰. Un ente, por lo tanto, es algo posible, no algo que es. Por supuesto que lo que existe también es un ente,

⁹⁵ Cfr. Prefacio, ONT.

⁹⁶ Cfr. §12 ONT.

⁹⁷ Cfr. Copleston, *Historia...*, VI, 111.

⁹⁸ Cfr. Etienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Navarra: EUNSA, 1996), 154.

⁹⁹ Según Suárez: “El ente tomado como nombre significa lo que tiene una esencia real prescindiendo de la existencia actual, no excluyendo a ésta ni negándola, sino sólo abstrayendo precisivamente”. Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* (Madrid: tecnos, 2011), 2, 4, 9.

¹⁰⁰ §134 ONT.

ya que es posible. Pero no es un ente porque existe, sino porque es posible. Dado que todo lo que existe es posible, pero no todo lo posible existe, los existentes son un subconjunto dentro de la noción de ente. Por lo cual, el objeto de estudio de la filosofía no es ya el ente existente, sino el ente posible. “§29. La filosofía es una ciencia de lo posible, en cuanto que puede ser”¹⁰¹. Esta forma de entender al ente desligado del ser es característica del pensamiento de Wolff y lo ha llevado a añadir a la metafísica una nueva disciplina: la *ontología*. Esta disciplina no se encarga de dar razón de ningún ente en concreto, a diferencia de como la *teología natural* se ocupa de Dios¹⁰²; la *psicología*, del alma humana¹⁰³ y la *cosmología*, del mundo material¹⁰⁴. Por el contrario, la ontología estudia al ente en general¹⁰⁵.

Estas cuatro disciplinas, la ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural, componen la metafísica wolffiana¹⁰⁶, la cual, a su vez, junto con la física y sus múltiples divisiones, componen la primera parte de la

¹⁰¹ §29 DP. Wolff también da otras definiciones de filosofía en otros lugares, pero todas ellas son esencialmente la misma. Por ejemplo, también la define como: “una ciencia de todas las cosas posibles, del cómo y el porqué son posibles”. §1 LA.

¹⁰² §57 DP.

¹⁰³ §58 DP.

¹⁰⁴ §59 DP.

¹⁰⁵ “Y por eso, en la filosofía de Wolff, la existencia está completamente excluida del campo de la Ontología. Hay ciencias especiales para ocuparse de todos los problemas relativos a la existencia, y ninguna de ellas es la Ontología”. Gilson, *El ser...*, 160.

¹⁰⁶ Éste es el orden dispuesto en el *Discursus Praeliminaris* (Cfr. §96-§99 DP) y que se mantiene en las publicaciones latinas, las más importantes. En la *Metafísica Alemana* el orden original era: ontología, psicología empírica, cosmología general, psicología racional y teología natural.

filosofía de Wolff llamada *filosofía teórica*. La segunda parte es la *filosofía práctica*, la cual concierne a las ciencias que atañen a las acciones humanas¹⁰⁷.¹⁰⁸

Es importante destacar que la certeza cognoscitiva en la que tanto pone el énfasis Wolff no debe ser entendida como un fin sino como un medio. La filosofía teórica está al servicio de la práctica, dejando claro así la relación entre conocimiento y vida moral¹⁰⁹.

La Ontología

Las verdades *a priori* que garantizan el carácter científico de la filosofía de Wolff están fundamentadas en

¹⁰⁷ Wolff presenta varias divisiones de la Filosofía, pero la más importante se encuentra en §55-§114 DP. Para un análisis detallado de la división de la filosofía de Wolff ver: Jean Ecole, «La conception wolffienne de la philosophie d'après le “Discursus praeliminare de philosophia in genere”», *Filosofia Oggi* I, n.º 4 (1978): 403-428. Otro análisis interesante de este tema, pero que difiere un poco del de École, se encuentra en Richard Blackwell, «The Structure of Wolffian Philosophy», *The Modern Schoolman*, 38 (1960): 210–215.

¹⁰⁸ “Contradiendo palmariamente la imagen recibida de un Wolff “dogmático” en el sentido principal de alguien exclusivamente dedicado a la deducción apriórica y acrítica de su sistema a partir de definiciones arbitrarias y vacías, nos encontramos con que todas las partes de su sistema tienen un contrapunto experimental, pues también en Wolff la experiencia es un punto de partida y de llegada de todo conocimiento”. González Ruiz, presentación, 28.

¹⁰⁹ “No debe estimarse por esto que la doctrina acerca de Dios se aprende para ser retenida en el espíritu o para disputar sutilmente acerca de él; antes bien, toda ella se ordena a la práctica para que veneremos a Dios como Dios en todas nuestras acciones y para que sirviéndole como es adecuado lleguemos a ser felices”. Prefacio TN1, 25-26. Para un estudio de Wolff desde su perspectiva práctica ver: Charles Corr, «Certitude and Utility in the Philosophy of Christian Wolff», *Southwestern Journal of Philosophy* 1, (1970): 133-142.

los primeros principios (el principio de contradicción y el de razón suficiente) y en la noción de ente en general. Estas cuestiones están expuestas en su “Filosofía primera u Ontología llevada a cabo según el método científico que incluye los principios de todo el conocimiento humano”, más conocida como *Ontologia*. El hecho de que los principios del conocimiento estén tratados en lo que sería su metafísica es un indicador de que Wolff entiende que esos principios pertenecen tanto al orden gnoseológico como ontológico¹¹⁰.

El estudio del ente en general

Wolff comienza su *Ontologia* con los *Prolegómenos de la filosofía primera u Ontología* en donde se explica que la “*Ontología o Filosofía primera* es la ciencia del ente en general, es decir, en cuanto que es ente”¹¹¹.

¹¹⁰ Tal como nota Arana: “Wolff intenta demostrar en su ontología que los conceptos fundamentales y los principios axiomáticos de todas las ciencias pueden ser justificados analíticamente con una ciencia puramente racional en la cual los principios del ser y de la razón se identifican y se hacen uno solo”. Arana Cañedo-Argüelles, *El proceso...*, 159.

¹¹¹ §1 ONT. También define a la ontología de la misma manera en §73 DP: “Se llama *Ontología o Filosofía primera* a aquella parte de la filosofía que se ocupa del ente en general y de las afecciones del ente en general”. En esta definición Wolff sigue a Johannes Clauberg quien en 1647 editó su *Elementa Philosophiae Seu Ontosophia*, En general se considera que el libro de *Clauvergius* es el referente con respecto a esta nueva terminología, aunque no es el primero en utilizarla. “Puesto que la ciencia que trata de Dios se llama Teosofía o Teología, pareció adecuado llamar Ontosofía u Ontología a aquella ciencia que no se ocupa de este o aquél ser, como distintos de los otros debido a su especial nombre o propiedades, sino del ser en general”. Johannes Clauberg, *Elementa philosophiae sive Ontosophia* (Hildesheim: Georg

Luego, el resto de la obra se divide en sus dos partes centrales. La primera parte se llama *Acerca de la noción de ente en general y de las propiedades que de él se siguen* y está dividida en tres secciones. La sección I se llama *Los principios de la filosofía primera* y tiene dos capítulos. En ellos se definen y explican los *principios de contradicción* y de *razón suficiente* respectivamente. La sección II se titula *La esencia y existencia del ente*, y cuenta con tres capítulos. En el primero se exponen las nociones de *posible e imposible*, en el segundo, de *determinado e indeterminado* y en el tercero, del *ente en general*. La sección III lleva por nombre *Los atributos generales del ente* y consta de seis capítulos en donde se presentan *la identidad y la similitud*, *el ente singular y universal*, *lo necesario y lo contingente*, *la cantidad*, *la cualidad y el orden*, *la verdad y la perfección*. La segunda parte se llama *De las especies de entes y de su relación recíproca* y también está dividida en tres secciones: la sección I trata acerca del *ente compuesto*; la sección II, acerca del *ente simple* y la sección III, acerca de *la relación recíproca de los entes*. Siguiendo el orden sistemático de la obra nos centraremos en algunos de los conceptos más importantes de la ontología de Wolff como los principios de contradicción y de razón suficiente, y las nociones de posible, imposible, ente y existencia y sólo haremos referencia a otras partes del tratado en el momento en que sea oportuno.

Olms, 1968), 281. Para más información acerca del origen del término “ontología” ver: José Ferrater Mora, «On the Early History of “Ontology”», *Philosophy and Phenomenological Research* 24, n.º 1, (1963): 42-43. y Marco Lamanna, *La nascita dell’ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)* (Hildesheim: Georg Olms, 2013).

El principio de contradicción

Para Wolff, el *principio de contradicción* es el punto de partida de la filosofía y la base de toda certeza ya que es una verdad innata y evidente¹¹². Además, es el único principio indemostrable y autoevidente a partir del cual pueden deducirse todas las demás proposiciones. Este principio se conoce mediante la experiencia psicológica de no poder afirmar y negar nuestra existencia simultáneamente.

§27. Experimentamos la naturaleza de nuestra mente de tal modo que, mientras ella juzga que algo es, no puede juzgar simultáneamente que lo mismo no es. La experiencia a la que aquí recurrimos es obvia, de tal modo que no puede pensarse otra más obvia. Pues ella está presente todo el tiempo que la mente es consciente de sí misma. Pues, (...) ¿quién ignora que mientras que nosotros vemos que, a cierto ente, ya absolutamente ya bajo cierta condición, le conviene algún predicado, no encontramos que esté en nuestro poder juzgar que aquél no le conviene a ese mismo ya absolutamente ya bajo cierta condición? Por eso es evidente que nosotros experimentamos que no tenemos el poder de juzgar que lo mismo es y no es simultáneamente (§664 Log.)¹¹³.

La imposibilidad de la contradicción pertenece a la naturaleza de nuestra mente y, por ello, no necesita demostración. Sin necesidad de prueba, cualquier experiencia muestra que la proposición del principio de contradicción es verdadera. Wolff también recuerda que este principio ya fue presentado por Aristóteles y por los escolásticos y que de él se desprende una gran fecundidad¹¹⁴. Todos ellos han definido a la contradicción como la simultánea afirmación y negación de lo mismo¹¹⁵. Si se negara la verdad de este principio no habría manera de

¹¹² Cfr. §54 y §55 ONT.

¹¹³ §27 ONT.

¹¹⁴ Cfr. §29 ONT.

¹¹⁵ Cfr. §30 ONT.

fundamentar ningún conocimiento, ya que cualquier proposición sería verdadera y falsa a la vez¹¹⁶. A partir de este principio, Wolff deducirá su noción de posible como aquello que no es contradictorio. De esta manera, el principio de contradicción cobra una importancia central y una utilidad sin comparación, ya que permite discernir lo posible de lo imposible y así determinar la consistencia interna de los posibles, como ya se verá más adelante¹¹⁷. Sin embargo, esta forma de deducir conceptos totalmente *a priori*, ha sido acusada de confundir el sentido lógico y el sentido metafísico del principio¹¹⁸, arguyendo que en su enunciación no hay un punto de partida real. A pesar de ello, podría entenderse que Wolff formula el principio de contradicción partiendo de la realidad, ya que comienza con la experiencia misma de la no contradicción.

El principio de razón suficiente

A continuación, Wolff explica el otro pilar de su Ontología: el *principio de razón suficiente*. Su noción,

¹¹⁶ Cfr. §55 ONT.

¹¹⁷ “Hence the principle of Contradiction is the criterion for distinguishing the possible from the impossible. As such, it could also be called the law of internal consistency which governs the world of the possible”. Blackwell, «The Structure of Wolffian Philosophy», 205.

¹¹⁸ Por ejemplo, Gurr destaca las ventajas demostrativas del principio así formulado, pero llama la atención sobre el alcance meramente lógico en el contexto de una ontología entendida como el estudio del ser en general. “The important point is that the process of building concepts and working out demonstrations is insured by the principle against logical failure. Negatively, it is important to note that while this treatment is placed under Ontology and the subject of being in general, yet with no systematic reference to or involvement of existential judgment or sensation, it is not possible to denote this principle as anything more than logical”. Gurr, *The Principle...*, 36.

demostración e implicaciones están desarrolladas extensamente a lo largo de veintidós párrafos¹¹⁹. Pero, antes de definir este principio, primero Wolff explica lo que entiende por razón suficiente: “§56. Por *razón suficiente* entendemos aquello en virtud de lo cual entendemos por qué algo es”¹²⁰. Este es el significado de la expresión *razón suficiente* en la proposición que enuncia el principio de razón suficiente, cuya formulación está más adelante, en el párrafo §71. Wolff fundamenta la verdad de este principio que sostiene que nada es sin una razón suficiente de dos formas distintas. Por un lado, intenta derivar esta verdad del principio de contradicción mediante una reducción al absurdo¹²¹ y, por otro, lo presenta como un principio primero evidente e innato.

¹¹⁹ §56 a §78 ONT.

¹²⁰ §39 ONT. Una definición muy similar se encuentra en la *Metafísica alemana*: “Donde hay alguna cosa de la que se puede entender por qué es, esa cosa tiene una razón suficiente”. §30 MA. Esta definición ha explícitamente aludida y criticada por Kant en su *Nova dilucidatio*. “La definición del ilustre Wolff, a pesar de su fama, me ha parecido necesitar aquí enmienda. Pues define razón por aquello por lo que se puede entender por qué algo puede ser más bien que no ser. Sin duda alguna, mezcla en la definición a lo definido. Porque, aunque la palabra *por qué* parezca lo bastante clara para la común inteligencia, de manera que pueda admitírsela en una definición, sin embargo, implica tácitamente, nuevamente, la noción de razón. Pues si lo examinas bien, hallarás que indica lo mismo que *razón por la cual*. Así que, hecha debidamente la sustitución, la definición de Wolff suena: razón es aquello por lo que puede entenderse *la razón por la que algo puede ser, más bien que no ser*”. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (Berlin-Leipzig: Georg Reimer, 1900), 393.

¹²¹ De acuerdo con Arana, Wolff intenta hacer depender el principio de razón suficiente del de contradicción para mantener la unidad de su

La demostración de la verdad del principio de razón suficiente por derivación del principio de contradicción mediante una reducción al absurdo es la siguiente:

§70. Nada es sin una razón suficiente de por qué es más bien que no es. Es decir, si se supone que algo es, hay que suponer que hay algo a partir de lo cual se entiende por qué aquello es más bien que no es. Pues, o bien nada es sin una razón suficiente de por qué es más bien que no es, o bien puede haber algo sin una razón suficiente de por qué es más bien que no es (§53). Supongamos que A es sin una razón suficiente de por qué es más bien que no es, por consiguiente [no] hay que suponer nada a partir de lo cual se entienda por qué A es. Se admite que A es, por esto, porque se admite que nada es: dado que esto es absurdo (§69), nada es sin una razón suficiente, es decir, si se pone que algo es, también hay que admitir algo a partir de lo cual se entienda por qué es¹²².

Es decir, si el principio de razón suficiente fuera falso, entonces podría haber algo cuya razón suficiente para existir no estuviera fundamentada ni en sí mismo ni en otra cosa y entonces tendría su razón suficiente en la nada. Pero esto es contradictorio y, por lo tanto, patentemente falso, ya que de la nada nada sale. Porque si de la nada saliera algo, entonces la nada sería algo, y esto va en contra del principio

sistema: “Wolff trata de eliminar todo rastro de multiplicidad en los principios de conocimiento. (...) Si la razón no goza de una perfecta unidad interna todo el programa de unificación peligra, porque aquella dejaría de ser la instancia cognitiva suprema. Admitir una pluralidad de principios lógico-ontológico irreductibles entre sí sería hacer de la razón una mera mediación formal que serviría todo lo más para aplicar los principios supremos del conocimiento”. Arana Cañedo-Argüelles, *El proceso histórico...*, 161.

¹²² §70 ONT. “Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit (§56). Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumiur: quod cum sit absurdum (§69)”. Esta frase no se puede traducir sin poner de manifiesto el equívoco que se comentará a continuación.

de contradicción¹²³. Este intento de derivar el principio de razón suficiente del de contradicción ha recibido varias críticas. En primer lugar, el término “nada” está tomado en dos acepciones distintas. Primero como “opuesto de algo” y luego como “no ser”. De tal modo que habría un salto de significado entre las expresiones “algo no tiene causa” y “la nada es causa de algo”.

En segundo lugar, este razonamiento también ha sido acusado de circularidad. La afirmación “De la nada nada sale”, que vincula al principio de razón suficiente con el de contradicción, ya supone que todo tiene una razón suficiente. Bien podría suponerse que algo sea sin razón suficiente, es decir, que no tenga fundamento alguno, lo cual es lo que Wolff quiere refutar. Que algo salga de la nada es contradictorio solo si se supone como verdadero el principio de razón suficiente¹²⁴. Para no caer en otra falacia, hay que decir que el hecho de que esta demostración circular fracase en demostrar la verdad del principio de razón suficiente no es tampoco una prueba de su falsedad, sino que pone de manifiesto su condición de axioma y, por lo tanto, la imposibilidad de ser demostrado sin caer en circularidades, tal como Wolff mismo sostiene¹²⁵.

Luego de probar su verdad, Wolff enuncia el principio de razón suficiente: “§71. La proposición «que nada es sin una razón suficiente de por qué es más bien que no es» se

¹²³ Cfr. §70 ONT.

¹²⁴ Cfr. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, II (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), 499.

¹²⁵ Cfr. §75 ONT. Wolff también sostiene en la *Lógica latina* que los axiomas son indemostrables: “Se llama axioma a la proposición teórica indemostrable”. §267 LL.

llama *principio de razón suficiente*¹²⁶. Wolff destaca la universalidad de este principio recordando que ya fue utilizado, por ejemplo, por Arquímedes, Confucio y Leibniz. También sostiene que este último fue el primero en utilizarlo para mejorar nociones y demostrar proposiciones. Por otro lado, lo distingue del principio de causalidad¹²⁷ de los escolásticos, según el cual “nada es sin causa”, pero no aclara expresamente cuál es la diferencia. Por último, menciona que también Descartes utilizó la noción de razón suficiente, pero tampoco lo distinguía adecuadamente de la de causa¹²⁸.

Por otro lado, como ya se ha adelantado, Wolff también sostiene que el principio de razón suficiente es evidente. Esta evidencia se manifiesta en tres aspectos del conocimiento humano. En primer lugar, el principio de razón suficiente no es contrario a la experiencia. Es decir, de cualquier ejemplo que se pueda poner es posible encontrar una razón suficiente¹²⁹. En segundo lugar, puede ser reconocido¹³⁰ como universal a partir de cualquier ejemplo o singular¹³¹. Y, en tercer lugar, el hecho de que a la naturaleza de nuestra mente le repugna admitir que algo pueda ser sin razón suficiente muestra que es un principio

¹²⁶ §71 ONT.

¹²⁷ Wolff desarrolla la noción y tipos de causa entre los parágrafos §866 y §951 de la *Ontologia*.

¹²⁸ Para Wolff, Descartes conocía de forma confusa la diferencia entre causa y razón. Cfr. §71 ONT.

¹²⁹ Cfr. §72.

¹³⁰ Aquí el término original es “abstraído” (*abstrahi*), pero se supone por el contexto que no se está refiriendo a la abstracción de corte aristotélico.

¹³¹ Cfr. §73 ONT.

evidente e innato¹³². Por lo que es natural para nuestra mente pensar que todo lo que es, es por una razón. Por lo tanto, este principio debe tomarse como verdadero de la misma forma que un axioma, aunque no pueda demostrarse su verdad:

§75. Dado que la naturaleza de nuestra mente es tal que ella es llevada mediante un ímpetu natural a la razón suficiente de aquello que es (§74) y el principio de razón suficiente no se descubre contrario a la experiencia (§72) de tal modo que no pueda ser abstraído a partir de cualquier caso singular, consecuentemente su verdad se da a conocer mediante la sola atención a través de nociones confusas que la experiencia ha suscitado en nuestra mente, a no ser que tengas el espíritu trastornado por un método de estudio corrompido y obstaculizado por los prejuicios (§74). Es lícito asumir el principio de razón suficiente sin prueba a modo de axioma¹³³.

Sin embargo, Wolff también sostiene que, aunque hayamos aceptado el principio de razón suficiente sin pruebas y como un axioma, cuando las conclusiones a las que arribamos mediante su uso son confirmadas por los datos de la experiencia, estas conclusiones cobran una solidez que tiene fuerza de demostración¹³⁴. En este respaldo que la experiencia proporciona a las conclusiones obtenidas por el razonamiento *a priori* puede observarse nuevamente el ya comentado importante papel que juega la Parte Experimental con respecto a la Parte Dogmática en el sistema filosófico wolffiano.

Wolff ilustra esta cuestión con dos ejemplos de distinta índole. El primer ejemplo pertenece al campo de lo ideal:

¹³² Cfr. §74 ONT.

¹³³ §75 ONT. En este párrafo, Wolff también explica que éste es el mismo proceder que siguió Leibniz en la *Teodicea* y en la *Correspondencia con Clarke*.

¹³⁴ Cfr. §76 ONT.

dado que un triángulo tiene tres líneas se entiende que ésta es la razón por la que también tiene tres ángulos. El segundo, en cambio, es del de lo actual: la reverencia que merece una persona que ingresa en una habitación es la razón suficiente de que quien está sentado se ponga de pie¹³⁵. Estas dos clases de ejemplos muestran que, el principio de razón suficiente vale tanto en el ámbito de los existentes cuanto en el de los posibles, al igual que el principio de contradicción, desmintiendo así la interpretación de que, según Wolff, el principio de contradicción rige el campo de lo posible y el principio de razón suficiente, el campo de lo existente¹³⁶.

Además, el hecho de que el principio de razón suficiente se extienda tanto en el ámbito de lo posible como de lo actual también puede verse cuando Wolff expone sus nociones de causa y de principio. “§866. Se llama *principio* a aquello que contiene en sí la razón de otro. *Principiado* en cambio, que se opone a aquello, se llama a lo que tiene su razón en otro”¹³⁷. Por ejemplo, el padre es principio del hijo. Pero, además, hay que tener en cuenta de qué es cada principio. “§874. Si el principio contiene en sí la razón de la posibilidad de otro se llama *principio del ser* (*principium essendi*); si en cambio (contiene) la razón de la actualidad se llama *principio del hacerse* (*principium fiendi*)”¹³⁸. Por ejemplo, una piedra puede contener la posibilidad de recibir el calor o la actualidad del calor. La razón de la posibilidad

¹³⁵ §56 ONT.

¹³⁶ Cfr. Richard Blackwell, introducción a *Preliminary discourse on philosophy in general*, de Christian Wolff (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), 20.

¹³⁷ §866 ONT.

¹³⁸ §874 ONT.

de recibir el calor está en la esencia de la piedra. Por lo cual, la esencia de la piedra es el principio del ser del calor en la piedra. Sin embargo, la razón suficiente de por qué el calor está en acto en la piedra está, por ejemplo, en el fuego o los rayos solares y, por lo tanto, en ellos está el principio del hacerse del calor en la piedra.

Por ello, el principio del ser está dentro de la esencia de una cosa. pero, el principio del hacerse se encuentra en otro ente distinto. Y como en el principio del hacerse está la razón suficiente de la actualidad de un ente, entonces también la razón suficiente de la actualidad de ese ente está en otro ente distinto. Entonces, el principio en el cual se encuentra la razón suficiente de la actualidad de un ente distinto de sí es una causa.

§881. *Causa* es el principio del cual depende la existencia o la actualidad de un ente diverso del mismo ya en cuanto existe ya en cuanto existe de tal modo. *Causado*, en cambio, se llama a lo principiado cuya existencia o actualidad depende de otro ente diverso de él mismo ya en cuanto él mismo existe ya en cuanto existe de tal modo¹³⁹.

Por ejemplo, el fuego o los rayos del sol serían la causa del calor en la piedra. De este modo, nuevamente queda claro que el principio de razón suficiente de Wolff tiene alcance tanto en el campo de lo posible cuanto en el campo de lo actual y que la razón suficiente de la posibilidad de algo se halla en el principio del ser y la razón suficiente de la actualidad de algo se encuentra en el principio del hacerse, el cual se identifica con la causa.

Por último, además del principio del ser y del hacerse, Wolff distingue un tercer principio que rige para el campo del conocimiento. El *principio del conocer*: “§876. Se llama

¹³⁹ §881 ONT.

principio del conocer a la proposición por medio de la cual se entiende la verdad de otra proposición”. Este principio está en aquello a partir de lo cual se conoce *que* algo es, aunque no se conozca *por qué* aquello es. Es decir, brinda la razón suficiente del conocer, pero no la razón suficiente del ser. Todas las proposiciones incluidas en la demostración de otra son el principio del conocer de la proposición demostrada¹⁴⁰.

Lo posible y lo imposible

Luego de fundamentar la ontología sobre los principios de contradicción y de razón suficiente, y en vista a definir la noción ente como posible, Wolff explica antes lo que entiende por *posible* e *imposible*. “§79. Se llama *imposible* a aquello que envuelve contradicción. Por ejemplo, el bilíneo rectilíneo encierra contradicción (...). Por lo tanto, el bilíneo rectilíneo es imposible”¹⁴¹. Además de considerarse imposible a todo aquello que sea contradictorio, también debe considerarse imposible sólo aquello que encierre contradicción. Por ello, no puede considerarse que algo sea *imposible* antes de demostrar que

¹⁴⁰ Antes que Kant, Crusius fue la primera figura importante en acusar a Wolff de confundir el principio del ser con el del conocer. Cfr. Christian August Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, *Die Philosophischen Hauptwerke* (Hildesheim: Georg Olms, 1987), IV.1. Lewis también nota algo similar. “(...) Wolff, in spite of all his definitions, has failed to make some elementary distinctions. The ground of knowing (*ratio cognoscendi*) is confused, in spite of Wolff’s explicit warnings about this, with the ground of being (*ratio essendi* and *ratio fiendi*). For unless they are identified, Wolff’s entire philosophy collapses”. Beck, *Early...*, 267.

¹⁴¹ §79 ONT.

es contradictorio: “Por consiguiente, antes de que hayas demostrado la contradicción no puedes referir nada al número de los imposibles”¹⁴². Por el contrario, “§85. *Posible* es lo que no envuelve ninguna contradicción, o lo que no es imposible”¹⁴³. Por lo tanto, dado que lo imposible es lo contradictorio, entonces no representa ninguna noción. Y si no representa ninguna noción, entonces es la nada¹⁴⁴. Por otro lado, Wolff realiza un razonamiento similar en el sentido opuesto.

§102. Por el contrario, lo posible siempre es algo, y a él siempre le corresponde una noción. Así pues, lo posible no es imposible, pues de otro modo encerraría y no encerraría contradicción (§79 y 85), lo cual es absurdo (§28). Por lo tanto, lo posible no es la nada (§101), consecuentemente es algo (§60), y por eso a él le corresponde a alguna noción¹⁴⁵.

Es decir, si lo *imposible* es la nada, entonces lo *posible*, que es el opuesto de lo *imposible*, tiene que ser el opuesto de la nada, por lo tanto, lo posible es *algo*. Lo *posible* es algo porque representa alguna noción¹⁴⁶.

La noción de *ente*

Una vez identificado lo imposible con lo contradictorio y con lo que no representa ninguna noción, y lo posible con lo no contradictorio y lo que representa una noción, Wolff define al ente como *aquello que puede existir*. Esto es porque, dado que lo imposible es la nada, entonces no puede

¹⁴² §79 ONT.

¹⁴³ §85.

¹⁴⁴ Cfr. §101 ONT. “Llamamos nada a lo que no le corresponde ninguna noción”. §57 ONT.

¹⁴⁵ §102 ONT.

¹⁴⁶ “Algo es aquello a lo cual corresponde alguna noción”. §59 ONT.

existir¹⁴⁷. Por el contrario, aquello que responde a una noción, es decir, es posible, es aquello que puede existir.

§134. Se llama *ente* a aquello que puede existir, consecuentemente a aquello que la existencia no repugna (§85 Ontolog, §311 Log.) (...) La noción de *ente* en general no encierra la existencia, sino sólo la no repugnancia para existir o, lo que es lo mismo, la posibilidad de existir¹⁴⁸.

Por ejemplo, un árbol real es un ente porque, dado que existe, evidentemente también puede existir. Pero, además, un triángulo también es un ente. Porque, dado que su noción no es contradictoria, entonces también puede existir. La noción de ente encierra la sola posibilidad de la existencia, pero no encierra la existencia de hecho. En consecuencia, todo lo que es posible es un ente. La noción de ente agrega a la noción de posible la posibilidad de existir. Además, si se acepta la posibilidad de una idea, entonces también se acepta la posibilidad de que esa cosa exista, porque la posibilidad de existir surge de la noción de posible. Sin embargo, aunque todo lo que es posible es ente y todo lo que es ente es posible, Wolff aclara que posible y ente no son sinónimos porque no tienen el mismo significado. Posible significa que no encierra contradicción. Ente, en cambio, significa que puede existir¹⁴⁹. Por el contrario, lo que es imposible no es un ente porque no puede existir¹⁵⁰. Y, por ello, se llama no ente a lo que no puede existir, es decir, a aquello a lo cual la existencia le repugna¹⁵¹.

Esta identificación de la posibilidad lógica (la no contradicción) con la posibilidad real (no repugnancia de la

¹⁴⁷ Cfr. §132 ONT.

¹⁴⁸ §134 ONT.

¹⁴⁹ Cfr. §135 ONT.

¹⁵⁰ Cfr. §136 ONT.

¹⁵¹ Cfr. §137 ONT.

existencia) le permitirá a Wolff demostrar totalmente *a priori* la posibilidad real de un ente. Para conocer esta posibilidad real de un ente y que la existencia no le repugna, lo primero que debe concebirse son las primeras notas características de la esencia y su no repugnancia entre sí. O sea, para conocer la posibilidad de un ente, de tal modo que la existencia no le repugne, deben cumplirse dos requisitos. 1) Las determinaciones de su esencia no deben repugnarse entre sí. De lo contrario, la existencia también le repugnaría y, entonces, no sería un ente. 2) Esas determinaciones deben ser determinantes, no determinadas. Es decir, no pueden ser derivadas de otras anteriores, sino que deben ser las primeras¹⁵². A estas primeras determinaciones del ente Wolff las llama *esenciales (essentialia)* y ellas conforman la esencia de un ente: “§143. Aquellas cosas que no repugnan entre sí en el ente y sin embargo, no se determinan recíprocamente por sí mismas se llaman *esenciales* y constituyen la esencia del ente”¹⁵³. Así, por ejemplo, el número tres y la igualdad de los lados son los esenciales del triángulo equilátero. Pues, ni se repugnan entre sí, ni la igualdad de los lados es determinada por el número ni viceversa. Los esenciales son las primeras determinaciones de un ente e inhieren necesariamente en la esencia¹⁵⁴. Por ello, los esenciales son condición necesaria y suficiente para la esencia de una cosa y sin ellos el ente no puede ser¹⁵⁵.

Además, de los esenciales se derivan algunas propiedades que les son inseparables, ya que son determinadas necesariamente por ellos, y se llaman

¹⁵² Cfr. §142 ONT.

¹⁵³ §143 ONT.

¹⁵⁴ Cfr. §143 ONT.

¹⁵⁵ Cfr. §144 ONT.

atributos (attributa). Por ello, los atributos también son inseparables del ente e inhieren constantemente en él¹⁵⁶. Wolff distingue dos tipos de atributos.

§146. Aquellas cosas que son determinadas por los esenciales se llaman *atributos*. De este modo, si algo es determinado por todos los esenciales tomados simultáneamente lo llamamos *atributo propio (proprium)*; si en cambio es determinado por alguno de ellos, lo llamamos *atributo común (commune)*¹⁵⁷.

Por ejemplo, en el triángulo equilátero encontramos el atributo propio de los tres lados iguales porque se derivan conjuntamente de los esenciales del número tres y la igualdad de los lados. En cambio, un atributo común es tener tres ángulos porque este se deriva del número tres, pero no de la igualdad de los lados. El atributo propio recibe este nombre porque, como es derivado de todos los esenciales, pertenece solo a esa esencia. Por el contrario, el atributo común se llama así porque, al ser determinado sólo por alguno de los esenciales, podría estar presente en otras esencias.

Por último, si algo repugna a los esenciales, entonces no puede inherir en ese ente. Sin embargo, también es posible que algo ni repugne con los esenciales ni esté determinado por ellos¹⁵⁸. Por lo cual, aunque ese algo no inhiera de hecho en ese ente, de todos modos, puede inherir en él. Estas determinaciones que no son contradictorias por la esencia, pero que tampoco son determinadas por ella, son los *modos (modus)*, a los que los escolásticos llamarían accidentes: “§148. Aquello que no repugna a los esenciales y, sin embargo, no es determinado por los esenciales lo llamamos

¹⁵⁶ Cfr. §145-146 ONT.

¹⁵⁷ §146 ONT.

¹⁵⁸ Cfr. §147 ONT.

modo. Los escolásticos lo llaman *accidente predicable*¹⁵⁹. Así, por ejemplo, el calor es un modo de la piedra. En definitiva, un ente es posible por los esenciales. Por lo tanto, para conocer la posibilidad de una cosa es necesario conocer sus esenciales.

§153. Por la esencia el ente es posible. Pues, dado que aquellas cosas que están contenidas en el ente ni repugnan mutuamente entre sí ni, sin embargo, son determinadas por otras que inhieren simultáneamente, constituyen la esencia del ente (§143); es evidente que en virtud de la esencia no inhieren en el ente más que aquellas cosas que pueden inherir juntamente en el mismo (§301 Log.), consecuentemente, el ente no encierra ninguna contradicción por esencia (§30). De este modo, dado que nada se concibe en el ente antes que la esencia (§144), el ente es posible por esencia (§85). Por eso es evidente que la esencia del ente libera su posibilidad intrínseca¹⁶⁰.

Esto no significa que la única forma de conocer la posibilidad de algo sea a través del conocimiento de su esencia. También conocemos la existencia de algunos entes por los sentidos, y, por tanto, sabemos que son posibles sin necesidad de conocer su esencia.

En síntesis, los esenciales son la razón suficiente de la presencia necesaria de los atributos y de la presencia contingente de los modos de un ente determinado. Es decir, la esencia, por ser lo primero que se concibe de un ente, es aquello en lo cual está contenida la razón suficiente de por qué las demás cosas, o bien inhieren en acto, o bien pueden inherir en ese ente¹⁶¹. En esto Wolff se inscribe a sí mismo en la tradición que ubica a la esencia como el primer principio íntimo y radical de todo lo que conforma a un ente

¹⁵⁹ §148 ONT.

¹⁶⁰ §153 ONT.

¹⁶¹ Cfr. §168 ONT.

y nombra a Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Descartes y Clauberg como miembros de esta tradición¹⁶².

La existencia

Para definir qué es la existencia en este contexto metafísico Wolff toma una verdad evidente: lo que existe es posible. Pues sería absurdo que algo que existe fuera imposible. Por lo tanto, de la existencia a la posibilidad vale la consecuencia¹⁶³. Pero no a la inversa, ya que no por el solo hecho de ser posible algo existe¹⁶⁴. En consecuencia, la razón suficiente de la existencia no está en la posibilidad. Y aunque se conozca *a priori* que algo es posible, no por ello se entiende cuál es la razón suficiente de su existencia¹⁶⁵. Por ello, hace falta algo más que la posibilidad para que se dé la existencia:

Supón pues, que más allá de la posibilidad no se requiriese nada para que el ente exista. Existirá, por tanto, porque es posible, es decir, la posibilidad será la razón suficiente para existir (§70): lo cual, dado que es absurdo (§171, 172), es evidente que, más allá de la posibilidad se requiere algo otro para que el ente exista¹⁶⁶.

Dado que la existencia del ente contingente no está contenida en su esencia, sino que es algo externo a ella, Wolff a “la *existencia* como el complemento de la posibilidad: que es evidente que es la definición nominal

¹⁶² Cfr. §169 ONT.

¹⁶³ Cfr. §170 ONT.

¹⁶⁴ Cfr. §171 ONT.

¹⁶⁵ Cfr. §172 ONT.

¹⁶⁶ §173 ONT. Aquí Wolff se refiere sólo a los entes contingentes. Con respecto a Dios, más adelante aclara: “§309. El ente necesario es aquél cuya existencia es absolutamente necesaria o, lo que es lo mismo (§308), que tiene la razón suficiente de su existencia en su esencia”. §309 ONT.

(§191 Log.) y que en esta misma obra se probará útil para filosofar rectamente. A la existencia también se la llama *actualidad*". Wolff aclara que, al igual que con el principio de razón suficiente, en la *Ontologia* se estudia a la existencia en general, pero no se estudia la existencia de los distintos entes particulares como, por ejemplo, en la teología natural, se estudia la existencia de Dios.

Conclusión

De esta manera, se ha echado un poco más de luz sobre la figura de Wolff con el fin de conocer un poco más adecuadamente su importancia e influencia. Para ello, hemos pasado revista de algunos de los hechos más importantes de su vida como exilio en Marburgo, donde escribió sus obras más importantes y su retorno a Halle cubierto de gloria. Además, hemos logrado describir los principales rasgos de su famoso método racional y su forma de comprender la ciencia y la filosofía. Por último, hemos expuesto los principales elementos conceptuales de la *Ontologia*, la obra más importante de Wolff que tanto ha influido en su época y en pensadores posteriores como Kant. A partir de sus textos, hemos puesto de relieve las formulaciones wolffianas de los principios de contradicción y razón suficiente, su concepción del ente como posible y las nociones de posible, imposible y existencia. Este estudio no pretende ser una investigación definitiva, sino sólo sentar un precedente para nuevos trabajos que contribuyan a atribuirle a Wolff el lugar que se merece en la historia de la filosofía.

Bibliografía

- ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan. *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2015.
- ARNSPERGER, Walther. *Christian Wolffs Verhadltnis zu Leibniz*. Weimar: Felber, 1897.
- BECK, Lewis White. «From Leibniz to Kant». En *The age of German idealism*, editado por Kathleen M. Higgins, Robert C. Solomon, 5-38. Londres: Routledge, 1993.
- _____. *Early German Philosophy, Kant and his predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- BISSINGER, Anton. *Die Struktur der Gotteserkenntnis: Studien zur Philosophie Christian Wolffs*. Bonn: Perfect Paperback, 1970.
- BLACKWELL, Richard. «Christian Wolff's Doctrine of the Soul». *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961): 339–354.
- _____. «The Structure of Wolffian Philosophy», *The Modern Schoolman*, 38 (1960): 203-218.
- _____. Introducción a *Preliminary discourse on philosophy in general*, de Christian Wolff, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, II. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

-
- CLAUBERG, Johannes. *Elementa Philosophiae Seu Ontosophia*. Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- COLLINS, James. *God in Modern Philosophy*. Connecticut Greenwood Press, 1978.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía, IV, De Descartes a Leibniz*. Barcelona: Ariel, 1979.
- _____. *Historia de la filosofía, VI, De Wolff a Kant*. Barcelona: Ariel, 1979.
- CORR, Charles. «Certitude and Utility in the Philosophy of Christian Wolff». *Southwestern Journal of Philosophy* 1, (1970): 133-142.
- _____. «Christian Wolff and Leibniz». *Journal of the History of Ideas* 36, n.º 2, (1975): 241-262.
- CRUSIUS, Christian August. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis, Die Philosophischen Hauptwerke*. Hildesheim: Georg Olms, 1987.
- DESCARTES, René *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos, 2011.
- ECOLE, Jean. «Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur le rapports de Wolff avec Leibniz», *Les études philosophiques*, 19, n.º 1 (1964): 3-9.
- ECOLE, Jean. «La conception wolffienne de la philosophie d'après le “Discursus praeliminaris de philosophia in genere”», *Filosofia Oggi*, I, n.º 4 (1978): 403-428.
- _____. «Wolffius redivivus». En *Études et documents photographiques sur Wolff*, editado por Jean Ecole, 15-31. Hildesheim: Georg Olms, 1988.

-
- ERDMANN, Johann Eduard. *A History of Philosophy, Modern Philosophy*. London: Hough, 1890.
- FERRATER Mora, José. «On the Early History of “Ontology”». *Philosophy and Phenomenological Research* 24, n.º 1, (1963): 36-47.
- FINDLAY, John Neimeyer. *Kant and the transcendental object. A Hermeneutic study*. Oxford: Clarendon press, 1981.
- FRÄNGSMYR, Tore. «Christian Wolff’s Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century». *Journal of the History of Ideas* 36, n.º 4 (1975): 653-668.
- GILSON, Etienne. *El ser y los filósofos*. Navarra: EUNSA, 1996.
- GOTTSCHED, Johann Christoph. *Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, Freyherrn von Wolf*. Leipzig: Beylagen, 1755.
- GURR, John Edwin. *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems: 1750-1900*. Milwaukee: The Marquette University Press, 1959.
- HARTMANN, Georg Volckmar. *Anleitung zur Historie der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie*, Hildesheim: Georg Olms, 1973.
- HAZARD, Paul. y J. Lewis May. *European Thought in the Eighteenth Century, From Montesquieu to Lessing*. Londres: Hollis & Carter, 1954.
- HETTCHE, Matt. «Christian Wolff», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014):

<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wolff-christian/>.

HOEFFDING, Harald. *A History of Modern Philosophy*. New York: Dover, 1955.

KANAMORI, Shigenari. «Christian Wolff's Speech on Confucianism: Confucius Compared with Wolff», *European Journal of Law and Economics*. n.º 4, (1997): 299–304.

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alianza, 1990.

_____. *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Barcelona: PPU, 1989.

_____. *Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin-Leipzig: Georg Reimer, 1900.

_____. *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* En *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, 1964.

_____. *Theoretical Philosophy 1755-1770, Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KOMAR, Emilio. *Orden y misterio*. Buenos Aires: Emecé, 1996.

LAMANNA, Marco, *La nascita dell'ontologia nella metafísica di Rudolph Göckel (1547-1628)*. Hildesheim: Georg Olms, 2013.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Editado por Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1963.

_____. *Monadología*. En *Obras Filosóficas y Científicas. 2. Metafísica*, editado por Angel Luis González 327-342. Granada: Comares, 2010.

_____. *Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationis et indicibus erognata*. Hildesheim: Georg Olms, 1989.

LUDOVICI, Carl Günther. *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitz-Wolffischen Weltweisheit*. Hildesheim: Georg Olms, 1996.

MULLER, Kurt. *Leibniz-Bibliographie: Verzeichnis der Literatur Uber Leibniz*. Frankfurt: Klostermann, 1967.

OSTERTAG, Heinrich. *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffel Schen Briefwechsels*. Leipzig: Von Quelle & Meyer, 1910.

SASSEN, Brigitte. «18th Century German Philosophy Prior to Kant», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014): <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/18th-German-preKant/>.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*. Madrid: Editorial Valdemar, 2009.

SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Madrid: tecnos, 2011.

-
- VOLTAIRE, ed., *Correspondence*, XI. Editado por Theodore Besterman. Génova: Institut et musée, 1953-1965.
- WILSON, Catherine. «The reception of Leibniz in the eighteenth century». En *The Cambridge Companion to Leibniz*, editado por Nicholas Jolley, 442-474. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WOLFF, Christian. «Elogium Godofreid Guilielmi Leibnitii». *Acta eruditorum*, Julio (1717): 322-36.
- _____. *Anfangs gründe aller mathematischen wissenschaften*. Hildesheim: Georg Olms, 1999.
- _____. *Ausführliche nachricht von seinen eigenen schriften, die er in deustcher sprach heraus gegeben*. Hildesheim: Georg Olms, 1996.
- _____. *Cosmologia generalis*, Gesammelte Werke. Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- _____. *Elementa matheseos universae*. Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- _____. *Gesammelte kleine philosophische Schrifften*, IV, A. Hildesheim: Georg Olms, 1981.
- _____. *Ius gentium, methodo scientifica pertractatum, in quo ius gentium natural ab eo quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur*. Hildesheim: Georg Olms, 1972.
- _____. *Ius naturae, methodo scientifica pertractatum*. Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- _____. *Oratio de Sinarum philosophia practica: Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Hamburg: Meiner, 1985.

-
- _____. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*. Madrid: Akal, 2000.
- _____. *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata*. Georg Olms, Hildeheim, 1970.
- _____. *Philosophia practica universalis, methodo scientific pertractata, pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanorum differentia, onnisque juris ac obligationum omnium, principia, a priori demonstrantur, Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms, 1971.
- _____. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omni cognitionis humanae principia continentur, Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms, 1962.
- _____. *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientific pertractata et ad usum scientiarum atque vita aptata, Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms, 1983.
- _____. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, quae ea, de anima humana indubia experientiae fide constat, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur, Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms, 1968.

_____. *Ratio praelectionum wolffianarum in mathesin et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis, Gesammelte Werke.* Hildesheim: Georg Olms, 1972.

_____. *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars prior, integrum sistema complectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstrantur, Gesammelte Werke.* Hildesheim: Georg Olms, 1978.

_____. *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheism, deismi, fatalism, naturalism, spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur, Gesammelte Werke.* Hildesheim: Georg Olms, 1981.

_____. *Vernünfftige Gedancken von den Kräfte[n] des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit, Gesammelte Werke.* Hildesheim: Georg Olms, 1965.

_____. *Vernünfftige gedancken von Gott, der welt und der seele des menschen, auch allen dingen überhaupt.* Hildesheim: Georg Olms, 1997.

WUNDT, Max. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung.* Hildesheim: Georg Olms, 1945.

WUTTKE, Heinrich. *Christian Wolff. Biographie.* Hildesheim: Georg Olms, 1980.

Bibliografía

BURGOS, Juan Manuel, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid, 2018, 138 pp.

Hace unos pocos años, el filósofo italiano Giuseppe Abbà defendió con rigor la afirmación de que nadie comienza a pensar desde cero en filosofía, sino a partir de las ideas, argumentaciones e investigaciones realizadas por otros filósofos anteriores, en especial por los que aparecen como fundadores de una escuela o tradición filosófica. Inclusive estos fundadores de escuelas y sagas filosóficas ha tenido que tomar algo de pensadores anteriores: Aristóteles de Platón, Tomás de Aquino de Aristóteles, Hume de Hobbes, Kant de Hume, Marx de Hegel y así sucesivamente. La pretensión de hacer borrón y cuenta nueva en filosofía y en ciencia es el camino más seguro al fracaso y hasta el ridículo.

Por lo tanto, la filosofía rigurosa se desarrolla inexorablemente en el marco de tradiciones de pensamiento e investigación. Pero esto no significa, tal como lo piensan algunos, la mera repetición de ideas y esquemas vetustos, o el simple comentario histórico de alguna de las ideas centrales de los fundadores de escuelas. Por el contrario, para que pueda hablarse con propiedad de una tradición filosófica, es necesario que quienes la integran no solo conozcan las tesis centrales del fundador de la tradición, sino que sean además capaces de superar las objeciones que se han planteado y plantean a esas tesis, de desarrollar las ideas implícitas en ellas, de ofrecer respuestas adecuadas a los nuevos problemas que se plantean a la filosofía en el contexto de las mutaciones históricas, y de acoger e integrar las nuevas ideas propuestas por los sucesivos pensadores, que aparezcan como valiosas y fecundas. Solo así será posible que una tradición de pensamiento permanezca viva

y actuante en los contextos novedosos e inexplorados de cada situación de la historia del pensamiento y de la cultura.

Esto último es lo que surge de la lectura, por otra parte atrayente y atrapante, del libro del filósofo español Juan Manuel Burgos que vamos a reseñar, dedicado al estudio, replanteo y formulación novedosa de las exigencias del conocimiento humano en sus principales dimensiones, en especial en estos momentos de des-orientación, oscurecimiento, involución superficial y esterilidad de la cultura de occidente. En este libro, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, su autor nos propone re-pensar y re-formular las líneas maestras de la filosofía del saber, partiendo centralmente de las ideas de la tradición realista clásica e intentando superar las impugnaciones que ha recibido por parte del racionalismo y empirismo moderno y tardo-moderno, así como de las más recientes derivaciones denominadas “posmodernas”.

El autor comienza este libro resumiendo las consideraciones realizadas acerca del problema del conocimiento, y por lo tanto de la verdad, en el presente ocaso de la racionalidad moderna, por dos pensadores paradigmáticos de nuestros tiempos: Jean-Francois Lyotard y Joseph Ratzinger. A pesar de sus notorias diferencias de enfoque, ambos pensadores denuncian la decadencia y muerte de la racionalidad moderna, con sus macro relatos emancipatorios (Lyotard) y su orientación científicista y reductivista (Ratzinger). Para Burgos, la crisis del pensamiento moderno y su crítica sin matices por el positivismo, el nihilismo, el escepticismo relativista y varias corrientes más, ha conducido al pensamiento humano a un laberinto sin salida en el que este pensamiento se fragmenta y pierde su capacidad de proporcionar un sentido a la realidad y al mismo hombre.

Pero el ser humano necesita un *sentido* para su vida y su razón, así como para la realidad en la que habita, y está claro que no puede vivir sin él bajo pena de renunciar a su índole humana. Por ello, el autor de este libro se propone buscar y encontrar una salida al laberinto fragmentador de la epistemología posmoderna y redescubrir el horizonte de sentido que niegan los filósofos meramente críticos y los escépticos radicales. Y en esa búsqueda toma como punto de partida el mismo que tomara hace veinticinco siglos el sabio de Estagira: la experiencia. Y lo hace de un modo especialmente original: retomando el camino iniciado hace no muchos años por el filósofo y luego Papa Karol Wojtyła en el primer capítulo de su relevante - aunque poco estudiado - libro *Persona y Acción*.

En este punto, Burgos escribe que “Ratzinger cree en el poder de la razón humana y, por eso, frente a sus crisis, dificultades y paradojas no acepta una cómoda resignación que prive al hombre de lo más importante que esta puede darle: el sentido” (p. 22). Y continúa diciendo que frente a la propuesta del pensador bávaro de “ensanchar los horizontes de la racionalidad”, “nosotros hemos acogido y ofrecemos una propuesta concreta de razón abierta: la experiencia integral, el modelo cognoscitivo construido a partir de intuiciones de Karol Wojtyła, y que, a nuestro juicio, es capaz de superar, al menos *in nuce*, los grandes desafíos de la epistemología contemporánea” (pp. 23-24).

El desarrollo de esta propuesta la inicia el Autor con una mirada atrás, a algunas de las propuestas epistemológicas centrales en el pensamiento de occidente: el realismo clásico (especialmente el de Tomás de Aquino), el empirismo de Hume, el constructivismo kantiano y la fenomenología husserliana. Y comienza el tratamiento, con la gnoseología tradicional, donde luego de resumir el

modelo tomista del conocimiento, al que denomina “realismo incompleto”, puntualiza dos dificultades que plantearía esa aproximación de carácter eminentemente realista: la primera de ellas radica en que Aquino pareciera haber realizado una separación excesiva entre los sentidos y la inteligencia, según la cual el contacto con la realidad se produce *solo* a través de los sentidos, de modo tal que no queda bien en claro cómo conoce la realidad el intelecto. La segunda dificultad es la que se plantea a la explicación tomista del conocimiento para explicar la subjetividad humana; aquí Burgos cita un texto de Karol Wojtyła: “La concepción de la persona que encontramos en santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto” (pp. 29-30); y sin subjetividad puede haber abstracción pero no hay conocimiento personal propiamente dicho.

Para el autor del libro, esta tendencia abstraccionista de la gnoseología de Aquino se incrementó en la Escolástica posterior, provocando la reacción de los pensadores renacentistas, quienes impulsaron una vuelta al dato concreto y experimental, potenciado por el progreso del saber científico, que pasó a ser el modelo paradigmático de todo conocimiento, inclusive del filosófico. Esta tendencia, generada principalmente por Descartes a través de un modelo matemático, pasó poco después a la adopción de un paradigma empirista, cuyo principal impulsor fue el escéptico escocés David Hume. Para él, el punto de partida del conocimiento son solamente los datos de la experiencia sensible, pero “para Hume, los datos que aportan los sentidos no tienen ninguna coherencia ni estabilidad, son conjuntos estocásticos [o azarosos] de colores, luces o

movimientos sin ninguna forma o integración intrínseca. La forma final la produce la mente a través de procesos asociativos en los que agrega, siguiendo las reglas de la frecuencia, continuidad y cercanía, las diversas impresiones [...]; [esto] no implica una comprensión profunda de la realidad, de la cosa; [...] no hay captación de esencias [...] y no podemos saber si realmente existen” (p. 33). Por ello se trata en Hume de un empirismo escéptico, imposibilitado de captar la verdad.

Por su parte, el racionalista Kant elabora su epistemología sobre dos pilares básicos: la concepción humeana de la experiencia y el *faktum* innegable de la ciencia natural: acepta que la experiencia es un caos de datos sensibles, pero como la ciencia necesita formas para estructurarse y los sentidos no las proporcionan, recurre a una solución novedosa: las formas son creadas por la mente humana, y de ese modo pretendió dar una explicación consistente de la física de Newton. Pero Burgos impugna esta solución afirmando que “las leyes de la realidad no están en nuestra mente por muchas y notables razones, entre otras porque resultaría muy difícil explicar el asombroso paralelismo entre nuestra mente y el mundo real, a no ser que sostuviéramos un idealismo feroz que, además, tendría que hacer las cuentas con la intersubjetividad” (p. 39). Pero de todos modos, en Kant se abre lugar a un peso decisivo de la subjetividad en los procesos cognitivos.

Finalmente, Burgos hace una referencia a Husserl, quien después de una primera etapa realista, tomó una deriva idealista, en la cual se ponía entre paréntesis la realidad de la existencia extramental. Si bien para el Filósofo de Gotinga los fenómenos que la mente percibe no son una creación de la conciencia sino que se reciben a través de intuiciones, en rigor los concibe de un modo ideal, es decir,

no como las cosas son en sí, sino cómo la mente las percibe. De este modo, resulta muy difícil, una vez puesta entre paréntesis la existencia de la realidad, salir del laberinto construido por el pensamiento moderno a través del olvido de la realidad en sí.

Para el autor, este laberinto en el que ha entrado la razón moderna a través del olvido de la realidad y por lo tanto de un auténtico conocimiento, ha de ser superado para alcanzar unas categorías epistemológicas consistentes. Y según Burgos, el punto de partida de esta superación puede encontrarse en el pensamiento del Karol Wojtyła, en especial en el primer capítulo de su obra filosófica más importante, *Persona y Acción*. En ese capítulo introductorio, el pensador polaco reconoce que el punto de partida del conocimiento está en la experiencia objetiva, pero sostiene que, a la vez, quien conoce lo hace desde una percepción de sí mismo, de su subjetividad. “No existe – escribe Wojtyła – ninguna constatación o vivencia de la realidad externa al hombre en la que él mismo no esté presente de un modo u otro. Y, al contrario, nadie puede tener una vivencia en la que él mismo no esté presente, al menos a través de la corporalidad en la que esa vivencia acontece. El hombre no es ni un mero espejo acumulador de contenidos objetivos ni una [mera] conciencia pensante. Es una persona que al experimentar el mundo exterior se experimenta a sí misma” (p. 50).

A partir de estas ideas de Wojtyła, Burgos desarrolla lo que denomina el “método de la experiencia integral”, según el cual el punto de partida del conocimiento humano es una experiencia que consiste en interactuar conscientemente con la realidad. Para él, “es el hombre quien experimenta, no solo los sentidos, la conciencia o la inteligencia; y ni tan siquiera el yo. Experimenta el hombre, o más técnicamente,

la persona y, al hacerlo, pone en juego todo lo que es. Por eso la experiencia tiene un carácter global o, más precisamente, integral” (p. 57). Y en las páginas siguientes desarrolla en detalle esta concepción de una “experiencia integral”, en la que se pueden distinguir al menos dos dimensiones: a) la experiencia interna o experiencia del yo que experimenta; y b) la experiencia externa, referida al mundo y a las otras personas. Estas dos dimensiones de una experiencia unitaria, hacen posible que la experiencia sea integral y no reductiva, es decir, sin reduccionismos, que toman a un tipo de experiencia como si fuera la única posible.

Además, para Burgos, en una experiencia integral pueden consignarse dos rasgos principales. El primero es la distinción entre el aspecto subjetivo y objetivo de la actividad experiencial, que deben ser pensados conjuntamente y no como si fueran dos realidades diferentes. Y el segundo, la unidad de la sensibilidad y la inteligencia que se da en la persona que experimenta. “No conocen – afirma este autor – ‘los’ sentidos ni ‘la’ inteligencia, conoce *el yo*, la *persona*; y lo hace, en cuanto sujeto único y unitario, involucrando todas sus características personales y, en particular, *todas* sus potencialidades cognoscitivas” (p. 69).

Una vez establecido que la experiencia integral es el comienzo adecuado o Fuente Originaria del camino epistemológico, Burgos pasa al siguiente de los pasos propuestos por Wojtyła en el camino del conocimiento humano: la *comprensión*. Esta última es la que proporciona la fijeza y contención del conocimiento y “hace posible saber a qué atenernos, delimitar los contornos de lo existente y nuestros propios contornos, advertir los núcleos de sentido y fijarlos para poder explorarlos, analizarlos,

interpretarlos y establecer relaciones intersubjetivas sobre el significado [...]; comprender, en definitiva, significa transformar la experiencia vital en conocimiento explícito; y, por lo tanto, analizable, interpretable, expresable y transmisible” (p. 72).

Todo esto comienza con la inducción, en la que Burgos distingue cinco dimensiones diferentes: a) la misma *inducción*, “que consiste en captar, a partir de la multiplicidad y complejidad de determinados hechos, su sustancial identidad cualitativa”, es decir, “es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos”; b) “la inducción consolida y fija una unidad de significado o de sentido”; c) estas “unidades de significado tienen un contenido sensible-intelectual [...]. Lo que se busca es fijar el núcleo central que se repite, la *identidad cualitativa*, que es identidad de significado y *contiene elementos sensibles e intelectuales fundidos en el hecho que experimento*”; d) “las unidades de significado tienen un contenido objetivo-subjetivo”; y e) “las unidades de significado permanecen abiertas a la variedad y riqueza de los datos de la experiencia” (pp. 76-78).

La segunda dimensión de la comprensión es la *indagación* o *exploración*, que supone un retorno de la inducción a la experiencia, para ampliar, mejorar y precisar los contenidos de la comprensión. Esto se da a través de un círculo virtuoso entre las inducciones y nuevas exploraciones de los fenómenos, para enriquecer progresivamente la comprensión del sentido de los fenómenos a partir siempre de la experiencia. Y también aparece como necesaria para la comprensión la interpretación, que la aclara e intensifica, y que ha de ser siempre objetiva, para evitar caer en un “círculo

hermenéutico” sin principio ni fin, como el que propone la hermenéutica radical. Y finalmente, una de las dimensiones esenciales de la comprensión es la de la comunicación o intersubjetivación de los conocimientos, que solo ella hace posible y que acontece solo a través del lenguaje, que es el instrumento semántico que denota la unidad de sentido y la comunica a otras personas.

En el penúltimo capítulo, el autor del libro que se está reseñando se refiere no ya al conocimiento ordinario, sino que aborda la cuestión del saber filosófico y científico, es decir, de aquellos que “surgen del deseo de conocer con certeza, de conocer las causas, los cómo y los porqués” (p. 90). Para Burgos, este deseo y la actividad que busca realizarlo son patrimonio de la humanidad a lo largo de milenios, “pero muy recientemente – en términos históricos – a partir del siglo XVI, [la humanidad] fue capaz de responderlas con certeza gracias a un peculiar método de conocimiento diseñado en Europa: el método experimental diseñado por la nueva ciencia” (p. 90).

Esta nueva forma de saber tenía ciertas ventajas: la certeza de los conocimientos y el carácter acumulativo de los resultados; pero también planteó ciertos problemas: el descrédito del saber ordinario y en especial de la filosofía, a pesar de que “también ella surge del afán de conocimiento humano, pero, a diferencia de la ciencia, no busca la extensión sino, principalmente, la profundidad” (p. 92). La duda acerca del valor del conocimiento ordinario la instaló principalmente Descartes, y la modernidad estableció en consecuencia que, como escribe Burgos, “solo el conocimiento críticamente validado, fuera científico o filosófico, podría considerarse [...] auténtico conocimiento. El conocimiento ordinario quedaba degradado al nivel de la *doxa* aristotélica [...] y el problema que hay que afrontar ha

sido planteado: “¿existe o no continuidad entre el conocimiento ordinario y el científico o filosófico? ¿O solo este último es realmente verdadero? Si no resolvemos esta cuestión, es fácil advertirlo, nunca saldremos del Laberinto” (p. 95) de la Fragmentación cognitiva.

Respecto de la Fragmentación epistémica que es el resultado del pensamiento moderno, Burgos sostiene que la mentalidad crítica (y muchas veces escéptica) que ese pensamiento promovió y agudizó, si bien en cierta medida aparece como necesaria y conveniente, resultó que “a la modernidad se le fue la mano. La crítica se exacerbó, se desató, perdió toda medida ya en Descartes y, después, en quienes lo siguieron, consumiendo *cogito* tras *cogito* hasta conducir prácticamente a la nada, al pensamiento débil, la posmodernidad y el Laberinto de la Fragmentación” (p. 96). Y propone que la única solución para salir de ese Laberinto es someter también a crítica a la apuesta moderna por la autonomía del conocimiento.

A continuación Burgos argumenta sólidamente que la crítica central al Laberinto moderno radica en que todo saber, aun el crítico, debe iniciarse en el conocimiento ordinario y primero, ya que de lo contrario, “sin la visión humana no habría habido ningún avance nuevo [del conocimiento], ningún progreso. Y esa visión (comprensiva) no es otra cosa que un aspecto del conocimiento ordinario y primero” (p. 98). En rigor, sin ese conocimiento originario y su continuidad con el científico, no existiría lisa y llanamente conocimiento alguno.

Y para terminar el capítulo, el autor critica agudamente las pretensiones del cientificismo de constituirse en la única forma válida de conocimiento. El primer argumento es que la ciencia verdadera no es cientificismo; dice Burgos que

“la ciencia, en sí misma, no es científicista. El científicismo es una interpretación [o mejor, “construcción”] de la ciencia que la instituye como único saber válido. Pero en cuanto interpretación y teoría, es distinta e independiente del trabajo científico habitual que consiste en la aplicación del método científico” (p. 103) a la realidad, a la que sólo se puede acceder a través de la experiencia integral.

Finalmente, en el último capítulo, Burgos aborda la cuestión del conocimiento del sentido de la realidad, es decir, de la tarea que ha sido la propia de la filosofía desde sus orígenes. En este punto, el autor destaca que lo primero que es necesario para desarrollar la cuestión del sentido – y del sentido último y definitivo – de la realidad, radica en detener o morigerar la Taladradora crítica del pensamiento moderno, impidiendo que continúe con sus destrozos y nos lleve al escepticismo absoluto. Y luego agrega: “Es un primer paso, importante y necesario, pero *insuficiente*. No basta con detener la destrucción; hay que construir; *hay que mostrar que el sentido, en filosofía, es posible*. La filosofía, sin embargo, no construye el sentido. [...] Simplemente lo constata, refuerza o justifica” (p. 114).

Y para ello, es necesario ante todo abandonar la noción moderna (empirista, kantiana, husserliana, etc.) de “fenómeno”, es decir, dejar de concebirlo como un conjunto inorgánico de datos sensibles incoherentes, para pasar a aprehenderlo como lo hace la “experiencia integral”, como la captación sensible-intelectual de una realidad que existe en sí misma. Esto supone, en primer lugar, la asunción de una *actitud metafísica*, entendida “como la capacidad de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. [...] Toda filosofía tiene una cierta pretensión de ultimidad y, en ese sentido, toda filosofía tiene o es una metafísica. De

hecho, el mismo Kant advertía que ‘ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre’” (p. 119).

En segundo lugar, más allá de esta actitud metafísica general, es posible entender a la metafísica “como ‘una escuela específica o una corriente histórica particular’. Y, como ya sabemos que hay muchas interpretaciones, muchas metafísicas, vamos a atender solo a una, que es la que más nos interesa: *la metafísica del ser*, el modo tradicional de entender la metafísica en la tradición realista” (p. 121). Y Burgos explica que “la metafísica del ser, a través de la teoría de la participación, ha sido capaz de ofrecer una visión global de todo lo existente que sería fructífero mantener” (p. 123); pero en algunos puntos, en especial los referidos a la subjetividad personal, sería conveniente llevar a cabo una reelaboración parcial de la metafísica y de la antropología, centrada en la noción de persona y elaborada a partir de la *experiencia integral*.

Concluye el profesor español su argumentación afirmando que “contribuir a la fundación de una razón no científicista sino ampliada [como lo propone Ratzinger], es, también abrir una vía racional y razonable hacia Dios que es Logos. Porque solo esta razón ensanchada es ‘una razón abierta a la cuestión de la verdad y a los grandes valores inscritos en el ser mismo y, por consiguiente, abierta a lo trascendente’ [Ratzinger]. Y esta tarea corresponde al logos” (p. 136), es decir, a la razón abierta al ser a partir de la *experiencia integral*.

En resumen, es posible afirmar que, en el libro reseñado, lo que trata principalmente su autor es de actualizar, reformular y fortalecer la cuestión del origen, valor y desarrollo del conocimiento humano, en especial del científico y del filosófico, en el marco de una continuidad

activa y progresiva con la denominada por Isaiah Berlin “tradición central de Occidente”. Pero como resulta manifiesto, no se trata en este caso de un mero comentario, o estudio histórico, ni una simple sistematización de algunos conocimientos de autores clásicos, sino fundamentalmente de repensar, incorporando las aportaciones más valiosas de autores modernos y contemporáneos, y haciéndose cargo polémicamente de las objeciones e impugnaciones planteadas, así como los problemas fundamentales de la gnoseología y epistemología.

En este círculo virtuoso entre las tesis centrales del pensamiento clásico: realismo epistémico, recurso permanente a las directivas de la lógica, las aportaciones de la analogía y actitud firme de apertura mental y búsqueda de la verdad; y las de la reflexión moderna: secularidad del pensamiento, ponderación de los aspectos subjetivos del conocimiento, inclinación (a veces excesiva) a los instrumentos metodológicos propios de las ciencias exactas y naturales y vinculación instrumental con la tecnología, Burgos extrae soluciones sólidas argumentativamente, intrínsecamente convincentes y desprovistas de reduccionismos y sectarismos, para uno de los problemas basilares del pensamiento y de la acción humana contemporánea. Vale la pena estudiarlo en profundidad y difundir sus tesis centrales, para el mejoramiento, la apertura y el rigor de la cultura filosófica de nuestros días.

CARLOS I. MASSINI-CORREAS

Universidad de Mendoza-Universidad Austral

LEONARDO MESSINESE, *La Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, Edizioni ETS, Pisa, 2017, pp. 158.

«Poniamo dunque due forme di esseri: una visibile e l'altra invisibile. - Poniamole, rispose. - E che l'invisibile rimanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione. - Poniamo anche questo, disse», *Fedone*. 78 D - 79 A.

È a partire da una concezione dualistica di questo tipo che la questione dello statuto della verità di ciò che accade nel piano inferiore dell'essere assume la sua particolare rilevanza. Se, com'è presupposto dalle scienze positive, *tutta* realtà coincide con ciò che esse indagano con metodologia scientifico-sperimentale il problema del Fondamento ultimo non può che restare tagliato fuori da ogni tipo di interesse speculativo finendo per essere considerato solo un retaggio di una tradizione filosofica giunta ormai al capolinea.

Pertanto, dalla prospettiva delle scienze positive il problema dello *statuto di verità* di ciò che appartiene al piano inferiore dell'essere non si pone e viene considerato reale solo ciò che appartiene al piano di realtà fenomenico. Esse, inoltre, lo indagano incuranti poi di armonizzare i risultati conseguiti in un quadro unitario che si basi su di un Fondamento che dia senso all'intero sapere scientifico, ricomponendo la frantumazione del sapere inevitabilmente prodotta dalla proliferazione di settori di ricerca tra essi indipendenti.

La paziente e ben articolata riflessione di MESSINESE va inquadrata nel tempo in cui domina il «dogma dello scientifismo» (p. 64), che poi è il nostro tempo. Ne *La Verità finita* l'autore torna a prendersi cura delle «parole solenni» sulle quali, oggi, pochi ormai si fermano a

riflettere considerandole eredità museale dell'antico «sapere epistemico» ormai collassato. Esse sono: *incontrovertibile, verità, essere* (p. 36). Più in particolare, nel libro viene messa a fuoco una questione estremamente rilevante per la filosofia, e cioè quella di sapere qual è «lo statuto di verità» di quella dimensione intermedia del reale che Platone ha definito μεταξύ (p. 38).

L'autore da un lato combatte l'idea scientifica di una assolutizzazione del sapere scientifico che, paradossalmente, prende le mosse proprio dalla relativizzazione della Verità, frantumata e ridotta ad una costellazione di «certezze» collocate in un grande mosaico in cui ogni pezzo non comunica con l'altro. Dall'altro lato, invece, si domanda che valore di verità sia possibile riconoscere ad una realtà che pur non possedendo i caratteri dell'eterna e assoluta stabilità, dell'incontraddittorietà e della perfetta identità, non è nemmeno collocabile nell'indefinibile regno del non essere.

Se risultasse confermata «l'equazione tra “verità” e “incontrovertibilità”» (p. 17) allora diventerebbe problematico comprendere come possa dirsi in qualche modo vero tutto ciò che non è incontrovertibile. Detto altrimenti, e con le stesse parole dell'autore: «se la verità è niente di meno dell'incontrovertibile, qual è *la verità della non verità* (p. 39)?

È un problema, questo, che assume il suo autentico significato solo se lo si guarda dalla prospettiva filosofica (pp. 61-74) poiché dalla prospettiva *scientifica* e soprattutto *scientistica* la *verità incontrovertibile* è solo una favola che ormai ha fatto il suo tempo. L'idea di fondo de *La Verità finita*, invece, si costruisce proprio a partire da un recupero della concezione classica della Verità incontrovertibile.

Se il tema del *μεταξύ* è certamente di origine platonica, mi pare che il messaggio di fondo del libro di MESSINESE, invece, sia inquadrabile nella tradizione eleatica, in particolare parmenidea. L'interpretazione di L. RUGGIU del poema parmenideo mostra come per Parmenide se è vero che non c'è alternativa tra l'essere e il non essere, e quindi tra la verità e l'errore, ma è vero anche che il mondo sensibile costituito da τὰ δοχοῦντα, cioè le cose che appaiono, va collocato nella via dell'essere, non del non essere (*Sulla Natura*, fr. 1, vv. 31-32). La *krisis* è solo tra l'essere e il non essere, e tra essi *tertium non datur*. La verità di ciò che appare va fondata sulla verità dell'essere, cosicché l'apparire venga poi a costituirsi come un momento del disvelamento della verità (ἀλήθεια).

Un punto centrale della riflessione di MESSINESE è il corretto intendimento del *μεταξύ*: esso, spiega l'autore, non è costituito da «mezze verità», quasi che fosse una dimensione «mediana tra la verità e l'errore» (p. 121). Questa sarebbe una interpretazione quantitativa del *μεταξύ*, quasi che le cose intermedie avessero una certa dose di verità e una certa dose di errore. In verità, le dimensioni intermedie, «pur essendo distinte da quella della verità incontrovertibile, appartengono all'ordine della verità tenendo conto del fatto che la verità è considerata relativamente a ciò che implicato nella sua manifestazione finita» (p. 121).

Ma è proprio questa, a ben vedere, la tesi parmenidea, secondo la quale da un lato vi è la via dell'essere, dall'altra quella del non essere e, all'interno della prima è possibile distinguere due momenti, il primo che è quello dell'essere e il secondo che è quello della sua manifestazione fenomenica. Il Fondamento, scrive RUGGIU, non annulla il molteplice, ma lo fonda. Il *μεταξύ*, quindi, sarebbe forse

possibile solo all'interno dell'essere, ma non tra essere e nulla, perché tra queste due vie *tertium non datur*. Potremmo quindi affermare che lo scienziatismo, del quale MESSINESE mette molto opportunamente in luce i limiti e le parzialità, ripete «l'errore dei mortali» di parmenidea memoria. L'autore, quindi, individua un problema, cioè quello dello statuto della verità del *μεταξύ*, che è platonico, ma lo risolve in modo parmenideo.

Una domanda interessante che potrebbe sorgere durante la lettura del libro concerne proprio l'esistenza *μεταξύ*. Esso, infatti, potrebbe esistere solo in uno scenario platonico, laddove cioè tra l'Essere e il non essere si apre davvero uno iato che porta i caratteri di entrambi i domini (si pensi, per l'appunto, agli enti matematici platonici).

Sarebbe problematico, infatti pensare in prospettiva parmenidea ad una dimensione che si interpone tra «l'assoluto “stare” della verità e il movimento che caratterizza la “vita” (in ogni sua forma)» (p. 38), dato che, come lo stesso MESSINESE sostiene, tale dimensione appartiene già alla Verità del Fondamento, essendo una sua manifestazione. Diremo meglio: la vita, con il suo incessante movimento, non è nell'essere come se fosse nella sua sfera d'influenza, ma è già essere. Dov'è, quindi, il *μεταξύ* in questa prospettiva filosofica?

Crediamo che il percorso speculativo svolto da MESSINESE ne *La Verità finita* conduca il lettore, passo dopo passo, verso una paradossale distruzione del concetto di *μεταξύ*. Lo scopo del libro, afferma l'Autore, è «la giustificazione [...] di un senso non nichilistico, e non quindi non erroneo, della dimensione del *metaxy*» (p. 73). Sostenere un senso non nichilistico del *μεταξύ*, però, vuol dire per ciò stesso parlo nel dominio dell'essere e quindi

annullarlo, posto che l'intermedio è autenticamente tale fintantoché lo si pensa davvero secondo i caratteri sia dell'essere sia del non essere. Ciò risulta invece impossibile nella prospettiva parmenidea, essendo l'errore «dei mortali a due teste» proprio questo, cioè il pensare la realtà mescolando l'essere e il non essere.

Ben oltre queste riflessioni, verso alle quali il lettore de *La Verità finita* è naturalmente condotto, il tentativo di MESSINESE risulta oggi davvero prezioso nella misura in cui nelle pagine del libro non troviamo mai una critica aprioristica e ideologica del sapere scientifico, ma i limiti di esso vengono messi man mano in luce a seguito di un paziente *percorso bidirezionale*: da un lato, infatti, l'Autore si muove verso un recupero della tradizionale idea della Verità incontrovertibile e dall'altro verso un tentativo di armonizzare tale concezione della Verità con la vasta pluralità delle scienze collocate in «"aperture di verità" meno originarie» (p. 74).

Non si tratta, pertanto, solo di un libro ma anche di un'occasione di profonda riflessione filosofica per riuscire a ben armonizzare una valorizzazione ontologica del mondo fenomenico, e di tutte le scienze che lo indagano, con una concezione "forte" della Verità, che non annulla ma fonda la pluralità dei saperi particolari.

FRANCESCO GALLO

Índice

Índice del Volumen LXXVII

Fascículo 249

ARTÍCULOS

MARISA MOSTO, *Paul Louis Landsberg: el potencial sanador de la mirada. Silencio y primacía de la contemplación, su significación en la antropología medieval*..... 7

MAXIMILIANO LLANES, *La cuestión del ser en Hans Urs von Balthasar. Un estudio sobre Wahrheit der Welt*..... 23

LUIS E. LARRAGUIBEL DIEZ, *Ratio ut subiectum peccati: la razón como sujeto de pecado según Tomás de Aquino* 71

LORENZO VICENTE BURGOA, *Definiciones y mediciones como principios propios de las demostraciones científicas (Aristóteles y Tomás de Aquino)*..... 97

MARCO BRACCHI, *Ritratto Di Un Tomista. Profilo Storico-Filosofico Di Réginald Garrigou-Lagrange*..... 137

IGNACIO GARAY, *Christian Wolff y la Ontología* 175

BIBLIOGRAFÍA

BURGOS, Juan Manuel, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto* (Carlos I. Massini-Correas)..... 233

LEONARDO MESSINESE, *La Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano* (Francesco Gallo) 247

ÍNDICE 253

Revista Sapientia
 Facultad de Filosofía y Letras
 Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Sapientia*, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapientia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.
Nota: Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.
4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.
6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas

alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.

7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las recensiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 12.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.
Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the “Articles” section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

-
- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
 - 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
 - 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
 - 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
 - 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
- 8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
 - 9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
 - 10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
 - 11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

- 1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
- 2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
- 3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.