



# *razón y fe*

fundada en 1901

**Il punto di partenza del sapere. Rosmini erede critico di Hegel**

Paolo Pagani

**Las fuentes de la filosofía inglesa en el pensamiento rosminiano: el caso "John Locke"**

Samuele Francesco Tadini

**La metafísica platónico-rosminiana de Giuseppe Buroni**

Jacob Buganza

**Dag Hammarskjöld, the epochè of solitary meditation**

Virgilio Cesarone

**La presencia de la verdad en el pensamiento y la práctica**

Paolo Bettineschi

**Yo soy la verdad. La interpretación de Michel Henry**

Stefano Santasilia

**La verdad en Søren Aabye Kierkegaard y Agustín de Hipona: una nueva perspectiva filosófica**

Arturo Morales Rojas

**CÁTEDRA**  
**HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA**  
**DE CIENCIA, TECNOLOGÍA**  
**Y RELIGIÓN**



La *Cátedra Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión* (Cátedra CTR), de la cual forma parte la revista *Razón y Fe*, es un lugar académico de investigación, docencia y divulgación sobre aquellas temáticas de naturaleza científica y tecnológica que tienen implicaciones significativas sobre el ser humano y el conjunto de la naturaleza, así como cuestiones filosóficas y religiosas que admiten un análisis científico.

Desde su inicio en 2003, la Cátedra CTR se propuso contribuir al diálogo entre la ciencia y la religión en contacto con organismos internacionales como ESSSAT (*European Society for the Study of Science and Theology*), ISSR (*International Society for Science and Religion*), el Metanexus Institute de Philadelphia, el CTNS (*Center for Theology and Natural Sciences*) de Berkeley o la *John Templeton Foundation*, para así generar una corriente de reflexión y diálogo abierta a toda el área lingüística iberoamericana. Con el paso de los años, la colaboración y relación con organismos nacionales e internacionales no ha hecho sino incrementarse.

El trabajo realizado se desarrolla de forma multidisciplinar buscando contribuir de modo plural y riguroso a un humanismo integral y comprometido con la justicia. De ahí que la Cátedra CTR y la revista *Razón y Fe* tengan como objetivo fundamental contribuir al diálogo entre la cosmovisión propugnada por las ciencias y la que proviene de la reflexión transmitida en las diferentes tradiciones culturales, morales y religiosas de la humanidad, con un énfasis especial en el cristianismo. Esta es nuestra manera de servir tanto a las personas interesadas en estas problemáticas como al conjunto mismo de la sociedad.

El objetivo fundamental de *Razón y Fe*, por tanto, es convertirse —en continuidad con la calidad que la ha caracterizado desde su fundación en 1901— en un foro académico de reflexión y discusión sobre aquellos temas que se encuentran en debate entre el conocimiento científico y el religioso, en un ámbito abierto a la diversidad de opiniones y enfoques, a la participación tanto de creyentes (de las distintas religiones y confesiones) como de no creyentes y la de todos cuantos en nuestra sociedad desean promover un diálogo riguroso y profundo entre las ciencias y las religiones.

Los artículos de la revista *Razón y Fe* se publican en abierto, tras un proceso de revisión por pares ciegos, y pueden ser compartidos y divulgados de forma gratuita gracias al generoso apoyo de la Cátedra CTR y del Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

---

**DIRECCIÓN Y REDACCIÓN:** Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid.  
Telf.: +34 91 542 28 00  
E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu  
www.razonyfe.org

**ADMINISTRACIÓN:** Servicio de Publicaciones  
c/ Universidad Comillas 3-5. 28049 Madrid.  
Telf.: +34 917343950 Ext. 2545  
E-mail: revistas@comillas.edu

**DEPÓSITO LEGAL:** M. 920-1958

**ISSN:** 0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536

**CIF:** R2800395B

**IMPRIME:** Imprenta Kadmos.  
Río Ubierna, 12-14. Pol. Ind. El Tormes. 37003 Salamanca

---

**FORMAS DE PAGO:** Transferencia bancaria a la cuenta  
CAIXABANK (2100), C/ Hilarión Eslava, 29. 28015  
MADRID,  
  
Cta. Cte. 2100 – 1601 – 42 - 1300042125.  
Código IBAN ES18-2100-1601-4213-0004-2125  
Código SWIFT/BIC CAIXESBBXXX.  
Talón bancario a nombre de:  
Universidad Pontificia Comillas.  
Domiciliación bancaria (sólo bancos en España):  
Código IBAN  
(24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT  
(12 dígitos alfanumérico).

**SUSCRIPCIÓN ANUAL 2024:** Impresa: España: 25 € (IVA incluido); Europa:  
42 €; Otros países: 43,50 €

**NÚMERO SUELTO:** España: 14 € (IVA incluido); Europa: 22 €;  
Otros países: 23,50 €

# razón y fe

fundada en 1901

Índice Julio-Diciembre 2024, n.º 1.465, tomo 288

---

## EDITORIAL

---

### **Hacia una teoría de la verdad**

Lucia Bissoli..... 251-256

## ARTÍCULOS

---

### **Il punto di partenza del sapere. Rosmini erede critico di Hegel**

Paolo Pagani..... 257-279

### **Las fuentes de la filosofía inglesa en el pensamiento rosminiano: el caso "John Locke"**

Samuele Francesco Tadini..... 281-294

### **La metafísica platónico-rosminiana de Giuseppe Buroni**

Jacob Buganza..... 295-312

### **Dag Hammarskjöld, the *epochè* of solitary meditation**

Virgilio Cesarone..... 313-325

### **La presencia de la verdad en el pensamiento y la práctica**

Paolo Bettineschi..... 327-338

### **Yo soy la verdad. La interpretación de Michel Henry**

Stefano Santasilia..... 339-353

### **La verdad en Søren Aabye Kierkegaard y Agustín de Hipona: una nueva perspectiva filosófica**

Arturo Morales Rojas ..... 355-371

---

RECENSIONES..... 373-389

## ÍNDICE DEL TOMO 288

(Enero-Diciembre de 2024) ..... 391-393

**CÁTEDRA**  
**HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA**  
**DE CIENCIA, TECNOLOGÍA**  
**Y RELIGIÓN**



# razón y fe

## Consejo de Redacción

---

**Jaime Tatay Nieto**, Universidad Pontificia Comillas  
**Sara Lumbreras Sancho**, Universidad Pontificia Comillas  
**Pablo de Felipe**, SEUT – Agencia Española del Medicamento  
**Carlos Alberto Blanco Pérez**, Universidad Pontificia Comillas  
**Mario Castro Ponce**, Universidad Pontificia Comillas  
**Jesús Conill Sancho**, Universitat de València  
**Pedro Fernández Castela**, Universidad Pontificia Comillas  
**Amerigo Barghazi**, Saint Louis University  
**Marta Medina Balguerías**, Universidad Pontificia Comillas  
**Raquel López Garrido**, Universidad Pontificia Comillas

## Comité Científico

---

**Agustín Udías**, Facultad de Ciencias Físicas, Universidad Complutense de Madrid  
**Alessandro Mantini**, Università Cattolica del Sacro Cuore  
**Alex Rayón**, Universidad de Deusto  
**Alfonso Drake**, Universidad Pontificia Comillas  
**Alfredo Marcos**, Universidad de Valladolid  
**Álvaro Balsas**, Universidad Católica de Portugal (Braga)  
**Bert Daelemans**, KU Leuven  
**Camino Cañón Loyes**, Universidad Pontificia Comillas  
**Domingo Sugranyes Bickel**, Fundación Pablo VI  
**Emilio Chuvieco**, Universidad Alcalá de Henares  
**Enrique Solano**, CSIC  
**Fernando Sols**, Facultad de Ciencias Físicas, Universidad Complutense de Madrid  
**Francisco Javier de la Torre Díaz**, Universidad Pontificia Comillas  
**Francisco Luis Molina Molina**, Universidad San Pablo-CEU  
**François Euvé**, Centre Sèvres (París)  
**Gabino Uribarri Bilbao**, Universidad Pontificia Comillas  
**Gonzalo Génova**, Departamento de Informática, Universidad Carlos III  
**Hans-Ferdinand Angel**, Universidad de Graz  
**Ignacio Núñez de Castro**, Universidad de Málaga  
**Ignacio Silva**, Universidad Austral  
**Inés Gómez Chacón**, Facultad de Matemáticas, Universidad Complutense de Madrid  
**Inés Sánchez Madariaga**, Cátedra UNESCO de Género en Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad Politécnica de Madrid  
**Javier Martínez Baigorri**, Universidad Católica de Murcia  
**Javier Monserrat**, Universidad Autónoma de Madrid  
**Javier Sánchez Cañizares**, Universidad de Navarra  
**José Carlos Romero Mora**, ICAI, Universidad Pontificia Comillas  
**José Manuel Caamaño**, Universidad Pontificia Comillas  
**Juan Pedro Núñez**, Universidad Pontificia Comillas  
**Juan Ramón Lacadena**, Universidad Complutense de Madrid  
**Juan V. Fernández de la Gala**, Universidad de Cádiz  
**Julio Martínez**, Universidad Pontificia Comillas  
**Karim Javier Gherab Martín**, Universidad Rey Juan Carlos  
**Knut-Willy Sæther**, Hivolda (Noruega)  
**Leandro Sequeiros**, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Zaragoza)  
**Luis Oviedo**, Pontificia Università Antonianum (Roma)  
**Louis Caruana**, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)  
**Lucio Florio**, Pontificia Universidad Católica (Argentina)  
**Miguel Viguri**, Universidad de Deusto  
**Miriam Díaz Bosch**, Blanquerna, Universitat Ramon Llull  
**Rubén Herce**, Universidad de Navarra  
**Rüdiger Seitz**, Universidad Técnica de Graz  
**Xavier Casanova**, IQS - Universitat Ramon Llull

## PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

---

De acuerdo con el Decreto del Provincial de España de la Compañía de Jesús, de fecha 19 de octubre 2018, la edición, gestión y administración de la revista Razón y Fe ha sido transferida a la Universidad Pontificia Comillas, conservando la Provincia de España la titularidad de la misma.

### PROTECCIÓN DE DATOS

Le informamos que sus datos personales serán tratados por la Universidad Pontificia Comillas para gestionar su suscripción en la revista Razón y Fe.

En cumplimiento de lo establecido en el Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo de 27 de abril de 2016 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y en la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y Garantía de los Derechos Digitales, así como a las normas que en el futuro puedan ampliarlos o sustituirlos, le informamos que tiene derecho a acceder, rectificar y suprimir los datos, limitar su tratamiento, oponerse al tratamiento y ejercer su derecho a la portabilidad de los datos de carácter personal, todo ello de forma gratuita.

Puede ejercer los citados derechos mediante escrito remitido a la Universidad Pontificia Comillas – Secretaría General, Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid o bien a [prodatos@comillas.edu](mailto:prodatos@comillas.edu). Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

Puede consultar nuestra política de privacidad en: [www.comillas.edu/ProteccionDeDatos](http://www.comillas.edu/ProteccionDeDatos)

# El infinito

## Una introducción

Ian Stewart

El infinito es uno de los conceptos físico-matemáticos más fascinantes. Y su significado se relaciona con otros ámbitos tan diversos como la religión, la filosofía, la metafísica o la lógica. Este libro, además de estudiar a fondo el infinito en las matemáticas, el prestigioso matemático y divulgador científico de la Royal Society, Ian Stewart, analiza los rasgos de otros aspectos del infinito y plantea algunos de los grandes problemas y conocimientos derivados de este concepto en el mundo real. Incluso en situaciones o instrumentos de nuestras vidas completamente insospechados.



---

### El infinito

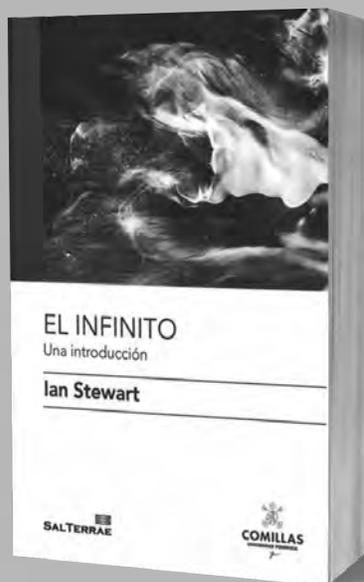
Una introducción

Ian Stewart

ISBN: 978-84-8468-828-0

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2020.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# HACIA UNA TEORÍA DE LA VERDAD

---

Al escribir el presente texto, nos sentimos empujados por varias premuras sobre el debate hodierno alrededor de la verdad. De hecho, notamos dos tendencias generales en el ámbito ético y relativo a la filosofía del lenguaje que nos inquietan. Por un lado, varios filósofos hispanohablantes hablan de la verdad como si fuera equivalente al afán ético hacia los últimos y a las víctimas. Por otro lado, parece que la verdad sirve solo para confirmar un análisis del lenguaje a partir de una conexión semántica evidente, estos son los *truthmakers*.

La dificultad de la primera aproximación es que reduce la verdad a un acto del sujeto humano, un acto por supuesto noble, sin embargo, solo posible, en base a la elección del mismo sujeto. Por lo tanto, esa primera perspectiva no puede garantizar protección alguna a los últimos y a los débiles si no sale del subjetivismo, que predispone a la teoría de la post-verdad y al consecuente relativismo ético y gnoseológico. De la misma manera, nos parece problemático el segundo acercamiento a la verdad, en cuanto que termina aseverando que esta tiene solo una función descriptiva de un concepto ya conocido o ya pronunciado y que por tanto resulta inútil para la selección de una teoría. De hecho, a partir de esa última perspectiva la verdad parece haber perdido la tradicional función de trascendental, es decir, deja de abrazar a la totalidad de los entes a nuestro alrededor. Al contrario, ella se fragmenta en una infinitud de “estados de cosas” sobre las cuales los sujetos expresan varios silogismos.

Por esa razón, nos resultan particularmente apreciados los esfuerzos teóricos de Maria José Frapolli de recordar la neurálgica función de los cuantificadores en los lenguajes naturales y su deseo de llegar a una teoría sobre la verdad que, en cuanto perfectible, tenga en cuenta la preferencia anti-minimalista por afirmaciones verdaderas y no solo probables (Frapolli 2013, pp. 9-14).

Con el mismo deseo y afán teórico, hemos trabajado en este monográfico, titulado *Luz a las mentes*, que ahora presentamos. El objetivo del presente monográfico ha sido doble. Por una parte, queremos difundir entre los lectores de lengua castellana las últimas investigaciones sobre un autor, Antonio Rosmini, que todavía el público más amplio en España no conoce y de cuya muerte hacen ciento setenta años ahora en el 2025. Por otra, queremos publicar los pensamientos de varios estudiosos, también no rosministas, alrededor del misterio de la verdad en diferentes ámbitos de estudio filosófico.

Antes que nada, nos parece necesario explicar al lector hispanohablante por qué la figura de Rosmini ha sido relevante y podría serlo todavía en el debate filosófico contemporáneo sobre la verdad. Antonio Rosmini Serbati (Rovereto 1797 – Stresa 1855) fue filósofo, fundador de un instituto religioso, un significativo educador para muchos, político activo de su tiempo e intelectual de gran alcance durante el siglo XIX. Además, lo que sorprende de este hombre es su capacidad de diálogo y apertura con todos los grandes pensadores, precedentes y contemporáneos a él: Platón, Aristóteles, Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino, Montesquieu, Pascal, Locke, Kant, Schelling, Fichte, Hegel. No solo leía los textos de estos clásicos en su idioma original, sino que también intentaba desarrollar su personal perspectiva a la luz de cada uno de ellos. En otras palabras, a pesar de no ser todavía ampliamente estudiado, Rosmini ha sido a todos los efectos un pensador con una mirada internacional y teóricamente profunda que debatió con varios clásicos del pensamiento humano.

Al tratar de resumir el complejo pensamiento de este autor, se puede decir que su intento fue la escritura de una nueva enciclopedia, capaz de reunir los varios saberes humanos. Esta intensa obra sistemática ocupó al pensador italiano durante todo el arco de su existencia y la podemos mirar hoy en las noventa obras de la edición nacional y crítica promovida por Michele Federico Sciacca. Esta enciclopedia rosminiana tiene un carácter distintivo, por lo cual es interesante para la actual investigación filosófica, teológica y científica. De hecho, como ya afirmó Alberto Peratoner en un artículo (Peratoner, 2008) y recuerdan Tadini y Buganza en su reciente monografía (Tadini y Buganza 2024, pp. 11-12), Rosmini no se limitó a juntar el mayor número posible de nociones ordenándolas por mero orden alfabético, según una visión cuantitativa del saber que se extiende en dirección horizontal —como planificaron d’Alembert y Diderot y como todavía funciona la IA hoy—, sino que organizó la mayoría posible de nociones de las ciencias humanas a partir del orden vertical del ser.

En otros términos, para el filósofo italiano es el ser objetivo que establece las prioridades y las relaciones entre las ciencias, no el ser humano a partir de sus perspectivas personales o de lo que ya estableció poder conocer. A pesar de sus inclinaciones racionalistas y de su consideración por Kant (Fenu 2016, p. 40 y pp. 19-41), Rosmini rechazó cualquier forma de subjetivismo y escepticismo apriorístico. De hecho, por un lado, según él, el ser es efectivamente una verdad inteligible, que ilumina al pensamiento y también toda mente humana. Por otro lado, el ser no se reduce para Rosmini a un simple conjunto de objetos materiales numerables, sino que es una red infinita e intrincada de relaciones de las cuales los seres humanos participan solo en parte.

Por lo tanto, según nuestro autor, somos conscientes de toda esta complejidad de manera efectiva solo parcialmente. La verdad del ser se muestra a nosotros, pero no la podemos ni conocer inmediatamente ni definirla del todo, en cuanto que no la controlamos y no somos nosotros su fuente (Rosmini, 2003-2005, n. 465, vol. 4, p. 62; Rosmini, 2007, nn. 87-88, p. 171; Rosmini, 1998-2002, Prefazione, n. 9, vol. 12, p. 48). En conclusión, la esencia de la verdad es misteriosa, en el sentido que no la podemos agotar y continuamente descubrimos novedades buscándola (Rosmini, 1979, n. 40, pp. 77-78; Rosmini 1979, n. 37, p. 72). Sin embargo, solo este misterio es la guía para cualquier verdadero avance científico, en cuanto que solo si el hombre se abre y se convierte al horizonte infinito del ser objetivo, comprende la verdad y, en consecuencia, ama y quiere la justicia, es decir, reconoce la realidad por lo que es. Esa abertura al ser no involucra solo la dimensión intelectual de la vida humana, sino también su dimensión ética y jurídica. De hecho, solo por la vía del reconocimiento, el hombre admite la presencia del ser más allá de sus esquemas mentales y sus intereses parciales, y puede remediar sus errores gnoseológicos y sus culpas hacia las víctimas (Rosmini, 1998-2002, Libro III, n. 1049, p. 364).

Pasamos ahora a hacer una síntesis de los artículos que conforman nuestro volumen.

El primero que encontramos está escrito por el Profesor Paolo Pagani (Universidad Ca' Foscari). Él nos ofrece un análisis teórico de los textos de Rosmini en comparación con Hegel, enseñando en qué sentido el Roveretano es un heredero crítico del filósofo alemán. De hecho, los dos autores piensan que el ser se auto-revela a la mente y, por lo tanto, que esta superabundancia es el inicio del verdadero saber humano, no el vacío de la *tabula rasa*. Sin embargo, el ser al final es solo uno entre los momentos de la dialéctica para Hegel y por lo tanto tiene que ser superado en la nada y en el devenir. Al contrario, para Rosmini, una verdadera alternativa al ser simplemente no

es pensable porque no puede subsistir. De hecho, si esta hipotética solución fuera ya pertenecería al ser, en cuanto de alguna manera “existiría”. De esta manera, el artículo de Pagani ahonda la particular relación dianoética que Rosmini pone entre ser y pensamiento y aclara la distinción entre el ser inicial rosminiano y el ser abstracto de Hegel.

El profesor Tadini (Facoltà di Teologia di Lugano, Università della Svizzera Italiana) en su artículo enseña las posibles conexiones temáticas y la referencias implícitas entre Locke y Rosmini, a pesar de que este último haya criticado varias veces al pensador inglés. De esta manera, Tadini intenta aconsejar una relectura historiográfica que modifique el prejuicio actual sobre Rosmini.

El último artículo de la primera parte del volumen es el escrito por el Profesor Jacob Buganza (Universidad Veracruzana). Él reconstruye los análisis de Giuseppe Buroni, atento estudioso de los textos metafísicos rosminianos y también crítico de Rosmini, a partir de la obra *Nozioni di ontologia*. De esa manera, Buganza ofrece una visión sistémica de las diferentes nociones claves de la metafísica rosminiana: relación entre Ser y entes; unidad del ser y multiplicidad de los entes; la creación como acto de la Mente de Dios; la demostración de la existencia de Dios.

En la segunda parte del presente volumen escriben otros cuatro autores italianos e hispanohablantes alrededor del concepto de verdad. Antes que nada, presentamos el texto del Profesor Virgilio Cesarone (Università D’Annunzio), el cual hace un análisis crítico del diario de Dag Hammarskjöld —el secretario de las Naciones Unidas que murió trágicamente en el 1961 mientras intentaba arreglar un conflicto en el continente africano—. Ese diario, que Hammarskjöld escribió entre el 1925 y el 1961, era una verdadera “negociación” entre él y Dios, que Cesarone interpreta como ejemplo de una teología política, porque pone en relación la eternidad y los hechos de la historia. Por lo tanto, en su análisis, Cesarone evidencia algunos aspectos claves del pensamiento y del método que guiaron las acciones políticas de Hammarskjöld. Antes que nada, el Profesor nos presenta el concepto de *epojé* “hacia fuera”, con referencia a Husserl. En segundo lugar, él nos presenta la importancia que ese político dio a la meditación dedicando una habitación en el edificio de las Naciones Unidas para que cualquier persona creyente pudiese meditar (*the Room of Stillness*). A ese propósito, Cesarone discute si se pueda o no hablar de Hammarskjöld como un místico de la contemporaneidad y en qué medida su visión de la religión y de la fe corresponde a una necesidad verdadera de cualquier creyente.

El texto del Profesor Bettineschi (Università degli studi di Messina), análogamente al artículo de Paolo Pagani, ahonda el tema de la relación entre pensamiento y verdad, pero no en la matriz de una aproximación a un autor, sino considerando este tema a través de un estudio teórico y crítico comparando la hermenéutica, la filosofía analítica y el neoidealismo italiano. La tesis que sostiene Bettineschi es el realismo puro —desarrollado y formulado expresamente por Gustavo Bontadini y su escuela de pensamiento—. Según dicho realismo, la verdad no es ajena al pensamiento humano, pero ni siquiera es producto de tal pensamiento. Por último, Bettineschi indica en su artículo las implicaciones que se derivan del realismo puro: la práctica humana pide y exige operar con la verdad o a partir de la verdad, especialmente en referencia a las temáticas más importantes. Y, al mismo tiempo, nota el profesor, la praxis humana se desarrolla siempre en el pensamiento y sobre la base de éste. Por tanto, concluye Bettineschi, si el pensamiento humano no fuera capaz de conocer la verdad, todas nuestras acciones prácticas perderían su sentido.

A continuación, recordamos el artículo del profesor Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí). Su texto se enfoca en la afirmación de Cristo en los evangelios, donde Él mismo se presenta como la verdad. La opinión que guía el trabajo de Santasilia es que no se puede interpretar estos pasajes considerando la verdad como la *adaequatio*; de hecho, Jesús nos propone una verdad a la cual se puede acceder sólo a través de Su misma persona. Por lo tanto, según Santasilia, la propuesta de Michel Henry resulta interesante al fin de detectar otra modalidad más originaria de la verdad y capaz de estar en sintonía con la presentación que el Cristo hace de sí mismo.

Por último, resumimos el texto del investigador Arturo Morales Rojas (Universidad Complutense de Madrid). Su trabajo intenta llevar a cabo el análisis hermenéutico aplicado a las disquisiciones filosóficas de Agustín de Hipona y Søren Aabye Kierkegaard acerca de la verdad. Ambos, según Morales Rojas, consideraron la verdad a partir de la relación entre el ser humano y Dios y concluyeron que esa tiene al mismo tiempo un valor ontológico y antropológico. Por lo tanto, el estudioso focaliza su atención a las categorías temáticas de la interioridad, la elección de sí mismo y el existir-en-la-verdad.

Un posible lector podría pedirnos cuál es el vínculo que une todos estos autores tan distintos y unos estudios entre ellos también tan diferentes. Por un lado, hemos ya afirmado que todos estos artículos intentan ofrecer una reflexión no banal sobre la verdad hoy, teniendo en cuenta las dudas del hombre moderno. Por otro lado, consideramos que todas estas personalidades

—Agustín, Locke, Hegel, Rosmini, Kierkegaard, Husserl, Dag Hammarskjöld, Gustavo Bontadini y Michel Henry— pertenecen al gran intento de la *philosophia perennis*, es decir, al pensamiento que no evita ofrecer una opinión particular, sino que se atreve a ofrecer una teoría filosófica, perfectible, pero al mismo tiempo universal.

Este volumen es uno de los primeros intentos de divulgación del pensamiento de Antonio Rosmini en España, así como uno de los primeros intentos de dialogo en castellano entre el Roveretano y otras grandes mentes filosóficas antiguas, modernas y contemporáneas. Por eso esperamos seguir colaborando con la revista *Razón y fe* y ya en este momento agradecemos el comité editorial de la revista por su trabajo intenso y su colaboración valiosa en el proceso de preparación del presente monográfico.

LUCIA BISSOLI

*Editora invitada del número especial de Razón y Fe sobre  
Rosmini y la verdad, "Luz a las mentes"  
Universidad Francisco de Vitoria  
lucia.bissoli@ufv.es  
<https://orcid.org/0000-0002-0598-8826>*

## Referencias

- Fenu, C. M. (2016). *Rosmini e l'idealismo tedesco*. Edizioni Rosminiane Sodalitas.
- Frápolli Sanz, M. J. (2013). *The nature of truth: an updated approach to the meaning of truth ascriptions*. Springer.
- Peratoner, A. (2008). Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi. *Marcianum* 4, 13-62.
- Rosmini, A. (1979). *Introduzione alla filosofia* (P. P. Ottonello, Ed.; Vol. 11. Città Nuova Editrice.
- Rosmini, A. (1998-2002). *Teosofia* (M.A.Raschini & P.P. Ottonello, Eds.; Vols. 12-17). Città Nuova Editrice.
- Rosmini, A. (2003-2005). *Nuovo Saggio sull'origine delle ide* (G. Messina, Ed.; Vols. 3-5). Città Nuova Editrice.
- Rosmini Serbati, A. (2007). *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (G. Messina, Ed.; Vol. 7). Città Nuova Editrice.
- Tadini, S.F. & Buganza, J. (2024). *La Teosofia de Rosmini*. Lambda Editorial.

# IL PUNTO DI PARTENZA DEL SAPERE. ROSMINI EREDE CRITICO DI HEGEL

*The commencement of knowledge. Rosmini critical heir  
of Hegel*

Paolo Pagani

Università Ca' Foscari Venezia

[pagani.p@unive.it](mailto:pagani.p@unive.it)

---

Ricevuto: 11 novembre 2024

Accettato: 5 dicembre 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.001>

**RIASSUNTO:** Il contributo considera l'eredità che, nella sua *Teosofia*, Rosmini riprende dalla *Scienza della logica* di Hegel sul tema del punto di partenza del sapere. L'"essere iniziale" come punto di partenza di diritto del sapere è una acquisizione — di matrice ultimamente classica, e in particolare scolastica — che Hegel e Rosmini rimettono al centro della riflessione filosofica moderna. Entrambi convergono nel riconoscere all'essere il carattere della automanifestatività, ma i due autori divergono nella individuazione della dialetticità che ad esso compete. Hegel proietta sull'essere una movenza dialettica che è propria del soggetto conoscente, Rosmini cerca invece di individuare le tensioni dialettiche che all'essere stesso — nella sua astrattezza — competono.

**PAROLE CHIAVE:** Hegel, Rosmini, inizio de la filosofia, dialettica, essere iniziale

**ABSTRACT:** This paper considers the legacy of Hegel's *Wissenschaft der Logik* in Rosmini's *Teosofia*, on the commencement of knowledge. Hegel and Rosmini put back at the center of modern philosophical reflection the "Initial being". This, which for both is the rightful starting point of knowledge, is an acquisition of late classical, and particularly scholastic, matrix. Both agree in recognizing in the being the character of self-manifestation, but the two authors diverge in the identification of the dialecticity that pertains to it. Hegel transfers to the being a dialectical motion proper to a knowing subject; Rosmini, on the other hand, seeks to identify tensions that belong to the being itself, considered in its abstractness.

**KEYWORDS:** Hegel, Rosmini, Philosophy's commencement, dialectics, initial being

## 1. NOTA INTRODUTTIVA

Il nostro intervento si propone di far interagire due luoghi testuali — uno di Rosmini e uno di Hegel — tra loro connessi: rispettivamente, la Prefazione alla *Teosofia*<sup>1</sup> e le pagine della *Scienza della logica* intitolate “Con che cosa ha da incominciare la scienza?” (queste ultime considerate nella versione della seconda edizione dell’opera)<sup>2</sup>. Inevitabilmente dovremo introdurre circoscritti riferimenti anche ad altri luoghi della produzione dei due autori, ma quello su indicato sarà il principale campo di riferimento del confronto. Ora, il tema che accomuna i due testi è quello della determinazione di quale sia il punto di partenza appropriato del sapere filosofico.

Per Rosmini il punto di partenza di diritto del sapere non coincide con il residuo di una previa purificazione, ovvero con il frutto di una *tabula rasa* gnosologica, bensì con qualcosa che mostri la propria inevitabilità, in quanto condizione di ogni possibile evidenza. Più precisamente, ciò che conta non è stabilire da dove debba partire una riflessione radicalmente critica (cioè filosofica), quanto riconoscere dove, da qualunque punto si parta, non si possa poi non arrivare: arrivare a riconoscere di esser inevitabilmente partiti; in quanto quel “dove” — il “dove” di diritto - è implicito in ogni “dove” di fatto<sup>3</sup>.

Questa impostazione, evidente in Rosmini, è rinvenibile anche in Hegel, stando ad una attenta lettura dell’esordio della *Scienza della logica*. Ma anche il testo della *Enciclopedia* conferma l’obiettivo convergenza, se pensiamo al § 17, dove Hegel afferma che l’inizio di fatto (*Anfang*) del filosofare può dipendere dal punto di vista di un indagante empirico; ma esso è comunque destinato ad essere ricompreso in un inizio di diritto, che è in grado di mostrarsi come imprescindibile rispetto a ogni inizio accidentale.

---

<sup>1</sup> La Prefazione alla *Teosofia* viene composta tra il 21 e il 30 agosto del 1852: quindi in un momento della piena maturità del pensiero di Rosmini — Rossi, 2015, vol. I, p. 352—. Circa la consultazione diretta da parte di Rosmini del testo hegeliano in questione si è ipotizzato che essa risalisse agli anni giovanili trascorsi a Padova e alla frequentazione della locale biblioteca universitaria, che custodiva la prima edizione dell’opera (Biasutti & Moretto, 1997, p. 284). Nella Biblioteca stresiana dell’Autore è presente invece la seconda edizione dell’opera, insieme all’intera edizione berlinese degli scritti hegeliani (1832-45).

<sup>2</sup> Per l’opera rosminiana faremo riferimento alla seguente edizione: Rosmini, 1998-2002. Per l’opera hegeliana faremo riferimento alla seguente edizione: Hegel, 1988, che riprende la versione del testo tedesco del 1831.

<sup>3</sup> Questa è l’impostazione del punto di partenza del sapere che verrà teorizzata da Gustavo Bontadini —Bontadini, 1995b, cap. 3, § 2, 1—.

Quanto all'inizio [*Anfang*] della Filosofia, sembra che anch'essa, in generale e analogamente alle altre scienze, cominci con un presupposto soggettivo [*mit einer subjektiven Voraussetzung*]. [...] Inoltre, all'interno della Scienza questo punto di vista che qui appare immediato deve rendersi risultato, e precisamente risultato ultimo della Scienza stessa: allora la Filosofia perviene nuovamente al proprio inizio e ritorna entro sé. In tal modo la Filosofia si mostra come un circolo [*Kreis*] che ritorna entro se stesso e che non ha nessun inizio nel senso in cui ce l'hanno le altre scienze. L'inizio pertanto si ha solo in riferimento al soggetto che intende decidersi a filosofare, ma non in riferimento alla Scienza in quanto tale. Ciò equivale a dire: il Concetto della Scienza, e quindi il Concetto primo — il quale, appunto perché primo, implica la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto filosofante -, dev'essere colto dalla Scienza stessa (Hegel, 1996, § 17, p. 125).

Del resto, nonostante la volontà rosminiana di smarcarsi da Hegel<sup>4</sup>, il debito della *Teosofia* nei confronti dei luoghi hegeliani sopra citati è evidente.

E altrettanto evidente è il debito comune — da nessuno dei due autori per altro esplicitato, almeno a questo proposito — rispetto alla quinta Enneade di Plotino. Del resto Plotino, tra i classici, è quello che più a fondo ha considerato la relazione che sussiste tra l'essere in quanto tale e il pensiero in quanto tale, e la relazione che intercorre tra quest'ultimo e l'attività pensante del soggetto umano (si pensi in particolare a: Plotino, 2002, V, 1, 3-5; V, 1, 10-11; V, 3, 3-6; V, 3, 8; V, 3, 10; V, 5, 1; V, 5, 3; V, 6, 1-2; V, 6, 6; V, 9, 5-8). Per Plotino, l'essere (*to einai*) è realmente se stesso, quando "accoglie l'*eidos* del pensare": come a dire, che il pensare è un nome originario dell'essere (Plotino, 2002, V, 6, 6). Ovvero, "il pensiero è l'essere in se stesso, e non lo è come se lo pensasse dal di fuori: infatti, l'essere non è né al di qua né al di là di esso; anzi, il pensiero è il primo legislatore, o meglio, la legge [*nomos*] stessa dell'essere"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Si pensi a Rosmini, 1943, vol. II, n. 1093, dove il nostro autore — proprio riferendosi al passo della *Enciclopedia* da noi ora richiamato, rimprovera a Hegel di considerare il punto di partenza qualcosa di puramente "ipotetico" in quanto "immediato": poco sopra abbiamo visto che, in realtà, la posizione di Hegel su questo punto non è lontana da quella di Rosmini.

<sup>5</sup> "Perciò fu detto giustamente che 'pensare ed essere sono lo stesso', e che 'la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto'" (Plotino, 2002, V, 9, 5). Anche nella Sesta Enneade è centrale il tema della concepibilità di un pensiero (*nous*) che non sia un "pensiero determinato" (*tis nous*), ma che piuttosto venga inteso come il "sapere" in quanto tale, e che non sia attualmente riconducibile né ad un contenuto né ad un soggetto particolari. Plotino parla, ad un certo punto, di un sapere che non sia in atto

## 2. L'INDICAZIONE DEL PUNTO DI PARTENZA NELLA PREFAZIONE DELLA *TEOSOFIA*

Esponiamo ora il quadro che Rosmini delinea nei paragrafi dal 10 al 29 della Prefazione alla *Teosofia*, quanto al tema da noi considerato.

**2.1.** Rosmini accetta la sfida di Hegel chiedendosi: “da dove ha da cominciare la filosofia (ovvero la scienza)”? Da nulla di “gratuito”, risponde il nostro autore: dove “gratuito” significa, qui, ingiustificato o arbitrario (Rosmini, 1998-2002, § 18).

**2.2.** Se per Hegel si inizia inevitabilmente da una “supposizione, poiché ogni sapere immediato è puramente ipotetico”, per Rosmini non è così. Infatti, associare l'immediatezza alla ipoteticità deriva da una assunzione — di matrice sensistica — per cui l'immediato sarebbe il dato sensibile, che, come tale, è opinabile (Rosmini, 1998-2002, § 19). Questa assunzione, non dichiarata, sarebbe operativa in Hegel. E, su questo, l'osservazione di Rosmini non pare infondata: si pensi, al riguardo, alla *Fenomenologia dello Spirito* che, non a caso, prende avvio dalla Certezza Sensibile. D'altra parte, però, non sembra che questa critica possa applicarsi alle pagine della *Scienza della logica* da noi direttamente considerate — come vedremo nel seguito<sup>6</sup>.

**2.3.** Rosmini ritiene, da parte sua, che il sapere critico — e sistematico - debba partire da alcunché, non di ipotetico, bensì di necessario (Rosmini, 1998-2002, § 19). I sensi (interni o esterni) sono solo condizioni materiali del sapere, come in generale lo è l'lo indagante. Ma il punto di partenza di diritto è altro, e coincide con ciò che, pur annunciandosi attraverso indizi sensibili su cui si apre l'indagine dell'lo, si rivela comunque come necessario (Rosmini, 1998-2002, § 20), cioè come tale da autoimporsi.

Sul carattere an-ipotetico che deve competere al punto di partenza Rosmini insiste anche più avanti nello stesso testo della *Teosofia*, spiegando come una ipotesi non possa giungere a esser validata come verità, senza che a

---

sapere di niente di determinato, ma che sia in potenza sapere di ogni cosa: insomma, un sapere che abbia presente attualmente la totalità formale dell'orizzonte, che di volta in volta accoglie in sé i contenuti. Sembra che qui si alluda ad un sapere che sia in realtà lo scenario del sapere, e non qualcuna delle cose sapute; e neppure la totalità data in atto tutta insieme del sapere: si conferma così l'interpretazione del pensiero puro come di una figura trascendentale, prima che teologica (Plotino, 2002, VI, 2, 20).

<sup>6</sup> Ciò nonostante, il rimprovero rosminiano di “sensismo” trova, più in generale, una fondata applicazione al testo hegeliano (Rosmini, 1998-2002, § 5.2).

un tale procedimento presieda “qualche principio logico necessario che ne giustifichi il passaggio: nel qual caso questo principio logico, sottinteso, avrebbe dovuto essere il vero cominciamento, e lo sbaglio per verità consisteva nell’averlo sottinteso, collo stesso negarlo, invece che espresso” (Rosmini, 1998-2002, § 73). Una annotazione, quest’ultima, con la quale il nostro autore allude alla evidenziazione elenctica di un principio che risulti implicito nell’esercizio stesso della sua negazione. Nel caso specifico, egli indica nella polemica hegeliana contro «l’immediato», e nel ricorso sistematico alla mediazione, un riferimento implicito a un principio secondo cui mediare: principio che dovrà logicamente valere prima della mediazione, e quindi immediatamente (Rosmini, 1998-2002, § 73).

**2.4.** Quest’ultimo può coincidere — ecco le due possibilità che Rosmini considera — o con l’“ente” (qui, palesemente, sinonimo di “essere”) o con l’“idea” che ce lo mostra. Quale delle due figure è condizione di accesso all’altra? Sembra che lo sia l’idea (Rosmini, 1998-2002, § 21): quell’idea — massimamente estesa e minimamente comprensiva — che ha come contenuto l’“essere del tutto indeterminato”. Quest’ultimo è il punto di arrivo a cui termina la “filosofia regressiva” (o “ideologia”) e il punto di partenza da cui si apre la “filosofia progressiva” (o “teosofia”) (Rosmini, 1998-2002, § 22).

Occorre considerare che, in questo contesto, il termine “idea” va smarcato da ipoteche fenomenistiche: l’“idea dell’essere” non va intesa come la “rappresentazione” di qualcosa di ulteriore alla rappresentazione stessa, bensì come la “manifestazione” che è inerente all’essere, costituendone un carattere intrinseco. Per questo, il nostro autore può privilegiare l’idea all’essere, senza con ciò incorrere in equivoci gnoseologici. Anzi, egli precisa che partire dall’essere e non dall’idea che lo manifesta, comporterebbe di assumere l’essere come alcunché di cui acriticamente si suppone la notizia Rosmini, 1998-2002, § 21 - secondo una posizione che qualcuno chiamerebbe “realismo ingenuo” (Si veda in proposito Bontadini, *Idealismo e immanentismo*, § 14; in *Id.*, 1995a, vol. 1). Questa — per altro — è anche la posizione di Hegel, quando scrive:

Ché se poi, per non potersi acquietare nella considerazione dell’astratto cominciamento, si volesse dire che non si debba cominciare col cominciamento, ma addirittura con la cosa, allora questa cosa non è altro che quel vuoto essere. Infatti, quel che sia la cosa, [...] deve manifestarsi solo nel corso della scienza, e non può esser presupposto prima di essa come già noto (Hegel, 1988, § 62).

**2.5.** L'idea dell'essere — così intesa — non è a sua volta una "supposizione" (una introduzione ipotetica); in quanto tale idea si può tradurre in un giudizio — "l'essere è l'essere" — che sarebbe vero anche se non ci fosse il soggetto umano che lo concepisce e lo pronuncia (Rosmini, 1998-2002, § 23). Qui è operativa una — giusta — convinzione di Rosmini: quella secondo cui è lecito parlare di un "pensiero puro" (un "pensiero in quanto pensiero"), che si declina sul pensiero in quanto umano, ma non si profila sulle modalità specifiche di quest'ultimo, così da potersi applicare analogicamente anche ad altre possibili istanziazioni specifiche del pensiero stesso. Su questo, si vedano, ad esempio il Libro III (Rosmini, 1998-2002, § 827; § 829) e il Libro V (Rosmini, 1998-2002, § 1957; § 1975) della *Teosofia*.

**2.6.** L'atteggiamento originario dell'uomo verso la verità non è il dubbio, bensì "uno stato di cognizione diretta e spontanea", di adesione a una certezza non ancora vagliata. Così la filosofia regressiva non può coerentemente partire da un "dubbio metodico", bensì da una "ignoranza metodica"<sup>7</sup>, dove "metodica" vuol dire non esercitata di fatto, ma assunta di diritto. Essa non destituisce la "cognizione diretta" della verità (che non può essere effettivamente sospesa), bensì mette in moto una «riflessione» su di essa, in particolare su quale debba esserne l'adeguato metodo espositivo-ricostruttivo (Rosmini, 1998-2002, § 24)<sup>8</sup>.

**2.7.** Punto di partenza della filosofia non è una "proposizione supposta" (qui il riferimento è, presumibilmente, al *Grundsatz* fichtiano), bensì un "punto luminoso che ha l'evidenza della necessità", ed è riconosciuto dalla "riflessione osservatrice", non da quella "argomentatrice"<sup>9</sup>. Si tratta di una "notizia immediata": non introdotta cioè da un "mezzo termine" (cioè da un termine medio) (Rosmini, 1998-2002, § 25). Questo elemento

<sup>7</sup> Quest'espressione si trova, in opposizione al dubbio metodico, in: Rosmini, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 11; in Id. 2003, vol. I.

<sup>8</sup> Questa indicazione è presente anche in Rosmini, 1943, vol. II, § 1093: "Se rispetto alla mente umana in generale nello stato in cui essa si trova prima di filosofare, la prima ed immediata notizia da cui ella parte è tutt'altro che una supposizione, è il lume stesso della verità evidente, è quello di cui ogni uomo non può non essere persuaso, quello con cui Hegel stesso ragiona. Se rispetto alla riflessione colla quale l'uomo prende a filosofare, è verissimo che la Filosofia domanda ragione del suo stesso principio, del suo punto di partenza, e in questo senso ella parte in qualche modo da una supposizione, cioè da una notizia accordata per vera da tutti gli uomini, intorno alla quale la filosofia domanda subito a se stessa se abbia bisogno d'essere provata".

<sup>9</sup> L'immagine del "punto luminoso" si trova anche nel *Preliminare alle opere ideologiche* (n. 13), dove Rosmini —discutendo con Giovanni Maria Bertini— identifica quel punto originante del sapere con l'"essere indeterminato" e non con l'"Ente assoluto".

antepredicativo è quello che, in termini tommasiani, sarebbe il *notissimum*, implicito in ogni apprensione. Ora, riconoscere come principio del sapere il contenuto intrascendibile dell'intelletto — ovvero, il “per sé manifesto” — fa sì che la *resolutio in unum* non abbia il carattere di una deduzione sillogistica, ma piuttosto quello di una ispezione fenomenologica.

Dunque, per Rosmini l'individuazione del punto di partenza va affidata a una adeguata fenomenologia, e non a una dimostrazione. Una dimostrazione dovrebbe infatti presupporre quel punto di partenza tematicamente, e quindi viziosamente; mentre la movenza fenomenologica, pur fruendone inevitabilmente, lo farà evidenziando con ciò una circolarità virtuosa. Osserviamo, più precisamente, che, chi pretendesse di dimostrare formalmente ciò da cui — dichiaratamente — ogni dimostrazione è chiamata a partire, incorrerebbe in un circolo vizioso (*hýsteron próteron*), in cui la conclusione del procedimento sarebbe fatta intervenire nel procedimento stesso come termine medio. Invece, chi evidenziasse la inevitabilità dell'essere rispetto a ogni tentativo di una sua introduzione o decostruzione, metterebbe sì in luce una circolarità, ma non di tipo vizioso, bensì di qualità elenctica<sup>10</sup>. Al riguardo si pensi anche a quanto Rosmini annota nella sua *Logica*, ovvero che la sperimentale dubitazione su ciò che — come l'essere — è principale e quindi innegabile, è una peculiare forma di “riflessione”, che assume la forma di una “dimostrazione circolare”.

Ma è d'aggiungersi in tal caso, che la filosofia fa tantosto cessare il dubbio ch'ella si è mosso sulla prima notizia (l'idea dell'essere), lo fa cessare con uno sguardo riflesso [...]; col quale sguardo ella si convince, che niun dubbio può muoversi sulla verità di essa, mostrando quell'idea di sé alla mente che la riguarda, l'intima e necessaria sua verità da cui ogni verità deriva, e l'impossibilità assoluta che non sia vera, e che possa non essere pensata, data che sia un'intelligenza: onde il principio della filosofia è una prima notizia per natura sua immediata rispetto all'intuizione della mente che la riceve senza contrasto, e senza dubbio possibile, e che per l'operazione dell'uomo diventa immediata pure rispetto alla riflessione filosofica, la quale non la mette mai in dubbio, ma nel primo istante domanda a se stessa: “se si possa mettere in dubbio”, e risponde di no, risposta che non è già il prodotto di un ragionamento, ma d'una semplice forma di riflessione sull'evidenza intuitiva: benché a questa riflessione si possa dare anche la forma di dimostrazione circolare (Rosmini, 1943, vol. II, § 1093).

<sup>10</sup> Rosmini non teorizza l'*élenchos* (almeno in questa accezione); in compenso ne esercita diffusamente la logica (Pagani, 2022).

**2.8.** Alla riconoscibilità dell'evidenza dell'essere non fa da presupposto l'accertamento della veracità delle facoltà umane che la riconoscono<sup>11</sup>. Infatti, "l'essere è essenzialmente obiettivo, perché non può essere diversamente" (la necessità, cioè, gli è intrinseca); tanto che su di esso non sono potenti le facoltà, che anzi sono confermate, proprio da tale necessità, come "condizioni materiali" del suo riconoscimento (Rosmini, 1998-2002, § 26). L'evidenza dell'essere non ha bisogno d'altro da sé per essere riconosciuta: "ciò che si conosce evidente e necessario [...] sta e vince per la propria luce"<sup>12</sup>. Anzi, è a partire da essa che si può arrivare a riconoscere la "veracità delle percezioni" e l'"origine dei principi del ragionamento" e, da ultimo, la veracità delle facoltà intellettive. È infatti dalla natura degli atti che si può risalire a quella delle potenze (Rosmini, 1998-2002, § 27).

**2.9.** La determinazione dell'essere progredisce poi solo da un punto di vista astratto<sup>13</sup>, cioè dal punto di vista che, anzitutto, è costretto a considerare di-

<sup>11</sup> Questa indicazione rosminiana è stata, a suo tempo, enfatizzata da Michele Federico Sciacca. "L'indagine sull'essere, nella quale, in quanto esistenti, fin dall'inizio siamo impegnati e coinvolti, è previa ed indipendente dal problema del conoscere [...]. Contro lo gnoseologismo [...] ben se n'accorse il Rosmini, il primo pensatore moderno che ha restituito il problema ontologico alla sua autenticità di problema anteriore a quello del conoscere, da esso distinto e di esso fondamento. [...] L'ontologia è 'scienza dell'essere', ma come può essere presente alla mente, cioè come Idea [...]. Rosmini, da questo punto di vista, [...] è la prima seria e consapevole dichiarazione di guerra allo gnoseologismo" (Sciacca, 1956, pp. 16-17). Si noti che, da parte sua, Rosmini riconosceva agli idealisti tedeschi il merito storico di avere per primi — in modo tanto esplicito — messo al centro dell'attenzione il primato dell'ontologia sulla gnoseologia (Rosmini, 1998-2002, § 241).

<sup>12</sup> La "necessità" qui in gioco è quella che, come primalità, appartiene all'essere, e che si distingue dalla necessità che può essere propria di un qualche suo "modo" (necessità modale). Il modo è una determinazione che non sta sul piano delle primalità: in termini tradizionali, esso è infatti una determinazione categoriale, e non trascendentale. "Ma rispetto al pensar formale della mente umana anche la *necessità*" — come l'"esistenza" e la "possibilità" — "si può prendere per un cotal modo come tutte le determinazioni infinite" (Rosmini, 1998-2002, § 2085). Si prospetta qui la distinzione tra necessità *de dicto* e *de re*. Ovvero, esistenza/possibilità/necessità sono in primo luogo figure primali-trascentrali, e solo secondariamente modalità ontologiche dell'ente finito, anche se questa seconda flessione è quella più familiare alla mente umana. Ad esempio, si può dire che è necessario (secondo una necessità *de dicto*) che alcune proprietà di enti siano necessarie (secondo una necessità *de re*), se esse appartengono a quegli enti per essenza. Le "primalità" sono i nomi più significativi che Rosmini (riprendendo Campanella) attribuisce all'essere iniziale, partendo dal confronto — per "via di negazione" — tra questo e l'ente finito (Rosmini, 1998-2002, § 2850-2851). Si può dire che anche l'essere hegeliano abbia le sue primalità: "semplicità", "unità", "universalità", "purezza", "univocità".

<sup>13</sup> Un punto di vista caratterizzato, cioè, dalla "astrazione teosofica" (Rosmini, 1998-2002, § 1180), "onde non potendo per la successione dei pensieri e delle parole, ab-

stintamente ciò che concretamente è inseparabile; e, di conseguenza, arriva a riconoscere conclusivamente ciò che di per sé sta all'origine. Questo modo di procedere delinea — per Rosmini — quel "circolo solido" (o "non vizio-so"), che gli Scolastici chiamavano "*regressus*"<sup>14</sup>, e che corrisponde al modo di procedere della stessa *Teosofia* (Rosmini, 1998-2002, § 28-29).

Naturalmente, un tale progresso — con le sue movenze proprie — non può poi essere di diritto proiettato sull'oggetto stesso dell'indagine<sup>15</sup>: operazione surrettizia che Rosmini rimprovera invece a Hegel, come meglio vedremo nel seguito.

### 3. IL PUNTO DI PARTENZA NE LA SCIENZA DELLA LOGICA DI HEGEL

Le pagine rosminiane sopra esposte sono esplicitamente riferite a quelle che fanno da esordio alla Logica dell'essere della *Wissenschaft der Logik* di Hegel. Il problema più grave di una filosofia che — come quella hegeliana della maturità — voglia presentarsi come sistema, è la questione del punto di partenza. Se il sistema è una costruzione, si tratterà di stabilire quali ne debbano essere le fondamenta adeguate.

**3.1.** Secondo Hegel, il punto di partenza non potrà coincidere con un qualunque "cominciamento" (*Anfang*), ma dovrà piuttosto coincidere con l'autentico "principio" (*Prinzip*). In altre parole, il sistema non potrà essere fatto partire da una evidenza che risulti precedente o fondante soltanto rispetto al punto di vista del singolo lo che sta conducendo, di fatto (e quindi accidentalmente), l'indagine: ciò che è *prius* rispetto ad un certo lo empirico, potrebbe infatti non esserlo per un altro lo, o anche, in un secondo mo-

---

bracciare in un solo atto istantaneo" le articolazioni dell'essere nella sua concretezza, "lo speculatore si vede stretto a dover dividere ciò che in se stesso non è diviso" (Rosmini, 1998-2002, § 28).

<sup>14</sup> Il "regresso" qui in questione non è quello cui fa riferimento la "filosofia regressiva". Quest'ultimo è il procedimento che — con un lessico diverso da quello di Rosmini — diremmo fenomenologico, e che va a determinare l'essere nella sua idealità e inizialità; quello del "regresso", invece, è il procedimento che va a introdurre per integrazione metafisica i termini concreti del darsi astratto o iniziale dell'essere.

<sup>15</sup> "Non si deve dunque confondere il movimento della mente umana e i passi e le operazioni che ella fa per arrivare al pensiero dell'essere assoluto cola natura di questo essere: non conviene trasportare questo movimento della mente nell'essere stesso, qualché egli si mova, come imperitamente dice l'Hegel; né in alcuna maniera si dee dire, che l'essere indeterminato divenga assoluto" (Rosmini, 1998-2002, § 669).

mento, potrebbe non esserlo più per lo stesso lo indagante. Per evitare di partire a caso, occorrerà allora prendere l'avvio da ciò che è indiscutibilmente *primum* rispetto a qualunque lo, e cioè dall'"essere" (*das Sein*): questo è il principio in cui ogni cominciamento è destinato a riconoscersi<sup>16</sup>. Proviamo allora a schematizzare ciò che Hegel dice sull'essere come punto di partenza del suo sistema, ma più in generale come punto di partenza del sapere.

**3.2.** Il punto di partenza appropriato non è l'essere di questo o di quest'altro essente, ma l'essere considerato nella sua purezza, cioè prescindendo dalle sue determinazioni particolari<sup>17</sup> — che, pure, non vengono così escluse, ma solo non considerate, in attesa che lo sviluppo della riflessione consenta di introdurle esplicitamente<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> "Il principio [*Prinzip*] di una filosofia esprime anch'esso un cominciamento [*Anfang*], non tanto però soggettivo, quanto oggettivo; esprime cioè il cominciamento d'ogni cosa. Il principio è un contenuto determinato in qualche maniera — l'acqua, l'uno, il nus, l'idea, la sostanza, la monade etc. [...] Il cominciare [*das Anfangen*] come tale, invece, mostrandosi come un che di soggettivo nel senso di una maniera accidentale di avviare la trattazione, resta inosservato e indifferente, e quindi anche il bisogno di quella domanda, con che s'abbia a cominciare, rimane insignificante a fronte del bisogno del principio, come di quello in cui soltanto sembra star l'interesse della cosa, l'interesse di sapere quale sia il vero, quale l'assoluta ragion d'essere di tutto" (Hegel, 1988, Libro I, "Con che si deve incominciare la scienza?", § 51).

<sup>17</sup> Nell'introdurre l'essere all'inizio del proprio discorso, Hegel assume un atteggiamento che oggi potremmo chiamare autenticamente fenomenologico. Leggiamo: "La logica [...] si è determinata cioè come la certezza che da un lato non sta più di contro all'oggetto, ma lo ha reso interno, lo conosce come se stessa -, dall'altro lato poi ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all'oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi. Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v'è da far altro, [...] scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere soltanto ciò che ci sta dinanzi. In quanto è venuto a fondersi in questa unità, il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di essere sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza. [...] E nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è il puro essere. Come per sapere puro non s'ha da intendere altro che il sapere come tale, in maniera del tutto astratta, così anche per essere puro non s'ha da intendere altro che l'essere in generale; l'essere, e niente più, senz'alcun'altra determinazione e riempimento" (Hegel, 1988, § 53-55).

<sup>18</sup> "Ché se poi, per non potersi acquietare nella considerazione dell'astratto cominciamento, si volesse dire che non si debba cominciare col cominciamento, ma addirittura con la cosa, allora questa cosa non è altro che quel vuoto essere. Infatti, quel che sia la cosa, [...] deve manifestarsi solo nel corso della scienza, e non può esser presupposto prima di essa come già noto" (Hegel, 1988, § 62).

**3.3.** L'essere, così inteso, è "sintesi" (*Aufhebung*) di immediatezza e di mediazione. Esso, infatti, è qualcosa di immediato, perché non deve essere introdotto mediante una dimostrazione: va soltanto evidenziato. Ma anche l'evidenziazione è una forma di riflessione, e dunque di mediazione. Dunque, l'essere è altrettanto immediato che mediato, senza che in ciò vi sia contraddizione<sup>19</sup>.

**3.4.** In quanto punto di partenza, l'essere "non presuppone nulla" (nessun contenuto). Dunque, è "semplicissimo"<sup>20</sup>, è una perfetta "unità"<sup>21</sup>: l'unità — potremmo aggiungere — di un orizzonte che abbraccia ogni cosa, ma che, di suo, non coincide con nessuna delle cose che abbraccia, e nemmeno con la loro ipotetica somma. Alla sottolineatura della assoluta semplicità dell'essere, non fa comunque riscontro — in Hegel — alcuna indicazione su un declinarsi analogico di tale semplicità (Rosmini invece declina tale semplicità in una "virtualità")<sup>22</sup>: l'essere hegeliano va dunque inteso in senso, non solo univoco — il che varrebbe anche per l'essere rosminiano —, ma anche in senso univocistico, cioè tale da non prevedere declinazioni analogiche.

**3.5.** Nella sua assoluta semplicità e unità primordiali, l'essere hegeliano è anche indistinzione di pensiero ("Io") e realtà ("non-Io"), dal momento che ogni differenza - anche quella tra soggetto e oggetto - emerge (eventualmente) dall'interno di quella originaria unità. Descrivere, poi, tale unità come

<sup>19</sup> "La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato. Nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è quindi il puro essere. Come per sapere puro non s'ha da intender altro che il sapere come tale, in maniera cioè affatto astratta, così anche per essere puro non s'ha da intender altro che l'essere in generale; l'essere, e niente più senz'alcun'altra determinazione e riempimento" (Hegel, 1988, § 55).

<sup>20</sup> "Così il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, non deve [...] avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio soltanto l'immediato stesso. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno dall'altro, e perciò una mediazione. Il cominciamento è dunque il puro essere" (Hegel, 1988, § 55).

<sup>21</sup> "Quello che costituisce il cominciamento [...] bisogna quindi prenderlo come tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita indeterminazione, e cioè come essere, come l'assolutamente vuoto" (Hegel, 1988, § 61).

<sup>22</sup> "L'essere rosminiano è indeterminatissimo, semplice, ma non per questo povero. Infatti, [...] esso comprende e possiede già in sé tutti i finiti, virtualmente e inizialmente" (Rossi, 2015, vol. I, p. 359).

“essere puro” o come “pensiero puro”, sarà solo una scelta di vocabolario: i due termini, nella loro accezione pura, non hanno infatti occasione di distinguersi quanto al loro contenuto<sup>23</sup>. “Puro” qui va inteso come non pregiudicato, non ristretto ad una immagine, non pre-identificato con qualcuna delle tante differenze o modalità ontologiche: insomma, va inteso — per esprimerci in termini scolastici — come “trascendentale”. L’essere puro di cui parla Hegel, può venir inteso, insomma, come l’essere trascendentale, nel cui ambito unitario emergono le differenze e le modalità. Ma anche il pensiero — come suggerisce Hegel — può venir inteso in un senso “puro”, cioè come non pregiudicato o prefigurato quale pensiero di un determinato soggetto o lo empirico (cioè come il pensiero di Tizio o di Caio). E, in tal senso, esso sarà pensiero trascendentale: quel pensiero che è il manifestarsi di tutto ciò che si manifesta — e quindi, anche degli lo empirici (Tizio, Caio, ecc.)<sup>24</sup>. Dunque, nella loro considerazione pura, il pensiero e l’essere sono

<sup>23</sup> “Non si può però non menzionare un originale cominciamento della filosofia, che diventò famoso negli ultimi tempi: il cominciamento dall’Io. [...] Poiché l’Io, questa immediata coscienza di sé, appare in primo luogo anch’esso da un lato come immediato, dall’altro lato poi come noto in un senso molto più elevato che qualsiasi altra rappresentazione; ogni altro noto appartiene infatti certamente all’Io, ma è inoltre un contenuto diverso da esso, e perciò subito accidentale; l’Io invece è la semplice certezza di sé. Ma l’Io in generale è anche nello stesso tempo un concreto, o, meglio, l’Io è il concretissimo - la coscienza di sé come di un mondo infinitamente molteplice. Affinché l’Io sia cominciamento e fondamento della filosofia, occorre che ne venga separato questo concreto, nel che sta l’atto assoluto per cui l’Io vien purgato da se stesso, ed entra nella sua coscienza come lo astratto. Se non che questo puro Io non è allora più un Io immediato, né quel noto Io, l’Io ordinario della nostra coscienza, al quale immediatamente e per ognuno si dovrebbe annodare la scienza. Quell’atto non sarebbe propriamente altro che il sollevamento alla posizione del sapere puro, posizione in cui è sparita la differenza di soggettivo e oggettivo”. Così, “quel puro Io è, nella sua astratta essenzialità, un che d’ignoto alla coscienza ordinaria, qualcosa ch’essa non trova in sé. Da ciò nasce anzi l’inconveniente dell’illusione che si parli di qualcosa di noto, cioè dell’Io della coscienza di sé empirica, mentre nel fatto si parla di qualcosa che a questa coscienza è affatto estraneo” (Hegel, 1988, pp. 62-63). E ancora: “In quanto il puro essere vien preso come contenuto del puro sapere, questo ha da tirarsi indietro dal suo contenuto, lo deve lasciare a sé, senza determinarlo più oltre. Oppure, d’altro lato, in quanto il puro essere è da considerare come quell’unità, nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi coll’oggetto, è venuto a cadere, il sapere in questa unità è sparito, né ha lasciato più alcuna differenza da essa, né quindi determinazione alcuna per essa” (Hegel, 1988, pp. 58-59).

<sup>24</sup> “Per quanto poi riguarda in generale la determinatezza soggettiva dell’Io, il sapere puro toglie bensì all’Io il significato suo limitato, di avere in un oggetto il suo insuperabile contrapposto; ma per questa ragione è per lo meno superfluo di conservare ancora questo atteggiamento soggettivo e la determinazione del puro sapere come Io. Se non che non solo questa determinazione porta con sé quell’ambiguità perturbatrice, ma rimane anche, a considerarla meglio, un Io soggettivo. L’effettivo svolgimento della scienza che

due nomi del medesimo; e, in questo senso, Hegel finisce per recuperare l'indicazione che già classicamente viene dal frammento 3 di Parmenide.

**3.6.** Hegel, al riguardo, usa opportunamente le espressioni “il pensare come tale” (*das Denken als solches*) e “il puro essere” (*das reine Sein*) come reciprocamente convertibili (Hegel, 1988, § 55). E, al riguardo, va precisato che tale convertibilità, o unità (*Einheit*), non è da intendersi come mera identità (*Identität*)<sup>25</sup>, bensì come inevitabile o strutturale riferimento reciproco dei due termini. L'autore della *Scienza della logica* appare poi — nei brani introdotti nella seconda edizione dell'opera — preoccupato di prevenire l'equivoco di identificare il pensiero in quanto tale con l'esperienza ordinaria dell'lo empirico (Hegel, 1988, pp. 60-61).

**3.7.** Si badi che Hegel — diversamente da come Rosmini sembra rilevare - non propone il suo punto di partenza come un semplice “postulato” (*Postulat*). Egli, anzi, rifiuta le partenze postulatorie. Anzitutto, rifiuta per la filosofia quella partenza che riconosce come inevitabilmente implicata nelle scienze particolari, le quali “presuppongono il loro oggetto, e assumono a guisa di postulato, che tutti ne abbiano la stessa rappresentazione” (Hegel, 1988, p. 60). Ma rifiuta anche l'elevazione postulatoria — e in questo caso arbitraria — dell'lo empirico a lo puro (che egli sembra ravvedere in certe forme di idealismo), la quale andrebbe piuttosto giustificata sulla base di una “interna necessità” dell'lo stesso<sup>26</sup>: quella che Hegel, pensava da parte sua, di aver esibito nella *Fenomenologia dello spirito*.

**3.8.** Forse è proprio per questo che l'autore della *Scienza della Logica* privilegia, rispetto alla figura della pura immediatezza, quella della “circolazione”, in cui “il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo”, cioè il punto di partenza di fatto (*Anfang*) viene a confermarsi come punto di partenza di diritto (*Prinzip*). Qui, si noti, Hegel non indica un totale trapassare dell'uno nell'altro — com'è segnalato dall'“anche” —; bensì un

---

parte dall'lo fa vedere che l'oggetto vi ha e vi conserva la perenne determinazione di un altro a fronte dell'lo, e che perciò quell'lo, da cui si prendono le mosse, non è il puro sapere (il quale ha veramente superato l'opposizione della coscienza), ma è ancora impigliato nel fenomeno» (Hegel, 1988, p. 64).

<sup>25</sup> Semmai come “identità della identità colla non-identità” (cfr. *ivi*, p. 60). Lo sottolinea opportunamente Roberto Rossi nel suo amplissimo studio su Rosmini e Hegel (Rossi, 2015, vol. I, pp. 316-317). La prospettiva di una unità non tautologicamente identitaria di “essere” e “pensiero” è stata — d'altra parte — contestata da Erminio Troilo come intrinsecamente contraddittoria (Troilo, 1934, p. 176).

<sup>26</sup> “Richiesto così immediatamente, questo sollevamento è un postulato soggettivo [*ein subjektives Postulat*]” (Hegel, 1988, p. 63).

permanere del precedente nell'ulteriore, dove l'ulteriore scopre di avere nel precedente la propria "base"<sup>27</sup>.

#### 4. CONSIDERAZIONI SUL PUNTO DI PARTENZA IN HEGEL

**4.1.** Si può osservare che nell'"essere" hegeliano finiscono — di fatto — per congiungersi due accezioni del "trascendentale": quella scolastica e quella kantiana. Com'è noto, Kant usa l'aggettivo "trascendentale" per indicare le operazioni con cui si può risalire dalle modalità effettive della conoscenza alle condizioni che le rendono possibili (condizioni che egli chiama "forme a priori" della conoscenza). Ora, il luogo in cui hanno origine le varie "forme a priori" della conoscenza, è - secondo Kant — l'"Io penso" (*Ich denke*), cioè quella struttura "pura" del pensare, che non coincide con nessun io pensante empirico, ma che si realizza in tutti. Quindi, si può dire che, se c'è un corrispettivo kantiano del trascendentale scolastico, questo sia il pensare puro. Dal punto di vista scolastico, si mette in rilievo l'intrascendibilità dell'essere; dal punto di vista kantiano, si mette in rilievo l'intrascendibilità del pensiero<sup>28</sup>. Ora, Hegel — in quelle prime battute della *Scienza della logica* — cerca di mostrare che, nella loro purezza, quelle due intrascendibilità sono una sola.

**4.2.** Il punto di partenza della *Scienza della logica* è sostanzialmente valido: esso, infatti, rappresenta un radicale superamento del dualismo gnoseologico; e, con ciò, costituisce un momento fondamentale nella storia della filosofia moderna. Occorre comunque considerare attentamente che in quel valido punto di partenza, non è affatto implicito lo svolgimento metafisico che Hegel ne fa scaturire: svolgimento che invece non appare realmente fondato. Il fatto è che Hegel considera l'"essere", non solo come alcunché di assoluto, ma anche semplicemente come l'Assoluto stesso: un Assoluto che si sviluppa e cresce interiorizzandosi e complessificandosi al proprio inter-

<sup>27</sup> "Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza, di essere cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell'avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo" (Hegel, 1988, p. 57).

<sup>28</sup> Si potrebbe obiettare che, in Kant, la "realtà in sé" resta fuori dell'esperienza e della conoscenza. Però, va ricordato che Kant qualifica la "realtà in sé" come "noumeno" (cioè, come "realtà pensata"): infatti, ciò che è oltre l'esperienza possibile, non è — nemmeno per Kant — oltre la capacità del pensiero, che resta dunque intrascendibile.

no<sup>29</sup>. Ora, nessuna delle due tesi — né quella che identifica l'essere assoluto, come ambito semantico formale, con l'Assoluto metafisico, né quella che sostiene che c'è una maturazione dialettica dell'Assoluto verso la propria perfezione — sono accettabili: la prima, infatti, non è giustificata, mentre la seconda è addirittura autocontraddittoria, perché implica che dal non-essere venga l'incremento dell'essere. Queste tesi appartengono piuttosto a quello che potremmo chiamare l'apparato "retorico" hegeliano.

**4.3.** Quanto al rifiuto hegeliano di validare la figura della immediatezza, non crediamo che questo gli debba valere il rimprovero rosmينiano cui sopra facevamo menzione (al § 2.3). Hegel, infatti, non sembra pensare a una (viziosa) mediazione teorematologica dell'immediato — come Rosmini sembra rimproverargli —, bensì al riconoscimento di un autoimporsi dell'essere: di una sua automediazione, che molto ha a che fare con ciò che classicamente si chiama *élenchos*.

**4.4.** In ogni caso, anche Hegel non si propone di partire da una *tabula rasa*. In proposito, egli afferma che la convinzione che la ricerca filosofica non possa che partire da un punto "ipotetico" e "problematico" non va squalificata, bensì approfondita, fino a capire che essa in realtà sottintende che il progredire nel sapere non può che tradursi in un arretrare, in cui il cominciamento viene a fondarsi nel principio, come l'astratto nel concreto, delineando così la forma del "circolo" (Hegel, 1988, § 56-57), in cui il punto di partenza arriva a evidenziare di essere stato fin dall'inizio un certo manifestarsi della verità.

## 5. ROSMINI OLTRE HEGEL

Rosmini — al netto della componente "retorica" prima indicata — assume il portato effettivo delle pagine hegeliane sopra richiamate, come egli stesso finisce per riconoscere:

---

<sup>29</sup> C'è chi ha sostenuto che "nei sistemi hegeliano e rosmينiano, a differenza di quanto avviene in Fichte e Schelling, il cominciamento non si identifica immediatamente, ma solo riflessivamente con il fondamento: cominciamento logico e fondamento ontologico convengono in unità solo al termine di uno schema argomentativo di natura circolare, il quale, ripiegandosi su se stesso, torna al punto da cui ha originariamente preso avvio" (Fenu, 2016, p. 135). In realtà, va detto che anche per lo Hegel del sistema vale l'identificazione tra assoluto formale e Assoluto effettivo, stante il carattere autopoietico che a questa (che per lui è una) *endiadi* è da lui riconosciuto.

E quello che è singolare e degno d'osservazione si è che questa [nostra] maniera di conoscere, e anche di dimostrare riflessivamente la verità della prima nozione che è l'idea dell'essere indeterminato, è similissima nella sostanza alla dimostrazione hegeliana, poiché l'Hegel trae il suo sillogismo da questo, che nella sua idea assoluta c'è implicitamente tutto [...]. Somigliantemente la riflessione dimostra l'evidenza dell'idea dell'essere indeterminato, in quanto che la conoscibilità e la verità di tutti gli enti e entità c'è implicitamente contenuta, ond'è impossibile che lo spirito sospetti, che l'essere possa trovarsi diverso da quello che appare nell'idea; ché se l'essere fosse diverso, ci sarebbe già un modo diverso da quello che appare: ma nella detta idea si vede l'essere senza modo e però l'essere indifferente a tutti i modi, e però niun modo le può essere opposto, e però nulla può essere negato che ella mostra; ché una negazione implica la possibilità d'un modo escluso da essa: la sua verità dunque è necessaria, evidente, totale: l'essere apparisce, e tutto ciò che non è nell'essere, non è (Rosmini, 1943, vol. II, § 1093).

Ne offre però una interpretazione critica<sup>30</sup>.

**5.1.** Occorre dire che la critica più esplicita che Rosmini muove alla concezione hegeliana dell'essere non è contenuta nella Prefazione, bensì in altri luoghi della *Teosofia*. Certo, nel Libro II il nostro autore afferma che l'essere iniziale, non essendo "ancora nessun ente, ammette la denominazione di non-ente"<sup>31</sup>; se non che, nel Libro V, egli osserva che questo essere non-determinato va inteso come il puro positivo, e non come il nulla. Scrive Rosmini: "basta aprire la *Scienza della logica* [...]. Hegel incomincia in essa a parlare dell'essere semplicissimo ed astrattissimo, e questo lo fa perfetta-

<sup>30</sup> Fenu enfatizza il parallelismo tra l'esordio della hegeliana logica dell'essere e la Prefazione rosminiana alla *Teosofia*, e osserva che, nel rispondere alla medesima domanda — riguardante il punto di partenza del sapere — "i due filosofi concordano nell'attribuire al cominciamento alcune caratteristiche specifiche tra cui l'immediatezza, la semplicità, l'indeterminazione e l'astrattezza, pur intendendo tali aspetti in maniera nettamente diversa. Entrambi identificano poi il cominciamento con la semplice nozione di essere, benché conferiscano a tale nozione caratteristiche quasi opposte sotto il profilo metafisico" (Fenu, 2016, pp. 109-110). Più in generale, "può rilevarsi come lo sviluppo argomentativo della *Scienza della logica* e della *Teosofia* si configuri, in definitiva, come un processo di mediazione dell'immediato culminante nella fondazione dell'assoluto: se l'immediato dal quale Rosmini e Hegel muovono è la semplice nozione di essere, l'assoluto al quale entrambi giungono assume, rispettivamente, i connotati di Dio e dell'idea assoluta" (Fenu, 2016, pp. 146-147).

<sup>31</sup> Rosmini, 1998-2002, § 274. Sull'intuizione dell'essere nella sua iniziale purezza — o nientità ontica — cfr. anche Rosmini, 1998-2002, § 84.

mente uguale al niente e il niente a lui". Ora, "fosse anche vero che quando il nostro filosofo dice che l'essere è il niente, intenda sotto la parola niente tutto ciò che è particolare, tutto ciò che determina e restringe l'essere, e non sarebbe forse uno sformato abuso di parole chiamare niente l'essere indeterminato? Perocché o si vuole che tolte all'essere tutte le determinazioni resti ancora qualche cosa, e in tal caso l'essere puro è essere e però non è niente; o si vuole che tolte all'essere le dette determinazioni s'annulli lo stesso essere, e in tal caso si ha bensì il nulla, ma non più l'essere" (Rosmini, 1998-2002, § 1742). In altre parole, l'astratto non è per ciò stesso il nulla. Infatti, in forza della "differenza ontologica" da Rosmini teorizzata<sup>32</sup> il ni-ente come non-ente non risulta per ciò stesso il nulla, cioè il non-essere, bensì il fattore non ontico del positivo. L'essere, considerato da Hegel — osserva Rosmini — non ha realtà effettuale, ma almeno dovrà essergli riconosciuta una "virtualità"; e quest'ultima "non è nulla anzi suppone un atto" (Rosmini, 1998-2002, § 2023): atto che Rosmini chiama, da parte sua, "inizialità". Solo un pregiudizio sensistico, che riducesse senz'altro l'essere alle sue terminalità ontiche, potrebbe giustificare l'equivalenza tra il puro essere (cioè, il non-ontico) e il nulla.

**5.2.** Quanto alla circolarità di cui entrambi gli autori parlano, essa si configura, in Rosmini, come un carattere del sapere che verte sulla verità, mentre per lo Hegel del sistema essa appartiene allo sviluppo della verità stessa. Ed è proprio Rosmini — nel Libro V della *Teosofia* — a rilevare la non secondaria differenza tra le due posizioni, quando annota:

Rispetto al sapere se si considera che l'idea dell'essere onde parte la mente contiene virtualmente ogni cosa si può ben dire che vi abbia negli umani ragionari una specie di circolo, ma solo intendendo così la cosa che nella fine si sa in un modo quello che a principio si sapeva in un altro modo, alla fine lo si sa attualmente quando al principio lo si sapeva solo virtualmente (Rosmini, 1998-2002, § 2041)<sup>33</sup>.

Il circolo rosmينiano ha due estremi in quanto è esplicitato come "circolo solido", cioè come linea spirale. Ora, tale spirale ritorna a un livello superiore — cioè riflessivamente — a un punto corrispondente<sup>34</sup> a quello di partenza che, prima del riscatto critico che se ne faccia, può essere inteso come una

<sup>32</sup> Al riguardo, si veda: Pagani, 2020.

<sup>33</sup> Vedasi anche "Onde il sapere assoluto si trova ai due estremi del circolo. Al primo estremo è intuitivo, naturale, al secondo estremo è speculativo, scientifico" (Rosmini, 1998-2002, § 2041-2042).

<sup>34</sup> Cioè, "materialmente" coincidente, ma "formalmente" diverso.

“supposizione”<sup>35</sup>. Ma è chiaro che una simile articolazione, che ha senso nell’ambito del sapere che indaga l’essere, diventerebbe decisamente aporetica se pretendesse di investire l’essere stesso che sta a tema dell’indagine.

**5.3.** Riprendendo quanto Rosmini osservava sulla differenza tra l’approccio originario o spontaneo alla verità e quello proprio della filosofia regressiva (cfr. *supra* § 2.6), precisiamo che — secondo il nostro autore — il sapere scientifico o critico deve inevitabilmente partire da presupposti (ovvero “ipotesi”)<sup>36</sup>, incaricandosi di riscattarli nel suo procedere, con un’ulteriore “riflessione”<sup>37</sup>: volgendo così ad “attuale”, un sapere che prima era solo “virtuale” (Rosmini, 1998-2002, § 2041). In tal senso, la ricerca di “un cominciamento che non lasci fuori nulla” è improponibile; e la giustificazione filosofica dovrà, prima guadagnare riflessivamente l’imprescindibilità dell’essere ideale (cioè dell’evidenza), e poi progressivamente ricondurre a questa “base fondamentale” i presupposti che al suo interno (riflessivamente) saranno emersi come tali<sup>38</sup>. Al riguardo, nel linguaggio della logica formale, si potrebbe parlare di una “incompletezza semantica” da assumere consapevolmente, e da colmare progressivamente. In altre parole, il punto di partenza di fatto (*Anfang*) è il primo presupposto che il punto di partenza di diritto (*Prinzip*) è costretto ad assumere e a riscattare; declinando poi il riscatto critico sui singoli contenuti particolari che, a partire da quello, via via potranno giungere ad attenzione critica.

**5.4.** Occorre poi considerare che in Hegel l’essere è di fatto ricondotto a espressione categoriale (sia pure capostipite) della autentica trascendentali-

<sup>35</sup> Su questi temi è valida la ricostruzione offertaci da Carlo Maria Fenu (Fenu, 2016, Parte II, cap. 4).

<sup>36</sup> “Egli è vero che le prime cose che si mettono fuori non potendo essere subito dimostrate o giustificate si possono dimandare siccome ipotesi, le quali ricevono poi da quanto conseguita il lume dell’evidenza” (Rosmini, 1998-2002, § 2042; ma si veda anche Rosmini, 1998-2002, § 2041).

<sup>37</sup> “La cognizione scientifica, ondechessia incominci, ha bisogno d’una cognizione non scientifica presupposta: il che è un difetto della scienza non propriamente della cognizione umana; e della scienza che sembra involgere un circolo perché si propone di dir tutto ordinatamente e dimostrativamente e però deve incominciare dal dire alcune cose che ne presuppongono alcune altre che dirà o anche dimostrerà in appresso; il che ha l’apparenza di un circolo” (Rosmini, 1998-2002, § 94).

<sup>38</sup> Secondo Rosmini, Hegel avrebbe cercato, autocontraddittoriamente, un tale cominciamento assoluto della “scienza”. In realtà, “posto che sia vero che la scienza dee assorbire ogni cosa non si può più definire il suo principio perocché in qual modo si voglia <che> si definisca egli suppone sempre qualche cosa d’anteriore sfuggente alla categoria della scienza. Infatti il pensiero, il puro pensiero non è ancora scienza, ma via alla scienza” (Rosmini, 1998-2002, § 2043).

tà, costituita per lui dallo stesso procedimento dialettico; in Rosmini, invece, l'essere è tenuto fermo nella sua initialità, ovvero nella sua trascendentalità autenticamente intesa. Evitando consapevolmente l'equivoca identificazione e la conseguente riduzione hegeliana dell'essere a categoria, Rosmini evita anche il dispiegarsi assolutamente organicistico del quadro metafisico hegeliano, dove l'essere è subordinato alle esigenze di una dialettica che ad esso risulta — a ben vedere — precedente e, con ciò, eteronoma.

**5.5.** Va però riconosciuto che le critiche all'essere hegeliano — esplicite o implicite — che sono ravvisabili in Rosmini non vanno a intaccare quella che anche per il nostro autore è una acquisizione fondamentale del discorso del filosofo tedesco: ovvero l'intrinseca "dianoeticità" dell'essere, cioè il suo carattere automanifestativo. All'essere "per sé manifesto", per altro, Rosmini dedica una parte importante del Libro IV della *Teosofia*<sup>39</sup>; ma anche nel Libro III egli dichiara inconcepibile l'ipotesi della "anoeticità" dell'essere<sup>40</sup>.

**5.6.** D'altra parte, Rosmini rifiuta anche la prospettiva di una "dianoeticità assoluta", cioè di una semplice risoluzione dell'essere nel pensiero<sup>41</sup>. Dove sta la differenza rispetto alla dianoeticità semplice? Non sta — a ben vedere — in un dualismo, da lui surrettiziamente conservato, tra essere e pensiero<sup>42</sup>; e neppure in una surrettizia accettazione della originarietà epistemica dell'articolazione soggetto-oggetto. No. Rosmini sta con Hegel sia nel ritenere reciprocamente convertibili puro essere e puro pensiero, sia nel ritenere che la articolazione di soggetto e oggetto empirici debba essere criticamente introdotta. La differenza sta piuttosto nella proiezione — che Hegel fa, e che Rosmini invece rifiuta, rimproverandola anzi al suo "interlocutore" — delle

<sup>39</sup> Ad esempio, Rosmini, 1998-2002, § 1509-1513.

<sup>40</sup> Rosmini, 1998-2002, § 775.

<sup>41</sup> A questo si riferisce il nostro autore quando scrive: «Ma acciocché questa dimostrazione sia efficace, è necessario bensì, come noi diciamo, che l'idea onde muove il sistema filosofico, contenga virtualmente l'intelligibilità di tutto l'essere, ma non è necessario il di più che v'aggiunge arbitrariamente l'Hegel, cioè che contenga anche la forma reale dell'essere, bastando che contenga l'intelligibilità di questa; ché noi siamo nell'ordine intellettuale, ed entro questo si volge la questione, cioè trattasi di sapere soltanto "se l'essere è, e come si conosce", e non trattasi di identificare la cognizione coll'essere stesso reale» (Rosmini, 1943, vol. II, n. 1093).

<sup>42</sup> Come opportunamente scrive Dante Morando, in prospettiva rosmينية, "al dualismo essere-mente si deve [...] sostituire il dualismo 'essere ideale'—'essere reale', che ha il vantaggio di esprimere ad un tempo la dualità e l'identità dell'essere" (Morando, 1934, p. 209).

esigenze dialettico-ricostruttive dell'indagine, sull'oggetto di essa<sup>43</sup>. Dunque, la dianoeticità assoluta che il Roveretano rifiuta è la riconduzione dell'essere nei termini di un pensiero che, per quanto non empiricamente determinato secondo un certo portatore, rimanga comunque profilato sui moduli del suo umano esercizio. Hegel avrebbe ricondotto arbitrariamente il pensiero in quanto tale (quello che Rosmini chiama "pensiero puro" o "pensiero generale"<sup>44</sup>, distinguendolo dal "pensiero assoluto") entro i termini del pensiero in quanto umano (o pensiero propriamente razionale): quello che si attua nella percezione e che si sviluppa teorematicamente mediante il superamento delle antinomie, e corollariamente con argomentazioni apagogiche e sillogistiche. Rosmini parla al riguardo di "pensiero immediato e percettivo"<sup>45</sup>, o anche di "pensiero riflesso"<sup>46</sup> — dagli idealisti tedeschi obiettivamente enfatizzato nella sua portata. Inevitabile, poi, che lo stesso pensiero assoluto sia da Hegel ricondotto entro quegli stessi termini, secondo un esito obiettivamente antropomorfo. In tal senso, in Rosmini c'è una decisiva istanza di ulteriore spregiudicatezza rispetto alla posizione hegeliana.

**5.7.** Il nostro autore, proprio perché non parte da una assunzione acritica della articolazione tra soggetto e oggetto, deve introdurre criticamente la soggettività finita, e lo fa indicandola come implicazione della astrattezza del darsi dell'essere iniziale. A sua volta, questa mossa gli è consentita proprio da una adeguata considerazione della astrattezza in questione. Anche Hegel vede l'astrattezza del puro essere, ma la interpreta come negatività terminante in quel primo concreto che è il divenire. Rosmini, invece — valorizzando la valenza dialettica della differenza ontologica —, indica nella pienezza stessa dell'essere il concreto cui la initialità mette capo originariamente<sup>47</sup>. E

<sup>43</sup> A questa questione Maria Adelaide Raschini dedica *Il problema della dialettica: critica dell'idealismo trascendentale*, in Id., 2000, pp. 79-102.

<sup>44</sup> Su questo punto si veda, tra l'altro: Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, § 63; in Id., 1979, vol. 2.

<sup>45</sup> "Quello adunque che era un'apparenza relativa al pensiero immediato e percettivo o anche al pensiero consapevole, e che dipendeva da una legge soggettiva del medesimo pensiero, il filosofo di Stoccarda, chiuso così in quella sfera del suo pensiero, lo diede per cosa assoluta" (Rosmini, 1979, § 63).

<sup>46</sup> "La filosofia che è l'opera della riflessione, corre il pericolo d'impiccolirsi, come abbiamo già osservato, restringendosi dentro la sfera del pensiero riflesso, e negando tutto ciò che è, e vive fuori di esso. Quindi a molti di quelli che la professano, chiusi nell'angustia di quel pensiero speciale col quale filosofeggiano, che essi scambiano col pensiero generale, riesce difficilissimo a riconoscere, che davanti alla stessa riflessione esiste un lume che tocca immediatamente l'anima" (Rosmini, 1979, § 84).

<sup>47</sup> Per Rosmini "il principio della dialettica risiede nella natura astratta dell'oggetto iniziale, per Hegel coincide con la stessa opposizione e con il suo superamento attraverso

ciò gli consente di dislocare altrove che nell'Originario — ovvero in un soggetto finito — l'intuente cui l'essere si dà immediatamente in termini astratti (per una considerazione analitica di questo aspetto della teoria rosminiana rinviamo a: Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, § 3; in *Id.*, 2008).

## 6. CONCLUSIONE E APERTURA

**6.1.** L'essere iniziale come punto di partenza di diritto del sapere è una acquisizione — di matrice ultimamente classica, e in particolare scolastica — che Hegel e Rosmini rimettono al centro della riflessione filosofica moderna. Entrambi convergono nel riconoscere all'essere il carattere della automanifestività, ma i due autori divergono nella individuazione della dialetticità che ad esso compete.

**6.2.** Per Hegel, l'essere è un momento, una figura, di un movimento dialettico che lo pone e lo depone. Sembra così che la dialettica del sistema hegeliano, corrispondente al modo di atteggiarsi di chi si dispone progressivamente rispetto alla determinazione dell'assoluto, pretenda di diventare il modo del disporsi progressivo dell'assoluto stesso. Invece, il fatto stesso che si debba affrontare il problema della determinazione del punto di partenza non può che portare a riconoscere che, chi ha da determinarsi rispetto all'assoluto, non istanzia il punto di vista assoluto<sup>48</sup>.

**6.3.** Rosmini, da parte sua, individua una dialetticità intrinseca all'essere iniziale: una dialettica dell'essere, nel senso di un genitivo soggettivo, e non oggettivo. Egli infatti — a differenza di Hegel (cfr. *supra* 3.4) — non fa indebitamente corrispondere alla semplicità dell'essere iniziale una disposizione

---

l'operazione soggettiva della negazione reciproca degli opposti; la funzione che Rosmini attribuisce alla astrazione, in altri termini, è da Hegel attribuita alla negazione, con un passaggio arbitrario dal concetto di limitazione al concetto di negazione". Per Rosmini, "il pensiero muove dalla prima notizia dell'essere, e soltanto in essa trova la necessità di passare ad altro, ma in quanto quell'essere è conosciuto dianoeticamente, per cui davanti all'oggetto il pensiero vede di non poter ammettere che esso sia anche in sé senza porgere una contraddizione": una contraddizione che però non inerisce all'essere, bensì alla ipotesi che esso sia in termini assoluti quale si dà in termini immediati (Raschini, 2000, pp. 84-85).

<sup>48</sup> Occorre sempre ricordare che, se nella *Fenomenologia dello Spirito* si intende illustrare il dialettico raggiungimento della coincidenza dei punti di vista soggettivo e assoluto, nello Hegel del sistema, la dialettica è invece attribuita senz'altro alla "cosa" stessa. In generale, su questo si veda opportunamente: Nocerino, 2008.

univocista di quest'ultimo, ma dedica la sua ontologia teosofica a individuare e articolare due tensioni che attraversano l'essere iniziale. La prima è la differenza ontologica tra essere ed ente (su questo, si veda: Pagani, 2020, pp. 505-523), la seconda è la dissimmetrica relazione tra idealità e realtà, come forme che si richiamano nell'inizialità. Nell'essere iniziale — che si rivela dunque a Rosmini come uno spazio attraversato da campi di forze, e non come un mero ambito di indistinzione - la realtà gravita sulla idealità, che è dotata di un maggior peso ontologico, rilevabile considerando che una realtà che prescindendo dalla idealità, non è radicalmente concepibile, mentre una idealità che prescindendo dalla realtà è concepibile, anche se non come autosussistente.

**6.4.** Ora, le due "tensioni" di cui sopra, tracciano le linee di una "integrazione" metafisica dell'essere iniziale: integrazione che Rosmini persegue attraverso una dialettica dell'antinomia, in cui il negativo interviene solo come ipotesi da superare "deontologicamente" (ovvero apagogicamente), e non come fattore intrinseco all'essere stesso e a un suo preteso sviluppo. Ma di questi temi ci siamo occupati più volte in altra sede, e torneremo a occuparci in altre occasioni.

## Referenze

- Biasutti, F., & Moretto, A. (1997). Matematica e dialettica. Rosmini e una possibile fonte della *Logica hegeliana*. *Verifiche*, 34.
- Bontadini, G. (1995a). *Conversazioni di metafisica* (Vol. 1). Vita e Pensiero.
- Bontadini, G. (1995b). *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Vita e Pensiero.
- Fenu, C. M. (2016). *Rosmini e l'idealismo tedesco*. Sodalitas.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Scienza della logica* (A. Moni, Trad.; C. Cesa, Ed.). Laterza.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (V. Cicero, Trad.). Rusconi.
- Morando, D. (1934). Idealismo assoluto e idealismo rosminiano. *Rivista Rosminiana*, 28, 186-210.
- Nocerino, G. (2008). È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere. In M. Krienke (Ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (pp. 604-610). Rubbettino.
- Pagani, P. (2008). *Studi di filosofia morale*. Aracne.
- Pagani, P. (2020). L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini. *Giornale di metafisica*, 42(2), 505-523.
- Pagani, P. (2022). Rosmini e l'élenchos tra pratica e teoria. *The Rosmini Society. Rosminianesimo filosofico International Journal*, 3(1-2), 243-255.

- Plotino. (2002). *Enneadi* (G. Reale, Ed.; R. Radice, Trad.). Mondadori.
- Raschini, M. A. (2000). *Studi sulla «Teosofia»*. Marsilio.
- Rosmini, A. (1943). *Logica* (E. Troilo, Ed.; 2 vols.). Bocca.
- Rosmini, A. (1979). *Introduzione alla filosofia* (P. P. Ottonello, Ed.; Vol. 2). Città Nuova.
- Rosmini, A. (1998-2002). *Teosofia* (P. P. Ottonello & M. A. Raschini, Eds.; Vols. 12-17). Città Nuova.
- Rosmini, A. (2003). *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (G. Messina, Ed.; Vols. 3-5). Città Nuova.
- Rossi, R. (2015). *Hegel e Rosmini* (2 vols.). Sodalitas.
- Sciacca, M. F. (1963). Atto ed essere. In *Opere Complete di Michele F. Sciacca* (Vol. 5). Marzorati. (Obra original publicada en 1956).
- Troilo, E. (1934). La critica di Antonio Rosmini alla filosofia tedesca post-kantiana. *Rivista Rosminiana*, 28, 161-186.

# Filosofía de la religión cristiana

Para el siglo XXI

Nancey Murphy

¿Es racional ser cristiano? ¿Puede conciliarse el cristianismo con la ciencia? ¿Qué son los seres humanos y qué les ocurre después de morir? ¿Cómo pueden conciliarse la existencia del Dios bueno del cristianismo con la existencia del mal y el sufrimiento? Este libro es una introducción a los temas losó cos actuales de especial importancia para el cristianismo, que parte de la evolución del pensamiento racional del cristianismo y sus contextualizaciones religioso-teológicas.



---

## Filosofía de la religión cristiana

Para el siglo XXI

Nancey Murphy

ISBN: 978-84-293-3011

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2021.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

---

# LAS FUENTES DE LA FILOSOFÍA INGLESA EN EL PENSAMIENTO ROSMINIANO: EL CASO “JOHN LOCKE”

*The sources of English philosophy in Rosminian thought: the  
“John Locke” case*

Samuele Francesco Tadini

Facoltà di Teologia di Lugano – USI (Università della Svizzera Italiana)

samuele.tadini@usi.ch

---

Recibido: 9 de octubre de 2024

Aceptado: 28 de octubre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.002>

RESUMEN: Al considerar la *Lógica* de Rosmini y el conocido *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, es posible encontrar algunos elementos de comparación, útiles para poner de relieve una posible relectura de los dos pensadores, libre de paradigmas interpretativos preestablecidos. Más allá de las diferencias entre los dos filósofos, se puede constatar un cierto grado de acuerdo sobre ciertos temas, relativos al lenguaje, la verdad de las proposiciones, la verdad absoluta, la demostración de la existencia de Dios a partir del yo concreto, la probabilidad, el consenso, la relación entre la razón y la fe y el error. Este acercamiento es significativo y, desde un punto de vista histórico-teórico, nada desdeñable.

PALABRAS CLAVES: Rosmini, Locke, relecturas historiográficas, lenguaje, verdad, existencia de Dios, fe y razón.

ABSTRACT: Considering Rosmini's *Logic* and Locke's well-known *Essay on the Human Intellect*, it is possible to find some elements of comparison, useful to highlight a possible re-reading of the two thinkers, free from pre-established interpretative paradigms. Beyond the differences between the two philosophers, one reader can note a degree of agreement on certain themes, concerning language, the truth of propositions, absolute truth, the demonstration of the existence of God from the concrete I, the probability, the assent, the relationship between reason and faith, and error. This approach is significant and, from a historical-theoretical point of view, negligible by no means.

KEYWORDS: Rosmini, Locke, historiographical rereadings, language, truth, God's existence, faith-reason dialogue.

## 1. ROSMINI Y LA FILOSOFÍA BRITÁNICA

En primer lugar, quisiera agradecer a la junta directiva de SOFIC por la muy grata invitación al seminario intercontinental del 2024. Me resultó en sumo grado estimulante y útil poder compartir algunos de los resultados de mis investigaciones con otros estudiosos y entusiastas de “las cosas filosóficas”, de manera especial cuando se trata de Rosmini, que es sin duda el pensador italiano al que más me siento estrechamente vinculado.

Durante los últimos veintisiete años —mis estudios sobre Rosmini comenzaron en el 1997— me he ocupado del pensamiento de Rosmini, de sus obras (además de la dirección de dos revistas dedicadas a Rosmini —la “Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura”, órgano oficial del Centro Internazionale di Studi Rosminiani de Stresa, y “La Sociedad Rosmini”, publicación periódica del Instituto Rosmini de Varese—, he dirigido algunas ediciones críticas de las obras de Rosmini, entre ellas Rosmini, 2009, Rosmini, 2011, Rosmini, 2017, Rosmini, 2019 e Rosmini, 2021), de las diversas interpretaciones que han surgido en el marco del “rosminianismo filosófico” (Tadini, 2017; Tadini, 2018; Tadini, 2019; Tadini, 2020; Tadini, 2021a; Tadini, 2022a; Tadini, 2023), y de las fuentes de la filosofía anglosajona presentes en su teoría (Tadini y Buganza, 2023; Tadini, 2022b).

En el plano historiográfico y teórico, mi trabajo tiende a demostrar cómo las fuentes de la teoría rosminiana presuponen elementos mucho más articulados y complejos respecto a las interpretaciones más difundidas. De hecho, según estas últimas y en particular según las filiaciones ideológicas del intérprete de turno, Rosmini hubiera sido principalmente un gran intérprete de Santo Tomás (para los partidarios del “paradigma interno”), o, al contrario, un peligroso filósofo contrario a Santo Tomás (para el “paradigma neotomista”), o el “Kant italiano” (según la vulgata neoidealista), etcétera. Sin embargo, las etiquetas categorizadoras de este tipo —tan odiadas por Rosmini— podrían multiplicarse aún más.

En realidad, con el paso del tiempo, mis estudios ya han demostrado que Rosmini consideraba a los pensadores que tuvo la oportunidad de conocer y estudiar animados por el deseo de desenterrar en sus teorías elementos ineludibles de la verdad. Por esta razón, todas las tradiciones filosóficas con las que el Roveretano se vio confrontado son decisivas para el desarrollo de su teoría; de modo que —permítanme decirlo— si no se tiene en cuenta este dato objetivo, cualquier interpretación que se quiera dar del pensamiento rosminiano podría resultar incompleta e incluso errónea.

## 2. EL “CASO JOHN LOCKE”: EL EJEMPLO DE LA LÓGICA ROSMINIANA

Los textos de Rosmini, considerados rigurosamente en un sentido compositivo-cronológico, revelan mucho más de lo que una lectura superficial, basada exclusivamente en citas explícitas, habría permitido detectar sobre la presencia lockiana en la teoría rosminiana. Hay que tener en cuenta que el aspecto “implícito” es siempre el más difícil de definir, también porque implica un conocimiento profundo de los escritos de los autores que se desea comparar sistemáticamente a través de una metodología que he definido como cronológico-teórica (Tadini, 2021b, pp. 9-17).

Rosmini leyó a Locke en traducción (de la obra *An essay concerning human understanding* Rosmini tuvo tres ediciones: 1) Locke, 1701; 2) la traducción francesa de Coste, Locke 1723; una parte de la traducción italiana de Francesco Soave, los cinco últimos volúmenes del Locke 1819-1826. Del *Second treatise of government* poseía la quinta edición de la traducción francesa Locke 1755. De la obra titulada *Some thoughts concerning education* poseía dos ediciones: 1) la cuarta en traducción italiana Locke 1775; 2) la sexta en traducción italiana, Locke 1792. De la obra póstuma lockiana titulada *Of the conduct of the understanding* poseía la traducción italiana editada por Francesco Soave Locke 1776. Rosmini poseía también, en traducción francesa, Locke 1757 y, en traducción italiana, Amice 1832), y es interesante observar cómo consiguió realizar ese complejo “completamiento” de la “carencia” teórica lockiana a través de una obra teóricamente relevante que no tenía precedentes en la historia del pensamiento italiano del siglo XIX, como ya he documentado (Tadini, 2022b, pp. 295-393). Locke, de hecho, aunque no es la única fuente “implícita” de la elaboración filosófica rosminiana, es el autor que permitió al Roveretano realizar su propio liberalismo cristiano en su obra maestra de la *Filosofía del Diritto*. Por lo tanto, Locke sigue siendo un autor indispensable para ahondar el pensamiento rosminiano, aunque no el único.

Aquí, por razones de tiempo y espacio, sólo me centraré en la *Logica* —la última obra terminada por Rosmini (empezó a escribirla el 26 de julio de 1850 y la terminó el 31 de mayo de 1851, para publicarla después en Turín en 1853 para los tipos de Cugini Pomba e Comp.)— y me enfocaré en la presencia “implícita” de algunos elementos lockianos significativos en la teoría de Rosmini.

La *Logica*, es decir, la “ciencia del arte de pensar” (Rosmini, 1984, p. 63), está dividida en tres libros (*Degli assensi*, Libro I, n° 84-300, pp. 69-129; *Il ragionamento*, n° 301-1038, pp. 130-437; *Il criterio*, Libro III, n° 1039-1184,

pp. 438-519), en el que sólo se cita explícitamente a Locke en dos ocasiones, y además de forma crítica (Rosmini, 1984, n. 185, pp. 95-96; n. 413, p. 166). Sin embargo, la *Logica* presenta algunas similitudes temáticas con los libros III y IV del *Essay* lockiano, aunque el objetivo principal de la obra de Rosmini no es proporcionar una “respuesta” a Locke, sino a los negadores de la lógica.

Más allá de la diferencia estructural en el tratamiento de las dos obras, por razones obvias relacionadas con el propósito y el método de los dos filósofos, la mayor distancia que separa a Locke de Rosmini es evidentemente la relacionada con el concepto de *idea*. Locke afirma que por el término *idea* entiende “whatsoever is the object of the understanding when a man thinks” (“todo lo que es objeto de nuestra inteligencia cuando pensamos”, Locke 1823, vol. I, lib. I, cap. I, § 8, p. 6), evitando formulaciones ontológicas, mientras que Rosmini afirma que la *idea* “è l’essere possibile presente allo spirito. La sua presenza è appunto l’esser noto: non ha altro effetto che far conoscere ‘che cosa è essere’. E lo spirito che da quell’ora sa ‘che cosa è l’essere’ ove s’incontri col reale (e con esso s’incontra perché lo spirito stesso è reale, ed altre entità reali al suo sentimento si congiungono), lo riconosce per essere, e quindi lo può affermare” (“es el ser posible presente al espíritu. Su presencia es precisamente ser conocido: no tiene otro efecto que dar a conocer ‘lo que es ser’. Y el espíritu, que desde ese momento conoce ‘lo que es ser’ cuando se encuentra con lo real (y se encuentra con ello porque el espíritu mismo es real, y a su sentimiento se unen otros entes reales), reconoce que es, y por tanto puede afirmarlo”, Rosmini 1984, n° 320, p. 138).

Hay temas, sin embargo, que muestran cómo las reflexiones de los dos filósofos tienen cierto grado de sintonía, lo que ayuda a demostrar lo anterior. Estos temas se refieren al *lenguaje*, la verdad de las *proposiciones*, la *verdad absoluta*, la *demostración de la existencia de Dios a partir del yo concreto*, que en otro lugar he identificado como el *dispositivo teórico* lockiano (Tadini, 2022b, pp. 17-23), la *probabilidad*, el *asentimiento*, la *relación razón-fe* y el *error*.

Para Locke, como sabemos, el *lenguaje* consiste en proposiciones, cuyos elementos fundamentales son las *palabras*; de modo que “*The use then of words is to be sensible marks of ideas; and the ideas they stand for are their proper and immediate signification*” (“el propósito de las palabras es ser signos sensibles de ideas; y las ideas que representan son su significado propio e inmediato”, Locke 1823, vol. II, lib. III, cap. II, § 1, p. 161). Rosmini afirma que *el lenguaje* es “un sistema di segni vocali o vocaboli stabiliti da una società umana, adeguato a significare i pensieri che i membri di quella società

si vogliono comunicare reciprocamente" ("un sistema de signos vocales o palabras establecido por una sociedad humana, adaptado para significar los pensamientos que los miembros de esa sociedad desean comunicarse entre sí", Rosmini 1984, n. 366, p. 151). Para Locke, sin embargo, las palabras no contribuyen al valor cognoscitivo de lo que expresan, porque ellas

*"signify only men's peculiar ideas, and that by a perfect arbitrary imposition, is evident, in that they often fail to excite in others (even that use the same language) the same ideas we take them to be the signs of: and every man has so inviolable a liberty to make words stand for what ideas he pleases, that no one hath the power to make others have the same ideas in their minds that he has, when they use the same words that he does"* ("llegan a suscitar ciertas ideas en nosotros tan constante y fácilmente, que nos llevan a suponer una conexión natural entre las palabras y las ideas. Pero que sólo significan las ideas peculiares de los hombres, y ello por una imposición perfectamente arbitraria, es evidente, ya que a menudo no logran suscitar en otros —ni siquiera entre quienes usan el mismo lenguaje— las mismas ideas de las que suponemos que son signo", Locke 1823, vol. II, lib. III, cap. II, § 8, p. 165).

Locke no puede dejar de notar la diferencia entre las palabras que forman todas las lenguas, que son *términos generales*, mientras que todas las cosas que existen son particulares. También Rosmini cree que las palabras son imperfectas a la hora de significar el pensamiento. Los términos, de hecho, "sono stati istituiti, acciocché servano sufficientemente agli usi comuni della società, a cui ciascuna lingua appartiene, e non a tutti gli usi possibili. Di qui le scienze trovano bene spesso difetto nelle lingue" ("han sido instituidas para que sirvan suficientemente a los usos comunes de la sociedad, a la que pertenece cada lengua, y no a todos los usos posibles. De ahí que las ciencias encuentren a menudo defectos en las lenguas", Rosmini, 1984, n° 370, p. 1519).

Locke sostiene que *la verdad es*

*"the joining or separating of signs, as the things signified by them do agree or disagree one with another. The joining or separating of signs, here meant, is what by another name we call proposition. So that truth properly belongs only to propositions: whereof there are two sorts, viz. mental and verbal; as there are two sorts of signs commonly made use of, viz. ideas and words"* ("la unión o separación de signos, según las cosas por ellos significadas concuerden o discrepen entre sí. La unión o separación de signos, de la que aquí se habla, es lo

que llamamos con otra palabra una proposición. De ahí que la verdad pertenezca propiamente sólo a las proposiciones: de las cuales hay dos clases, a saber, mentales y verbales; y hay dos clases de signos de uso corriente, a saber, las ideas y las palabras”, Locke 1823, vol. III, lib. IV, cap. V, § 2, p. 1).

Rosmini, que desde un punto de vista lógico-ontológico considera que el criterio de verdad es atribuible a la siguiente proposición: “*Quello che apprehende lo spirito umano è vero se è conforme all'essere, ed è falso se non gli è conforme*” (“Lo que el espíritu humano aprehende es verdadero si se ajusta al ser, y es falso si no se ajusta a él”, Rosmini 1984, n° 1047, p. 442), afirma también que

*“Nel pensiero poi espresso col linguaggio si devono distinguere costantemente queste tre cose: 1° la verità o l'opinione; 2° la forma logica di cui ella è vestita; 3° la forma verbale che le è data dal linguaggio”* (“en el pensamiento expresado entonces por el lenguaje hay que distinguir constantemente estas tres cosas 1° la *verdad* o la *opinión*; 2° la *forma lógica* con la que está revestida; 3° la *forma verbal* que le da el lenguaje”, Rosmini 1984, n. 368, p. 151), porque no se demuestra la verdad de una proposición más que “per conoscere la verità [...] o per dimostrarla agli altri” (“para conocer la verdad [...] o para demostrársela a los demás”, Rosmini 1984, n° 519, p. 206).

Sobre el tema de la *Verdad absoluta*, ambos coinciden plenamente, a la luz de su filosofía cristiana, en lo siguiente. Locke afirma que “*God in giving us the light of reason has not thereby tied up his own hands from affording us, when he thinks fit, the light of revelation in any of those matters*” (“Dios, al darnos la luz de la razón, no se ha atado con ello las manos impidiéndose suministrarnos, cuando lo considera oportuno, la luz de la revelación”, Locke 1823, vol. III, lib. IV, cap. XVIII, § 8, p. 144), es decir, lo que encontramos en el Evangelio, de momento que tanto *la razón* como la *fe* proceden de Dios y concurren a suministrar al hombre la confirmación de que *la Verdad* existe. Rosmini afirma también que “la Logica e il Vangelo sono due dottrine che in modo ammirabile s'accordano, si chiamano e reciprocamente si confermano: poiché tutti e due hanno per loro oggetto la verità; ma come il Vangelo dà agli uomini la *Verità compiuta*, così la Logica non ragiona che della *verità formale*, il che però basta a poterla chiamare con s. Agostino *scientia veritatis*” (“la Lógica y el Evangelio son dos doctrinas que de manera admirable concuerdan, se llaman y se confirman recíprocamente: porque ambas tienen por objeto la verdad; pero así como el Evangelio da a los hombres la *Verdad*

*completa*, la Lógica razona sólo de la *verdad formal*, que sin embargo es suficiente para poder llamarla con San Agustín *scientia veritatis*", Rosmini 1984, n° 17, pp. 28-29).

En cuanto a la demostración de la existencia de Dios, ambos parten del *yo concreto*. Locke parte de la consideración del *yo*, del que se tiene una intuición inmediata, y luego desarrolla la prueba por la vía de la demostración: "from the consideration of ourselves, and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evident truth, that there is an eternal, most powerful, and most knowing being; which whether any one will please to call God, it matters not" ("a partir de la consideración de nosotros mismos, y de lo que finalmente encontramos en nuestra propia constitución, nuestra razón nos conduce al conocimiento de esta verdad cierta y evidente; que existe un Ser eterno, poderosísimo y sapientísimo y que no importa si otros quieran llamarle Dios, o de otro modo", Locke 1823, vol. III, lib. IV, cap. X, § 6, p. 57. II, lib. IV, cap. X, § 6, p. 704). Rosmini, que, aunque en otros lugares —como ya he comentado (Tadini 2015, pp. 285-382)— proporciona diversos argumentos para demostrar la existencia de Dios, en la *Logica* llega a aportar una prueba partiendo precisamente del *yo concreto*; de modo que puede afirmar lo siguiente:

—tenga cuidado: Rosmini dice expresamente "yo" y ese "yo" del que habla no es un "yo" genérico "abstracto", sino el "yo" *concreto*. Este "yo *concreto*" puede formular cualquier pregunta porque, ante todo, existe y existe concretamente. De hecho, si no existiera, ni siquiera podría plantearse la pregunta— *vedo che tutte le cose dell'Universo possono essere o non essere. Non v'ha dunque in esse una ragione, dalla quale sieno determinate piuttosto all'esistenza, che alla non esistenza. Qual è dunque la ragione, per la quale esistono? e perché piuttosto non esistono? Essendo possibile egualmente l'una e l'altra cosa, la mente non può concepire che il mondo piuttosto esista che non esista, senza ammettere una causa necessaria. Questo è intrinseco all'essere, se ne sente la necessità. — L'essere di natura sua è necessario, un essere dunque non necessario o non esiste o ha bisogno del necessario per esistere. Ma il mondo esiste, dunque c'è un altro ente necessario, che ne spiega l'esistenza* (Yo veo que todas las cosas del Universo pueden ser o no ser. Por tanto, no hay en ellas ninguna razón por la que estén determinadas más bien a la existencia que a la inexistencia. ¿Cuál es, entonces, la razón por la que existen y por la que no existen? Siendo lo uno y lo otro igualmente posible, la mente no puede concebir que el mundo exista más bien que no exista sin admitir una causa necesaria. Ésta es intrínseca al ser; es necesaria. — El ser

por su propia naturaleza es necesario, un ser por tanto no necesario o no existe o necesita de lo necesario para existir. Pero el mundo existe, por lo tanto hay otro ser necesario, que explica su existencia, Rosmini 1984, n° 684, p. 274).

Preste atención: Locke reconoce la eternidad, el poder y la sabiduría de Dios, es decir, su *ilimitación* y del mismo modo Rosmini reconoce que la mente del hombre "*potrá con un solo passo in più comprendere che quell'atto di essere potrebbe farsi anche illimitatamente e con ciò sarebbe giunta alla concezione di Dio (non però ancora all'affermazione); poiché Iddio è appunto 'l'essere che è illimitatamente'*" ("ese acto de ser también podría hacerse ilimitado y con ello habría llegado a la concepción de Dios (pero aún no a la afirmación); ya que Dios es precisamente 'el ser que es de manera ilimitada'", Rosmini 1984, n° 333, p. 143). Esto significa que, mientras que desde un punto de vista puramente lógico, la mente humana puede concebir la "posibilidad de Dios", mediante una reflexión superior, es decir, metafísica, "*s'accorge, che di Dio non si può dire che 'è possibile', ma solo assolutamente che è*" ("se da cuenta, que de Dios no se puede decir que 'es posible', sino sólo absolutamente que es", Rosmini 1984, n° 333, p. 143, nota 4).

También hay similitudes interesantes en el tema de la *probabilidad*. Para Locke, *probabilidad* es

*...likeliness to be true, the very notation of the word signifying such a proposition, for which there be arguments or proofs to make it pass or be received for true. The entertainment the mind gives to this sort of propositions is called belief, assent, or opinion, which is the admitting or receiving any proposition for true, upon arguments or proofs that are found to persuade us to receive it is true, without certain knowledge that it is so. And herein lies the difference between probability and certainty (...cuando es probable que la cosa sea verdadera, de momento que la notación misma del término significa una proposición, a favor de la cual existen argumentos o pruebas válidas para hacerla pasar, o recibirla, por verdadera. La actitud con la que la mente acepta este tipo de proposición se denomina creencia, asentimiento, u opinión, que consiste en admitir o recibir por verdadera alguna proposición, sobre la base de argumentos o pruebas que se encuentran para persuadirnos de recibirla como verdadera, aunque no tengamos conocimiento cierto de que lo sea. Y ahí radica la diferencia entre probabilidad y certeza, Rosmini 1823, vol. III, lib. IV, cap. XV, § 3, pp. 97-98).*

También Rosmini, que trata el tema en cuestión en varias ocasiones (Rosmini 1984, pp. 583-592 y pp. 593-596), distingue la *probabilidad* de la *certeza*, pero explica plenamente que toda probabilidad:

*...si fonda per ultimo in questo ragionamento: 'io apprendo la tal cosa; ho rilevato che più volte, che c'è stata la tal cosa, c'è stata anche quest'altra, cioè l'essere affermato nel giudizio possibile. Dunque quest'essere affermato, quantunque io non l'apprenda è probabile che sia'. Il qual ragionamento si compone di due proposizioni certe: 1° io apprendo la tal cosa (segno), e 2° questa cosa più volte esiste in compagnia di quest'altra e quindi serve ad indicarne l'esistenza. Da queste due proposizioni certe s'induce la probabilità dell'affermazione (...se funda en última instancia en este razonamiento: 'aprehendo la una cosa; he encontrado que varias veces, que ha habido esa cosa, ha habido también esta otra cosa, es decir, el ser afirmado en el juicio posible. Por tanto, este ser afirmado, aunque yo no lo aprehenda, es probable que sea'. Este razonamiento se compone de dos proposiciones ciertas: 1. aprehendo una cosa (signo), y 2. esta cosa existe varias veces en compañía de esta otra cosa y sirve así para indicar su existencia. A partir de estas dos proposiciones ciertas se induce la probabilidad del enunciado, Rosmini 1984, n° 1073, p. 454).*

Locke se ocupa del *asentimiento* en el capítulo XVI del libro IV del *Essay*, tras tratar de *la probabilidad*, mientras que Rosmini abre su *Logica* precisamente con el problema del *asentimiento*, al que dedica todo el libro I. Tanto Locke como Rosmini distinguen el *asentimiento del juicio*. Para Locke, el *juicio*

*"which is the putting ideas together, or separating them from one another in the mind, when their certain agreement or disagreement is not perceived, but presumed to be so; which is, as the word imports, taken to be so before it certainly appears. And if it so unites, or separates them, as in reality things are, it is right judgment"* ("consiste en unir las ideas de la mente, o separarlas unas de otras, cuando su concordancia o discordancia cierta no se percibe, sino que se presupone: lo que significa, como la palabra implica, darla como tal antes de que aparezca como tal con certeza. Y si las une o las separa tal como son las cosas en la realidad, se trata de un juicio correcto", Rosmini 1823, vol. III, lib. IV, cap. XIV, § 4, p. 96).

Para Rosmini, que dedica la primera sección del libro II sobre el *Razonamiento* a los juicios, la cuestión es más compleja, porque en relación con el *asentimiento*, que es un tipo de juicio, aunque no todos los juicios son asen-

timientos, es necesario distinguir los juicios *ideales* de los *reales*. Los primeros son aquellos "*che si presentano alla mente come possibili a pronunciarsi, senza che l'uomo dia loro né assenso, né dissenso*" ("que se presentan a la mente como posibles de pronunciar, sin que el hombre les dé ni asentimiento ni disentimiento", Rosmini 1984, n° 87, p. 70), mientras que los segundos, es decir, los juicios reales, son aquellos "a los que, tras presentarse a la mente como posibles, el hombre da asentimiento" (Rosmini 1984, n° 87, p. 70). Locke habla de diferentes *grados de asentimiento en relación con la probabilidad*, distinguiendo las "cuestiones particulares de hecho", que son susceptibles "del testimonio humano" (Locke 1823, vol. III, lib. IV, cap. XVI, § 5, pp. 104-105), de las que no son susceptibles de este tipo de testimonio, pero la base del asentimiento no es sólo la observación, la confianza y la fe en el testimonio de los demás, sino también un uso correcto de *la razón*, exactamente como prescribe Rosmini, quien sostiene que "*l'uomo non deve dare l'assenso assoluto ad alcun giudizio possibile se non conosce una ragione (in qualunque modo la conosca) che ne mostri pienamente la verità*" ("el hombre no debe dar su asentimiento absoluto a ningún juicio posible si no conoce una *razón* (sea cual sea el modo en que la conozca) que demuestre plenamente su verdad", Rosmini 1984, n° 159, p. 89).

Al entrar en el terreno de las *verdades sobrenaturales*, tanto Locke como Rosmini vuelven a coincidir en que *la fe* es decisiva. Es interesante observar que Locke se apoya en la Revelación, mostrando más el paso de la razón a la fe, mientras que Rosmini, como buen metafísico de nivel, continúa linealmente con la razón para mostrar la adhesión "racional" a la fe. Según Locke, no es posible caer en el error cuando se deposita la fe en la Revelación cristiana, porque "*the testimony is of such an one as cannot deceive, nor be deceived, and that is of God himself. This carries with it an assurance beyond doubt, evidence beyond exception. This is called by a peculiar name, revelation; and our assent to it, faith: which as absolutely determines our minds, and as perfectly excludes all wavering, as our knowledge itself*" ("el testimonio procede de Aquel que no puede engañar ni ser engañado: es decir, de Dios mismo. Esto conlleva una certeza fuera de toda duda, una prueba que no tolera excepción alguna. Con un nombre particular, esto se llama Revelación, y nuestro asentimiento a ella se llama fe, que determina nuestra mente con tanta absolutez, y de una manera tan perfecta excluye toda vacilación, como nuestro conocimiento mismo", Locke 1823, vol. III, lib. IV, cap. XVI, § 14, p. 112). Rosmini, de manera puntual y evitando la confusión de la "verdadera" fe —que para él es la católica— con una simple opinión, afirma que en la *fe*:

...conviene distinguere la forma naturale, dalla forma soprannaturale dell'assenso. Quest'ultima appartiene alla grazia [...]. Riguardo alla sola parte o forma naturale, s'osservi, che quando si dice che nella fede c'è un'imperfezione di conoscimento come nell'opinione, bisogna intendere da qualche lato e non da tutti. Così l'opinione non ha che argomenti probabili, o verosimili, ma la fede ha senza dubbio anche argomenti di convenienza metafisica, che concludono a necessità. E però il manco di conoscimento che c'è nella fede cristiana non consiste nella deficienza di argomenti necessari, ma solamente: 1° nella deficienza di visione sensibile, ossia d'argomenti fisici diretti; 2° nella deficienza d'argomenti puramente ideali: benché ve n'abbiano, come dicevamo, d'ideali morali che sono quelli appunto di convenienza metafisica; a' quali l'uomo non assente così facilmente e spontaneamente come a quell'altre due specie, ed ha bisogno d'una attività volontaria, e morale per eccitarsi all'adesione e alla persuasione (... es necesario distinguir la forma natural de la forma sobrenatural del asentimiento. Esta última pertenece a la gracia [...]. Por lo que se refiere únicamente a la parte o forma natural, hay que observar que cuando se dice que en la fe hay una imperfección del conocimiento como en la opinión, debe entenderse por algunos lados y no por todos. Así, la opinión sólo tiene argumentos probables o plausibles, pero la fe sin duda también tiene argumentos de conveniencia metafísica, que concluyen en la necesidad. Sin embargo, la falta de conocimiento que existe en la fe cristiana no consiste en la deficiencia de argumentos necesarios, sino sólo en la deficiencia de visión sensible, es decir, de argumentos físicos directos, y en la deficiencia de argumentos puramente ideales: aunque existen, como hemos dicho, ideales morales, que son precisamente los de conveniencia metafísica; a los cuales el hombre no se abstiene tan fácil y espontáneamente como a las otras dos especies, y necesita de la actividad voluntaria y moral para suscitarse a la adhesión y a la persuasión, Rosmini 1984, n° 1125, pp. 489-490).

Concluyo este breve examen con el concepto de *error*. Para Locke, "*error is not a fault of our knowledge, but a mistake of our judgment, giving assent to that which is not true*" ("el error no es un hecho de nuestro conocimiento, sino que es un engaño de nuestro juicio, que absuelve lo que no es verdad" Locke 1823, vol. III, lib. IV, cap. XX, § 1, p. 159). Para Rosmini, asimismo, el error no es otra cosa que "*l'assenso dato in onta alla ragione*" ("el asentimiento dado desafiando a la razón", Rosmini 1984, n° 225, p. 107), que se produce en el momento en que un sujeto pronuncia un juicio erróneo; de modo que "*C'è errore ogni qualvolta coll'assenso s'attribuisce ad un subietto un predicato che non gli appartiene. Dunque il punto dove cade*

*l'errore è il nesso tra il predicato ed il subbietto*" ("hay error siempre que por asentimiento se atribuye a un subjetivo un predicado que no le pertenece. Así, el punto en el que recae el error es la *conexión entre el predicado* y el subjetivo", Rosmini 1984, n° 244, p. 112).

### 3. CONCLUSIONES

El resultado de este breve análisis ha permitido reconsiderar la relación entre estos dos pensadores, más allá de las diferencias específicas que puedan detectarse. Cabe recordar, como he mencionado anteriormente, que gran parte de la crítica siempre ha tratado de observar los puntos de distancia entre ambos, a menudo animada por la necesidad de formular interpretaciones específicas al servicio de una visión particular. Aquí, en cambio, también he tratado de observar lo que acerca a los dos pensadores, ya que la objetividad de quien investiga, si quiere expresarse honestamente, se revela sobre todo en no ocultar nada.

Mi objetivo, por supuesto, no es (¡nunca lo fue!) hacer decir a Rosmini lo que nunca dijo, tampoco forzarle a entrar en una determinada corriente de pensamiento, sino más bien poner de relieve las fuentes explícitas e implícitas del pensamiento teórico rosminiano, que permiten a los estudiosos precipitarse menos en el intento de mostrar a un Rosmini definible dentro de un determinado paradigma interpretativo.

### Referencias

- Amice, J.-F. (1832). *Manuale di filosofia sperimentale, o sia, Raccolta di dissertazioni intorno alle fondamentali questioni della metafisica, estratte dalle opere di Locke, Condillac, Destutt-Tracy*. Vincenzo Ferrario. Milano.
- Locke, J. (1701). *De intellectu humano in quatuor libris* (Aunshami & Johan Churchil, eds.; Aunshami & Johan Churchil, Trad.). Londini.
- Locke, J. (1723). *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (Henri Schelte, Ed.; Pierre Coste, Trad.). Amsterdam.
- Locke, J. (1755). *Du gouvernement civil*. J. Schreuder & Pierre Mortier. Amsterdam.
- Locke, J. (1757). *Eléments de physique par Jean Locke*. J. Schreuder & Pierre Mortier. Amsterdam et Leipzig.

- Locke, J. (1775). *Educazione dei fanciulli del Sr. Locke* (Adjunto Istruzione de' fanciulli e giovanette del sig. Carlo Rollin, 2 vols). Francesco Pitteri. Venezia.
- Locke, J. (1776). *Guida dell'intelletto nella ricerca della verità* (F. Soave, Ed.). Gaetano Motta. Milano.
- Locke, J. (1792). *Educazione dei fanciulli* (2 vols.). Giuseppe Rossi qu. Bortolo. Venezia.
- Locke, J. (1819-1826). *Saggio sull'umano intelletto* (8 vols.; F. Soave, Trad.). Pietro Bizzoni con éxito para Bolzani. Pavia.
- Locke, J. (1823). *An Essay Concerning Human Understanding* en Locke, J., *The Works of John Locke* (10 vols.). Thomas Tegg. London.
- Rosmini, A. (1984). *Logica* (V. Sala, Ed.; vol. 8). Città Nuova. Roma.
- Rosmini, A. (2009). *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata* (S.F. Tadini, Ed.; Vol. 41). Città Nuova, Roma.
- Rosmini, A. (2011). *Teosofia* (S.F. Tadini, Ed.). Bompiani. Milano.
- Rosmini, A. (2017). *Primi elementi di una filosofia cristiana di Costantino Giuseppe Principe Ereditario di Löwenstein-Wertheim-Rosenberg volgarizzato dall'originale tedesco con anntazioni di Antonio Rosmini-Serbati* (S.F. Tadini, Ed.; Vol 60). Città Nuova. Roma.
- Rosmini, A. (2019). *Storia dell'empietà* (S.F. Tadini, Ed.; Vol. 55). Città Nuova. Roma.
- Rosmini, A. (2021). *Il giorno di solitudine* (S.F. Tadini; Ed.; Vol. 53). Città Nuova. Roma.
- Tadini, S.F. (2015). *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*. Vita e Pensiero. Milán.
- Tadini, S.F. (2017). Il rosminianesimo in Gran Bretagna nel XIX secolo. *Rosminianesimo filosofico, I*, 27-59.
- Tadini, S.F. (2018). Il rosminianesimo negli Stati Uniti d'America nel XIX secolo. *Rosminianesimo filosofico, II*, 33-65.
- Tadini, S.F. (2019). Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Gli anni di Rosmini". *Rosminianesimo filosofico, III*, 33-90
- Tadini, S.F. (2020). Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Dopo Rosmini: dal 2 luglio 1855 al 1877". *The Rosmini Society - Rosminianesimo Filosofico International Journal, I*(1-2), 35-152.
- Tadini, S.F. (2021a). Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Dopo Rosmini: dal 1878 al 1879". *The Rosmini Society - Rosminianesimo Filosofico International Journal, II*(1-2), 35-150.
- Tadini, S.F. (2021b). Valor y significado de la interpretación "cronoteórica". *La Sociedad Rosmini, I*(1-2), 9-17.
- Tadini, S.F. (2022a). Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Dopo Rosmini: dal 1880 al 1881". *The Rosmini Society - Rosminianesimo Filosofico International Journal, III*(1-2), 25-117.

- Tadini, S.F. (2022b). *John Locke. Dispositivo teoretico e ricezione filosofica in Italia*. Mimesis. Milán-Udine.
- Tadini, S.F. (2023). Il rosminianesimo filosofico in Italia. “Dopo Rosmini: dal 1882 al 1884”. *The Rosmini Society - Rosminianesimo Filosofico International Journal*, IV (n. 1-2). 31-70.
- Tadini, S. F. y Buganza, J. (2023). *A la búsqueda de la realidad de Bacon a Hume*. Lambda Editorial. Ciudad de México.

---

# LA METAFÍSICA PLATÓNICO-ROSMINIANA DE GIUSEPPE BURONI

*Giuseppe Buroni's Platonic-Rosminian Metaphysics*

Jacob Buganza

Universidad Veracruzana

[jbuganza@uv.mx](mailto:jbuganza@uv.mx); <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>

---

Recibido: 29 de junio de 2024

Aceptado: 28 de octubre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.003>

RESUMEN: En este trabajo, el autor busca demostrar que la metafísica de Giuseppe Buroni, a la que puede tildarse de platónico-rosminiana, es una expresión de la filosofía cristiana perenne. Para ello, se recuperan las *Nozioni di ontologia* de las que se extraen sus planteamientos centrales. Ahí se encuentra la distinción ontológica prolijamente desarrollada, el tema de la unidad y la multiplicidad, la producción o creación desde el punto de vista de la teosofía y la demostración de la existencia de Dios.

PALABRAS CLAVE: Buroni, Rosmini, Tomás de Aquino, metafísica, idea, Dios

ABSTRACT: In this article, the author seeks to demonstrate that Giuseppe Buroni's metaphysics, which can be called Platonic-Rosminian, expresses perennial Christian philosophy. Therefore, he collected Buroni's central approaches from *Nozioni di ontologia*. Here, we can find an impressive metaphysical work about the ontological distinction, the matter of unity and multiplicity, the production or the creation from the point of view of theosophy, and the demonstration of God's existence.

KEYWORDS: Buroni, Rosmini, Thomas Aquinas, Metaphysics, Idea, God

## 1. INTRODUCCIÓN

Las *Nozioni di ontologia* de Giuseppe Buroni originariamente fueron publicadas como apartes en el periódico filosófico *Campo de'filosofi italiani*, y datan del año 1866. Desde la advertencia publicada en la primera edición, se señala sin ambages que la teosofía de Rosmini, en cuanto obra y doctrina filosófica, es considerada por el sacerdote de la Misión como la producción

más poderosa, especulativamente estimada, que haya aparecido después de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Esta altísima apreciación, sin embargo, en nada obsta para que, de acuerdo con este autor, se puedan enmendar algunos pasajes del filósofo de Rovereto, sobre todo en cuanto a su expresión y no tanto en cuanto a su contenido: las tesis de Rosmini pueden ser sostenidas por todo aquel que esté convencido de la verdad de la filosofía del Aquinate, en cuanto expresan, en un lenguaje moderno, el núcleo central de la filosofía cristiana que ha pasado por la criba de la modernidad. En otras palabras, Buroni estima que sus *Nozioni di ontologia*, vueltas a publicar en segunda edición doce años después, o sea, en 1878, permiten visualizar cómo es que las metafísicas de santo Tomás y Rosmini poseen numerosos vasos comunicantes debidos, ciertamente, a que comparten tesis de la más genuina filosofía cristiana, cultivada por centurias, como aquella que numerosos Padres de la Iglesia sostienen con incontables argumentos y que heredan del más alto platonismo, a saber, que el ente ideal, como se le llama modernamente, o las Ideas sempiternas, como las denominan los tardo-antiguos, son las "razones eternas, estables e incommunicables de todas las cosas" (1878, pp. V-VII).

Resulta útil tener en cuenta que la segunda edición de las *Nozioni di ontologia* es publicada al año siguiente de que ve la luz la obra más importante del propio Buroni, a saber, *Del essere e del conoscere* (1877), de cuyos resultados se aprovecha sin duda. En efecto, en esta segunda obra el filósofo placentino demuestra cómo es que la filosofía de Rosmini es una continuación vigorosa de la fecunda tradición itálica representada por autores de la talla de Parménides y Platón. Haciendo eco de dicha tradición, Rosmini argumenta novedosamente a favor de la distinción irreductible, en términos modernos, del ser ideal y del ser real, cuyo vaso comunicante en último término es el ser mismo, con lo que trae de nueva cuenta a la discusión contemporánea la diferencia y vinculación entre el ámbito inteligible y el sensible. Es más, en el Proemio a sus *Nozioni*, Buroni recuerda las tesis de Dionisio el Areopagita y san Gregorio Nacienceno, de acuerdo con las cuales nos resulta prácticamente imposible separarnos de las imágenes sensibles y materiales para pensar las realidades inteligibles y divinas, puesto que el ser humano posee un comercio ineludible con las primeras. De hecho, las nociones de la ontología, aunque en sí mismas abstractas y científicas, poseen semejanza o similitud con los términos más terrenales fincados precisamente en el mundo sensible. No es de maravillar que los vocablos de los que se sirve la ontología, de manera precisa y científica, tengan por base metáforas enraizadas en lo sensible, especialmente en lo que se refiere al órgano de la vista. Es lo que sucede con los vocablos ver, intuir, entender, especie, idea, especulación, luz,

etcétera; por supuesto que, desde el punto de vista platónico, resulta más verdadero que las palabras convengan a las cosas inteligibles y secundariamente a las sensibles, por ejemplo, el hombre es prioritariamente la Idea y secundariamente o por participación el hombre real o singular. Pero desde el punto de vista de la ciencia ontológica, y haciendo caso a las dos autoridades traídas a colación por Buroni, no es posible pensar en tales conceptos sin su enraizamiento sensible. Esta posición empata con la manera en que se expresa la Sagrada Escritura, la cual, “para expresarnos los conceptos espirituales de la Verdad, la Gracia, la Beatitud, y también los de la Esencia de Dios y la Trinidad de las Personas, no encuentra palabra ni semejanza mejor que *Luz*” (1877, pp. 2-3)<sup>1</sup>.

Precisamente la luz tiene sobradas semejanzas con el concepto nuclear de la ontología, esto es, el ser. La luz se encuentra en tres estados: el correspondiente al objeto luminoso mismo, que es la luz subsistente; la luz como dispersa o vibración de la luz subsistente, que es el acto de lucir; finalmente, la luz recibida y participada en los cuerpos opacos, pero iluminados por la primera. Es importante retener que la luz es concebida por Buroni como vibración y no como emanación (cf. 1877, p. 104), al parecer para evitar cualquier trazo con cualquier panteísmo, ya advertido desde la tardo-antigüedad por algunos neoplatónicos, no sólo cristianos, sino también paganos (cf. Buganza, 2024). Así pues, y retomando la semejanza con la luz ya señalada, para que el ojo vea es necesario que haya precisamente luz, pues no ve otra cosa más que la luz determinada en distintas variantes o variopintamente; lo mismo sucede con el ser, que es el objeto propio y formal del intelecto, en cuanto todas las cosas que conocemos las conocemos bajo el aspecto del ser o en cuanto poseen al ser. Es preciso entender qué cosa es el ser y no confundirlo con los “seres”, como vulgarmente se dice, y sirviéndose del lenguaje platónico contenido en el *Sofista*, Buroni subraya que el ser no es la piedra, la carne, el hombre y las demás cosas de la naturaleza visible, sino que estas últimas son “lo otro del ser”, puesto que se enmarcan en él, así como las letras impresas sobre la hoja no son la hoja, sino lo otro de la hoja. Siguiendo esta comparación, Buroni pone por escrito que el ser debe considerarse en tres estados análogos a los de la luz:

---

<sup>1</sup> La Luz es de importancia capital para Pseudo Dionisio, cf. *De coelesti hierarchia*, 2; y *De divinis nominibus*, 1, 4. Para una visión general de la metafísica de este autor cf. Buganza, 2023. Posteriormente se elabora toda una metafísica de la luz; ejemplo emblemático es Roberto Grosseteste: La luz tiene la característica de expandirse en todos los rincones y así, piensa Grosseteste, informa a todo ente material: “cuando la luz que es en sí simple, se multiplica un número infinito de veces, debe extenderse a la materia, que también es simple, en dimensiones finitas” (1942, p. 11).

1° El *ser* en sí y por sí subsistente en toda la fuerza del ser, que por ello se llama *Ens subsistens*, porque no es el *ser recibido* en otro sujeto, sino el *ser sujeto* por sí mismo, y esto corresponde al sol; 2° El *ser* tenido y participado en los entes finitos, los cuales tienen el ser y lo *reciben* más o menos, según su *capacidad*, pero no *son* el ser, como los cuerpos iluminados *tienen* la luz, pero no *son* la luz [...]. El *ser*, por tanto, en los entes finitos es *ser-predicado*, que se adapta sobre un sujeto que no es él, pero no es el *ser-sujeto*, como es Dios; 3° Pero, entre el ser por sí subsistente, que es Dios, nosotros necesariamente concebimos al ser en el momento intermedio que se departe, por decir así, de Dios y viene a caer sobre las substancias finitas, y las hace ser *entes*, como la luz radiante que se departe del sol viene a caer sobre los cuerpos opacos y los hace ser iluminados: y desde esta perspectiva intermedia el *ser* se podrá llamar, justa la semejanza asumida, si bien con locución muy impropia, la cual, en su momento, habrá de enmendarse, *ser-radiante* (1877, pp. 6-7).

Este último es el acto-puro que todavía no recibe determinación alguna y que Buroni considera que tiene sede en la mente, sobre todo en la Mente infinita, y que, desde el punto de vista de Rosmini, corresponde al *essere ideale*.

## 2. SER Y ENTE

Siguiendo las huellas de la tradición, remarcada ya por Cayetano, Buroni recuerda que “ente” es el participio del verbo “ser”, por lo que significa “lo que es”. Por su parte, “ser”, verbo en infinitivo, significa el acto de ser, pero sin circunscribirlo a un sujeto, esto es, a un ente: es más, este último requiere siempre al ser, pues “el ser es el acto del ente” (Tomás de Aquino, 1980a, I, 19, 2, 2)<sup>2</sup>. Por último, “es” expresa el acto de ser en cuanto un sujeto lo ejerce, a saber, un ente. Por otro lado, es preciso distinguir al Ente infinito de los entes finitos: en el primer caso, el participio no es propiamente tal, sino total, o sea, el Ente infinito es el Ser (cf. Buroni, 1877, p. 11). El resto de los entes, que son finitos precisamente por no ser el Ser, “*tienen el ser, o participan del ser, y en ellos el ser es predicado, no sujeto, y es el acto formal por el cual son entes, pero no es su substancia, y por ello en tales el ser no es en*

<sup>2</sup> Aquí lo compara a la luz, como hacen otros muchos, diciendo que el ser es como el brillar de aquello que brilla, esto es, el ente.

toda la fuerza y virtud de ser, sino según los límites de su capacidad, o sea, de su substancia" (Buroni, 1877, p. 12). En suma, el Ente infinito "es" el Ser; el ente finito, por su parte, "tiene" o "participa" del ser.

Esto permite entender la composición metafísica o, en lenguaje rosmिनiano, la "síntesis primitiva" que constituye al ente finito, mientras que, en el caso del Ente infinito, hay más bien simplicidad. Todo ente finito es una síntesis entre "algo que" y "es", y esto incluye a las llamadas "formas simples" o angélicas tan bien trabajadas por Dionisio el Areopagita y santo Tomás, entre otros: los ángeles, en efecto, son formas inmateriales (contrariamente a lo que afirman Avicibrón y un enorme séquito de filósofos escolásticos medievales), pero no son entes por sí, sino que, a su modo, participan del ser, como las demás criaturas: estrictamente, el juicio en donde el sujeto ángel recibe el atributo de "es", no implica identidad: si se elimina o cancela, pues, el ser, ya no queda siquiera el sujeto. Por el contrario, en el caso del Ente infinito hay identidad entre sujeto y ser y, por ende, el juicio es analítico. Esta misma doctrina se aprecia recurriendo a los textos de santo Tomás. En efecto, los entes poseen o tienen el ser en correspondencia con su esencia. Así pues, el criterio de diferenciación entre los entes no es el ser, que es uno y común a todos, sino la esencia. En efecto, el ser es uno y común, pues la multiplicidad no viene de él, sino de la manera en que es participado, y esta participación es debida a la esencia de cada ente. En otro orden, el principio diferenciador entre los entes está en la esencia entendida como coprincipio del ente. Esto es lo que expresa el Aquinate cuando dice: "Esse, in quantum est esse, non potest esse diversum, potest tamen diversificari per aliquid quod est praeter esse" (1986, II, 52), y este *praeter esse* es la esencia, o sea, "lo otro del ser", que Buroni interpreta en sentido platónico siguiendo aquella fórmula tradicional del "no-ente". Esto es justamente lo que no se da en el Ente infinito, pues sólo Él posee el ser por esencia, siguiendo aquel lugar clásico de la *Summa theologiae* donde dice el Angélico: "Sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem" (1950, I, q. 3, a. 1c).

El ser, tomado no en cuanto coprincipio del ente, sino ilimitadamente, es, para Buroni, siguiendo ciertamente las posiciones platónicas, semejante a la luz. Antes de conjuntarse a las cosas finitas, el ser es denominado "virtual", como suele llamarlo Rosmini, "porque es *virtualmente* o puede ser todas las cosas, y bajo tal aspecto es predicable a todas las cosas, y es el primer y universal *determinable* en cuanto es susceptible de cualquier determinación como la luz radiante" (Buroni, 1877, p. 20). Cuando el ser inhiere en los entes, entonces recibe la denominación de "formal" "porque él es el acto

por el que las cosas son" (Buroni, 1877, pp. 20-21); así se interpreta la frase tomista que dice que "illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse" (Tomás de Aquino, 1950, I, q. 7, a. 1c). Todo ente está atravesado, de punta a punta, por el ser, que, en cuanto forma, hace al ente y a todas sus propiedades o inherencias. A este ser Rosmini lo denomina, siempre en la interpretación buroniana, como "inicial", "porque sin éste no se conciben los términos, y es el sujeto dialéctico antecedente de todos los términos, cualesquiera que sean" (Buroni, 1877, p. 21). Más complejo es el ser como "determinación universal", pero en suma significa el ser como el grado de entidad que cada cosa encierra, tomando esta determinación no en sentido pasivo, sino activo, es decir, como acto, análogamente a como la luz que ilumina los cuerpos opacos no es que ceje en su actividad debido a las dimensiones de tales cuerpos, sino que estos últimos no son capaces de apresar en sí a toda la luz: así, el ente, en cuanto en él se determina el ser, no lo agota, no lo encierra totalmente en él, sino que lo recibe limitadamente sin que su actividad máxima se vea disminuida.

### 3. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

Con las distinciones anteriores es posible afrontar el problema máximo de la ontología, de acuerdo con la filosofía de Rosmini y que Buroni glosa lúcida y claramente. En efecto, este problema parte de una necesidad humana por reducir todo a la unidad del ser, y aunque se revela sobre todo en el ámbito cognitivo, es, antes que nada, un problema ontológico, pues todo ente en último término se reduce al ser. Y el ser es, a su vez, una "naturaleza" simple, única, indivisible que, en sí, no admite pluralidad, y sólo se concibe intelectualmente, pues ningún sentido corpóreo siente o percibe al ente en cuanto tal, sino que «el acto de ser, por el que la cosa es ente, sólo lo ve la mente» (Buroni, 1877, p. 23). El problema de la ontología consiste, en estos términos, en "conciliar esta unidad del ser con la multiplicidad de las cosas, y la multiplicidad de las cosas con la unidad indivisible del ser" (Buroni, 1877, p. 23). Según Buroni, el ser es uno en sí, pero es dialécticamente múltiple en sus términos extrínsecos, y precisamente las mentes finitas sienten o perciben estos últimos: en el caso humano, esto sucede originariamente a través de los sentidos. Sin embargo, aun cuando se experimente la multiplicidad, por ejemplo, a través de los sentidos, con su mente los entes inteligentes creados conciben la unidad. Es frecuente encontrar en la obra de Buroni el ejemplo del cuarto oscuro en el que entra un rayo de luz. No es el cuerpo en sí mismo, que en su naturaleza es opaco, lo que ve el ojo, sino el rayo de

luz que impacta y se refleja en el cuerpo. En este sentido es que los objetos opacos son términos extrínsecos e impropios de la luz, de guisa que la luz es lo propiamente visible desde el punto de vista formal del ojo, y es por ella que las demás cosas son vistas, y así como la luz es una sola, también lo es el ser. Efectivamente, así como en todo lo visto se halla la luz, de la misma manera en todo lo conocido se halla el ser. Siendo así, ni la luz ni el ser se dividen propiamente en cuanto tales, sino los entes que son tales por el ser: "Cualquier cosa que piense la mente, tanto en el orden de las ideas como en el de las realidades, no piensa más que ser, pero ser variamente figurado y determinado, por lo que el ser se vuelve dialécticamente frente a la mente todas las cosas e ideas, aun cuando permanece siempre separado de todas las cosas y sin mezclarse e impasible" (Buroni, 1877, p. 27). De acuerdo con Buroni, Rosmini denomina a estas concreciones del ser con el nombre de *passioni dialettiche* (santo Tomás les llama *modi*), las cuales son negativas si se trata de visiones limitadas de nuestra mente, y positivas si se trata de términos fuera de la esencia del ser, pero que participan de él, como hombre y piedra, evitando el equívoco de la expresión, de origen aristotélico, de *passiones del ser*, pues tal equívoco podría conducir al panteísmo. Las pasiones dialécticas positivas indican que algo está fuera de la esencia del ser para evitar que se confunda con el ser mismo, que no es, él mismo, hombre o piedra, pues las cosas no son la esencia del ser, "ni el ser es el sujeto real único de las cosas, que están fuera de él y son otro" (Buroni, 1877, p. 30). Así se entiende que las cosas reales, "que son los términos extrínsecos del ser, son otro en relación a él, y el ser uno no se puede tener por el sujeto real de las múltiples cosas, sino sólo dialéctico" (Buroni, 1877, p. 31). Recuperando la metáfora de la luz, "viendo con la mente las cosas finitas reales, no son ellas a las que propiamente vemos, sino al ser variadamente por aquéllas y según ellas figurado y determinado, y a cada una de ellas relativamente ajustado" (Buroni, 1877, p. 31). Así pues, el ser es el sujeto dialéctico de la pluralidad, y esta última congrega las pasiones dialécticas del ser. En suma, los entes son tales precisamente porque, como dice el platonismo, participan del ser, de manera que locuciones como "este hombre es ser" significan que, en cuanto términos extrínsecos del ser, en este caso se concreta en un hombre, pero este último no es el ser, pues no es equivalente a la esencia del ser. Por tanto, "el ser está en las cosas, pero no es tales cosas" (Buroni, 1877, p. 33).

Haciendo eco de doctrinas platónicas y neoplatónicas, el ser, prescindiendo de sus determinaciones o términos reales, no es una pura nada, sino al contrario, es virtualmente todas las cosas. Efectivamente, aun cuando pueda decirse que el ser virtual es determinable, en cuanto es capaz de recibir infinidad de términos, estos últimos no le agregan nada, sino a lo sumo el

límite y la negación, lo cual interpreta Buroni no como un verdadero agregar, sino como un quitar. El límite no disminuye nada al ser mismo, sino que dialécticamente se le agrega el término extrínseco que tiene carácter limitado. A la luz de esto puede interpretarse que diga: "y las cosas y perfecciones finitas en el devenir que hacen al ser, no agregan, de ningún modo, nada al ser, sino que adquieren el ser que no tenían primero, es decir, el ser se les agrega más bien a ellas, como millares y millares de objetos iluminados, sean ellos diamantes o rubíes, no acrecientan en nada a la luz, sino que a ellos se suma y agrega la luz que por sí era" (Buroni, 1877, p. 35). Siendo esto así, las cosas no agregan nada al ser, sino que este último es requerido por aquéllas; es más, sin el ser no pueden ser siquiera pensadas. La tesis central, entonces, es que el ser, al dividirse de sus términos extrínsecos, no se pierde, sino que sigue siendo virtualmente. Así se entiende que el Angélico escriba: "cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser (*cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse*)" (1950, I, q. 4, a. 1, ad. 3m). En este sentido, el ser virtual es actualísimo en sí mismo, de suerte que, merced a él, el ente concreto viene a ser lo que es, y lo hace limitadamente, ya sea como hombre, como caballo, etcétera. Y esto se prueba por contraposición; en efecto, si fuera pura potencia, por el contrario, no sería ser, sino materia, y todavía más, *materia prima*, pues sería potencia para recibir el acto, mientras que el ser es, por el contrario, el acto mismo. Sólo desde una perspectiva dialéctica, sostiene Rosmini, se puede hablar del ser como *materia universale*, o sea, como *primo determinabile* (Rosmini, 2011, n. 439). Buroni no está de acuerdo con esta locución. El ser se asemeja más bien al océano en el que pululan todos los peces: gracias al mar estos últimos son; sin él, dejan de ser y, sin embargo, el mar permanece, pues es, por analogía, el ser mismo. Y esta misma analogía permite entender por qué el ente no es el ser, sino lo otro del ser, de la misma manera que el pulpo no es el mar, sino otro del mar, y que aquél depende de éste.

Es en el marco del problema de la virtualidad que algunos equívocos tienen lugar al momento de asociarla con el ser, específicamente cuando se habla de ser posible; en otro orden, y aquí Rosmini es clave para vislumbrar el problema en toda su profundidad, hay que aclarar en qué sentido el ser virtual es llamado posible. En efecto, el roveretano considera que el término posible tiene dos acepciones diferentes. Posible puede ser la cualidad del ser virtual, por el que se entiende que el ser es susceptible de recibir sus términos. Por otro lado, posible puede ser la cualidad de los mismos términos, por los cuales se habla de entes posibles: lo son en cuanto pueden recibir el ser (Rosmi-

ni, 2011, n. 403)<sup>3</sup>. “El ser virtual se puede decir *posible* en el primer sentido, no en el segundo. Pero como la palabra *posible* parece que se toma más comúnmente en el significado de cosa que todavía no es, pero que puede venir a ser en acto, entonces es que aquel título, dado por Rosmini a su ser ideal luz de la razón, hizo escándalo y equívoco a muchos” (Buroni, 1877, p. 47). Ser posible significa, en el primer sentido, el ser razón de los posibles. Así, todo existente cae bajo la razón de posible; además, todo ente existente requiere haber sido antes, naturalmente, posible. Así se comprende que el ser virtual se denomine posible, pues todo ente es tal por caer, en cuanto posible en el orden finito, en el ser. Tomando precisamente por base que la materia requiere de la forma para ser *materia determinata*, Buroni rechaza que el ser pueda denominarse “materia universal”, pues es la forma la que ilumina a la materia, como suelen decir los platónicos; “por tanto, se debe llamarlo *forma universal* en vez de *materia universal*. Materia universal es también el ser de Hegel, que es el devenir (*prope nihil*) de todas las cosas, no nuestro ser actualísimo” (Buroni, 1877, p. 51)<sup>4</sup>.

Para finalizar este apartado, es preciso insistir en que, aun cuando Buroni tiene en cuenta la posición rosminiana ampliamente conocida que sostiene que al ser se predica unívocamente de Dios y las criaturas, no en el sentido de que sean existencias equivalentes, puesto que, para Rosmini, el ser de Dios y el ser de las criaturas difieren totalmente, sino a que, en cuanto al significado de las expresiones Dios es o existe y el mundo es o existe, el hombre entiende el predicado de la misma manera. Para Buroni, Dios evidentemente no cae bajo el género o el universal del ser, sino que está por encima de él, como sostienen los platónicos, mientras que las criaturas están por debajo del ser y se vuelven tales por participar de él. El ser virtual es tal porque sus términos eventualmente participan de él; en cambio, Dios no cae bajo tal virtualidad. El ejemplo del placentino es formidable: del hombre del que se pintan varios retratos se predica el concepto de hombre en un sentido propio y pleno que no corresponde unívocamente a la predicación de sus retratos. La predicación a estos últimos es posterior, inferior y deducida, mientras que en el Primero es ejemplar, por lo que no hay “comunanza” entre uno y otro, sino analogía. “Aun cuando se pueda decir del ser virtual

<sup>3</sup> Ahí dice: “Se puede tomar lo posible como una cualidad del ser *virtual*, y no expresa otra cosa que su misma *virtualidad*, y así, por *ser posible*, se entiende *el ser indeterminado que tiene la susceptibilidad para recibir los términos*. O bien se puede tomar lo *posible* como una cualidad de los *términos* mismos, y entonces *una entidad posible* significa un término del cual el ser es susceptible”.

<sup>4</sup> En este sentido, al menos por la locución, Buroni se pliega más al Aquinate que a Rosmini, aun cuando está de acuerdo con este último en la doctrina.

que es la forma ejemplar de los entes subsistentes (de aquella manera que el aspecto del hombre verdadero es forma ejemplar respecto a los múltiples retratos que se extraen de él), y tenga, por ello, respecto a aquéllos razón de universal, no es forma ejemplar de Dios, y por ende en relación a este último no tiene razón de universal" (Buroni, 1877, p. 143). ¿Qué sucede, entonces, al hablar de ente infinito y finito, del ente por sí y del ente participado? Dios está por encima del ser en universal, en definitiva, para usar el lenguaje rosminiano, mientras que los entes participados están por debajo de él. Dios es, para usar la metáfora solar, como el sol mismo, y los cuerpos iluminados son aquellos que reciben la luz, que es el halo que proviene de Dios, pero no son el sol y están por debajo, bajo la perspectiva de la luz, del halo, mientras que el sol está por encima del halo en cuestión. Así pues, no se contraponen el Ente infinito y el finito, porque se sitúan en planos ontológicos diferentes. La distinción entre Ente infinito y entes finitos es *sui generis*, dado que el ser no es un género común entre Dios y las criaturas para la tradición aristotélica y tomista. Que de Dios se predique que es o que existe, hay que entenderlo infinitamente, o sea, por encima de cualquier grado o medida, de guisa que, aunque haya analogía entre uno y otro, no hay "comunanza" genérica de ningún tipo. El ser, como dicta la tradición tomista, no es género, pues ninguna diferencia puede venirle de fuera; pero sí puede ser universal en relación con los entes finitos, en cuanto cada ente está precontenido en el universal, y todas las eventuales diferencias se encuentran en su seno. Por ello, en Dios no puede hablarse del género del ser, pero tampoco del universal.

#### 4. LA PRODUCCIÓN DE LA MENTE DE DIOS *AD EXTRA*

En las *Nozioni di ontologia*, Buroni expone la doctrina tomista-rosminiana de la primera producción de la Mente de Dios *ad intra* y *ad extra*. Por la primera se entiende a Dios mismo en cuanto reflejo inmediato del Padre, a saber, el Verbo, que en términos filosóficos se denominaría Objeto absoluto. Por la segunda se entiende la primera producción, que Rosmini denomina "la cognición divina del ente finito posible" (2011, n. 461), lo cual Buroni busca, en vistas a la mayor precisión, denominar "cognición divina de la posibilidad de los entes finitos" o "del ser participable por los entes finitos" (Buroni, 1877, p. 71, nota 2), que corresponde a la criatura. En la abstracción divina, de la que habla abundantemente santo Tomás, es decir, puesto que todas las cosas son tales en cuanto son conocidas primeramente por Dios en su esencia, se sigue que toda criatura es inicialmente conocida por Dios en Él mismo, pero sin que ello conduzca a confundir, en un segundo momento,

el ser de la criatura y el Ser de Dios, el cual, como dicta la fórmula clásica, es Él mismo, mientras que en aquél es siempre participado (el dispositivo teórico fundamental de tal distinción no es otro que la que corre entre Dios y divino, cf. Ricci, 2005, pp. 82-83). Esto permite comprender por qué Rosmini escribe que el ser inicial que conciben las mentes finitas “existe por el acto de la Mente y delante a la Mente sin ser la Mente misma. El acto de la Mente la creó observando en el Objeto absoluto en sí subsistente (el Verbo), pero no es el Objeto absoluto y en sí subsistente [...]. Por esto, y según todas estas explicaciones, se dice que el ser inicial es algo del Verbo divino, que es una pertenencia suya” (Buroni, 1877, p. 71, nota 2). Esto permite entender cómo es que el ser inicial, que captan las mentes finitas, depende del Ser absoluto objetivo, pero no son equivalentes, de manera análoga a como el ser de la criatura depende del Ser de Dios, pero no se confunden entre sí, pues aquél es ya otro en relación a Éste. Y, sin embargo, queda algún trazo del Fundamento, es decir, mantiene algunas propiedades divinas, como la objetividad, la inteligibilidad, etcétera, fundamento de la distinción entre divino y Dios.

Lo anterior se vincula al difícil e interesante tema de la imaginación divina, que Rosmini retoma de la imaginación intelectual humana que aparece descrita en el *Nuovo saggio* (Cf. Ricci, 2005, p. 85). Buroni insiste con argumentos que no sólo es imaginación, sino ideación. En efecto, este acto divino consiste en la delimitación de la esencia de cada ente, como hace el geómetra al trazar la figura en el plano: la imaginación o ideación es el mismo acto creador en cuanto delimita a cada ente mediante su esencia específica: la idea de cada cosa se vuelve, además, el modelo al cual se ajustan, desde una perspectiva platónica, los entes reales subsistentes. Así se comprende que, para Rosmini, imaginación divina y abstracción divina son dos operaciones diferentes (cf. Rosmini, 2011, n. 462), en cuanto a su concepción, aunque en cuanto a su realización sean simultáneas. Por la abstracción divina se separa el Objeto absoluto, en terminología rosminiana, pero es visto este Objeto como principio o inicio del ser, mientras que la imaginación divina limita al término real en cuanto especifica a cada ente, actos que reciben *grosso modo* el nombre de creación. Buroni apunta que ciertamente hay analogía entre la imaginación del hombre y la de Dios, pues sólo a partir de la primera puede formarse una cierta noticia de cómo obra el Creador: en Dios propiamente no hay facultades o potencias distintas a su esencia, la cual es “el Ser, todo el Ser. Por ende, si imagina un *ente finito* conviene que este nuevo objeto sea un verdadero ente en sí completo, no accidente o modificación o pasión o signo, como son las imágenes del hombre” (Buroni, 1877, p. 76). En efecto, el conjunto de estas ideas o *exemplares*, para usar el lenguaje dio-

nisiano-tomista<sup>5</sup>, son el Ejemplar del mundo que precede lógicamente a la existencia extrínseca de las criaturas: de ahí que Buroni se incline por llamar a esta segunda operación divina con el nombre de “ideación divina”. Todos los entes son conocidos por Dios en tanto se conoce Él a sí mismo; y este conocimiento es perfecto, en cuanto conocer de manera confusa o imperfecta a un ente particular significa conocerlo sólo en cuanto ente, que es lo más común, se sigue que Dios conoce de manera específica a todo ente:

Preexisten, pues, en Dios todas las cosas, no sólo en lo que tienen en común, sino en lo que las distingue y, por consiguiente, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio, por ejemplo, la unidad con los números o el centro con los radios, sino como el acto perfecto con los actos imperfectos (Tomás de Aquino, 1950, I, q. 14, a. 6c)<sup>6</sup>.

Así pues, para Buroni, en seguimiento de Rosmini, Dios realiza la abstracción por la que observa su participabilidad en general y, por otra parte, imagina o idea la manera en que cada *res* puede participar individualmente de lo que en general es participable. La perfección de la criatura, como afirma Suárez, que es un ente *ab alio*, está limitada por su género mismo, que en su lenguaje también significa que es *per participationem* (1960, d. XXVIII, sec. III, 8), mientras que la perfección de Dios se da por esencia. El conjunto, pues, de estas ideas, que son las maneras concretas en que cada esencia puede participar del ser creado, es el Ejemplar del mundo, en donde cada ente concierta con el resto.

Existe un tercer acto de Dios que tanto Rosmini como Buroni llaman “síntesis divina” (cf. Rosmini, 2011, n. 463). Este tercer acto presupone lógicamente los dos anteriores, pues con la abstracción divina obtiene Dios el ser inicial, con la imaginación divina o ideación al real finito, y con la síntesis divina

<sup>5</sup> Idea puede tener dos acepciones, a saber, como ejemplar, precisamente, que es el tipo a partir del cual se produce la cosa subsistente, y como imagen o semejanza en la mente creada de la cosa conocida a través de los sentidos. Buroni lo dice así: “la imagen es posterior y deducida de la cosa como retrato; en cambio, el ejemplar es anterior y como prestando a la cosa su tipo” (1877, p. 134).

<sup>6</sup> “Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectus”.

une los dos actos anteriores: esta última es propiamente la creación del ente finito, por lo cual dice Rosmini que la síntesis divina “hace, pues, dos cosas, produce al mismo tiempo las *esencias* o *ideas*, y a los *entes finitos*” (2011, n. 463). Por supuesto que el acto creador de Dios es, *quoad se*, uno solo, como uno solo es Él en su simpleza; *quoad nos* se distinguen estas diversas fases, pues son racionales, y la razón incluye siempre el paso de un punto a otro en etapas. Uno solo es, por ejemplo, el ente finito, mas compuesto de esencia o cosidad y ser. El acto creador es caracterizado, usando la analogía de la razón humana y la manera en que está expuesto el Génesis (“y Dios dijo”), como un juicio sintético, mediante el cual el Creador atribuye el ser a una cosa, a una esencia, “y conjunta la cosa (por sí primeramente imaginada, como se dijo antes) con el *acto de ser*, y afirma que la cosa es” (Buroni, 1877, p. 83). El acto creador es uno solo y, por ende, no es que la cosa exista antes de ser creada, como pareciera sugerir el esencialismo, sino que al crear Dios abstrae e idea lo que con la síntesis viene a ser. En este sentido parece que podría entenderse la sentencia de santo Tomás, no traída a colación por Buroni, que dice: “Por el hecho mismo de atribuir ser a la esencia, se dice que se crea no sólo la existencia, sino también la esencia misma, porque antes de poseer la existencia no es nada, si no es por ventura en el entendimiento del Creador, y allí no es criatura, sino esencia creadora” (1980b, q. 3, a. 5, ad. 2m)<sup>7</sup>. El acto único e indivisible por el que Dios crea puede ser denominado, en términos filosóficos, como “entificar” (literalmente, hacer ente) y permite distinguir entre Dios y el Ser, siendo este último la causa-acto y el primero la causa-sujeto: en efecto, Dios es Sujeto, mientras que los entes creados son tales por ser partícipes del ser entendido como causa-acto. Sólo en el caso de Dios el ser-acto y el ser-sujeto son equivalentes, pues el ser le es esencial a Él; es más, Él es el mismo Ser, como diría santo Tomás. No se separan de ninguna manera, como sí pueden separarse las criaturas, esto es, el ser puede eventualmente no hacer partícipe al sujeto y, por ende, eventualmente deja de ser ente; pero el ser, de ninguna manera, parece o anula, aun cuando las criaturas dejen de participar de él. Lo que parece es, en definitiva, lo real finito, pero no el ser.

Algo análogo sucede en el caso de la criatura humana, en la cual se aprecian tres actos que corresponden a los anteriormente descritos. Estos actos se

<sup>7</sup> “Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas crean dicitur: quia antequam (quidditas) esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essential”. Esta es la razón por la que Suárez sentencia que la esencia tomada aparte no es algo, “ipsam entitatem essentialis omnino nihil esse” (1963, d. XXXI, sec. II, 5 *in fine*). Dios conoce las esencias en cuanto potencialidades, pero la potencia absolutamente no es nada, para Suárez.

deben precisamente a que, como asienta la Revelación, el hombre es *imago Dei* y, por ende, “la criatura imite al Creador”. El primer acto, que es la abstracción divina, corresponde al primer acto del entendimiento humano, a saber, la intuición, el cual tiene por objeto al ser inicial susceptible de determinación infinita, determinación que, en lenguaje platónico, se denomina participación. Este ser inicial no es Dios, justamente, aunque eventualmente pueda conducir a la reflexión filosófica a alcanzarlo, pero Rosmini constantemente se guarda de efectuar esta equivalencia. El segundo acto, el de la imaginación divina, corresponde a la facultad sensitiva, mediante la cual las sensaciones, los fantasmas y las formas concretas entran en el alma, pues todas ellas tienen como carácter universal el ser concretas. Por supuesto que la analogía, en cuanto proporcionalidad, es extrínseca, puesto que el hombre, por su facultad sensitiva, sólo aprehende lo más exterior y superficial de las cosas sensibles, mientras que la Mente de Dios penetra en lo más íntimo de ellas pues es, de hecho, su Artífice, “mientras que nuestra sensibilidad tiene mucho de pasividad, si bien no es del todo pasiva, como se cree, porque, según el adagio de la Escuela que dice *sensus in actu est sentitum in actu*, la actividad del alma sensitiva pone en acto lo sentido *como tal*, que no es tal precisamente sino por la actividad del sentiente” (Buroni, 1877, pp. 86-87)<sup>8</sup>. El acto de la síntesis divina corresponde, en el hombre, a la percepción intelectual, que para los rosminianos es el juicio por el cual el sujeto atribuye el ser a lo real sentido (“la cosa es”). La dificultad estriba en entender que el ser en cuanto tal es algo que intuye la mente y que, en consecuencia, se requiere de ella para poder atribuir el ser; y puesto que el ente es lo que participa de ser, se sigue que el ente requiere de la mente para ser precisamente ente.

Ahora bien, el ser virtual intuido por las mentes finitas signa la relación primera e inmediata entre estas últimas y Dios, aunque intuir tal ser no significa intuir al Sujeto, o sea, a Dios; se intuye la idea de ser virtual como un acto separado del Sujeto, aunque eventualmente convengan entre sí: puede suceder que el razonamiento humano se dirija a establecer la necesidad de que el acto requiere un sujeto y, así, alcanzar, siempre mediatamente, a Dios. Ante una posible objeción, Buroni afirma que “el ser en la primera intuición es *apresado* simplemente, y no también *visto* como algo fuera de la mente, ni *juzgado* como relación, porque el acto primero de la mente es la simple aprehensión y no el juicio” (Buroni, 1877, pp. 114-115). El sujeto inteligen-

---

<sup>8</sup> Aquí se encuentran huellas, nos parece, del escotismo que también se puede rastrear en el rosminianismo y, en consecuencia, en la metafísica de Buroni. El texto fundamental hoy en día: Soliani, 2012.

te capta hasta después el fundamento del ser inicial, de manera que en su intuición primigenia no cae el Sujeto primero o fundamental. El ser inicial es, como dice Buroni, un firmamento colocado entre las criaturas y Dios que anula por completo el panteísmo: “Santo Tomás lo llama *divina semejanza*, de la cual participan más o menos todas las criaturas, pero no por ello las criaturas participan del ser propio de Dios, porque Dios es el Ser subsistente imparticipable, y el ser divino participable del que se trata no es Dios” (Buroni, 1877, p. 116). En efecto, la causa del ser inicial no es otra que Dios, por lo cual hay cierta semejanza entre Él y la criatura, la cual se establece en que el Creador es principio primero y universal de todo el ser, pero la distancia entre el ser creado e increado es inmensa. Siguiendo lo más granado de la tradición neoplatónico-cristiana, Buroni asegura que “Dios no es verdaderamente aquel ser intuido que nosotros intuimos y que es toda la esencia del ser, sino infinitamente sobre el ser de una manera incomprensible, y Principio soberano y supereminente en relación a aquél: por lo que Dionisio, y después de él San Buenaventura en el cap. 7 del *Itiner.*, llaman a Dios *superens, superdeus, superessentia*” (Buroni, 1877, p. 116), lo cual se entiende, por ejemplo, afirmando que Dios, al aseverarse de Él que es el ser, el sujeto supera infinitamente al predicado y, por tanto, no es equivalente al ser virtual intuido por la inteligencia creada. Más bien, puesto que Dios está por encima de estas categorías, tiene tal potencia que entifica a las criaturas mediante el ser. En palabras más metafóricas, Dios es análogo al sol, y la vibración luminosa de este último astro ilumina lo opaco: así pues, la luz no es propiamente el sol, sino aquello mediante lo cual este último ilumina los cuerpos opacos. De la misma manera, Dios entifica a las criaturas mediante el ser.

## 5. LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Las *Nozioni di ontologia* de Buroni no pretenden desarrollar toda la teología que se desprende de las posiciones del Aquinate y el roveretano, sino sólo servir de base para ella. La ontología tiene esta noble labor, ni más ni menos. Buroni, quien conoce con mucha exactitud estas tradiciones, recurre a la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios, pero mediada por la filosofía rosminiana. En suma, la vía sostiene que, puesto que en las criaturas se encuentran perfecciones, y estas últimas no se las han dado a sí ellas mismas, es preciso que sean producidas por algo más, esto es, Dios, Suma perfección. Las perfecciones de las criaturas pueden concebirse como grados de perfección del ser, y puesto que el ser virtual que resplandece en la mente creada es precisamente la medida idónea para ello, con él se pueden apre-

ciar no sólo los grados, de menor a menor, de perfección del ser que posee un ente, sino también se puede pensar en un Ser subsistente infinito, como sostiene la prueba tomista. "Observando a las cosas finitas, vemos en aquella y sobre ellas el acto y luz del ser, pero no como un acto propio suyo, sino recibido y prestado, por el que tienen y no tienen, y lo adquieren o pierden, y lo tienen más o menos; por ende, concluimos que este acto debe referirse a un agente fuera del orden de las cosas finitas" (Buroni, 1877, p. 122). Como se aprecia, Buroni interpreta esta demostración de la existencia de Dios en el registro de las demostraciones *ex ratione causae efficientis*, por las cuales, de lo finito, se alcanza lo infinito, en cuando lo primero es estímulo para elevarse a lo segundo. Sin embargo, para que esto sea posible llevarlo a cabo, se requiere que la mente esté informada por la idealidad infinita; por tanto, se requiere de la idea de ser, en este caso virtual, para lograr la escalada. Lo mismo ocurre si se toma, por ejemplo, lo imperfecto, a partir de lo cual se alcanza lo perfecto, o lo temporal para escalar a lo eterno: "La mente informada por la idea es una lente que recoge la multiplicidad de rayos y los hace converger en un solo punto, que es el fuego de la lente. Por tanto, en la demostración de la existencia se encierra como en germen todo el tratado de los atributos y nociones de Dios" (Buroni, 1877, p. 122).

En torno a alguna demostración *a priori* de la existencia de Dios, es decir, sin recurrir a la experiencia, sino ateniendo exclusivamente a las ideas, Buroni afirma que siempre se presupone o se parte de algún elemento de la experiencia, esto es, se apoyan los "pies en algo de lo finito", por lo que toda demostración así caracterizada no es del todo ideal. Así pues, "si nuestra mente no aprehendiese otra cosa que la luz siempre uniforme del ser ideal que la informa, no sólo le faltaría el estímulo, sino también el fundamento para alzarse al pensamiento del Ser pleno, sólido y subsistente" (Buroni, 1877, p. 124). Aun cuando se acepte que hay algo de Dios en el hombre, a saber, el ser ideal, no se alcanza *a priori* su demostración, pues no se le presenta directamente ni a través de la experiencia sensible ni mediante una intuición indubitable. Al hombre sólo le queda buscarlo y demostrarlo a través de las criaturas, o sea, de manera indirecta y oblicua. Dios no se presenta, en suma, como objeto del conocimiento, sino como Principio, como misterio, como dirían Dionisio y Buenaventura. Si no fuese precisamente porque Dios ha brindado algunas pistas, por así decir, para que el hombre se eleve a través de la investigación dialéctica hasta Él, a quien concibe sólo de manera vedada, no hay manera alguna de lograrlo. En terminología agustiniana, el hombre se eleva a las *rationes aeternas* porque posee alguna impresión de ellas en su mente. Por tanto, "argüir que Dios debe estar ya delante de la mente como primer visto, es precipitar las conclusiones y negar el magisterio

de la demostración, por la cual la mente, de aquello que conoce, arguye algo más que no conoce” (Buroni, 1877, p. 128). Además, Buroni estima que argumentar apriorísticamente conduce, en el campo de la ontología, más que al teísmo, al panteísmo, en definitiva.

La posición de Buroni pretende acercarse a la de Santo Tomás y Rosmini también en este punto, pues al cuestionarse si el ser de Dios es conocido por sí, entiende por *per se notum* un juicio de identidad, a la usanza, por ejemplo, de “el hombre es hombre”; por lo cual, que Dios es *simpliciter* conocido por sí, que es lo que significa la fórmula *quoad se*: la esencia de Dios es el mismo Ser. Puesto que el hombre no ve la esencia de Dios directamente, como se ha dicho, es que no encuentra *prima facie* su identificación con el ser: *quoad nos* no resulta, pues, evidente o *per se notum*, lo cual se debe a un defecto del hombre mismo, no de Dios, ciertamente. Se vuelve una proposición evidente una vez que se demuestra teosóficamente, “porque mediante la demostración y el razonamiento teosófico alcanzamos a conocer que Dios es su ser, y es el ser por esencia, y que en Él es identidad perfecta entre el sujeto y todos sus predicados” (Buroni, 1877, p. 130). El razonamiento y demostración, en filosofía, es necesario para dar cuenta del ser de Dios, ser que es idéntico a su esencia misma; pero este razonamiento presupone que hay algo en el hombre que le permite este retorno a Él, en sentido incluso neoplatónico, como lo hace de hecho buena parte de la tradición cristiana, entendiéndolo a Dios como principio y no como objeto conocido, pues no se le conoce en cuanto subsistente, sino en cuanto la mente observa la necesidad de la identidad entre su *essentia* y *esse*.

## 6. CONCLUSIÓN

A nuestro juicio, las *Nozioni di ontologia* de Buroni son una síntesis magnífica de la metafísica rosminiana, de la que se considera seguidor y continuador. Se trata de un esquema de metafísica que busca ser expresión de la filosofía cristiana, cultivada por siglos, expuesta con una terminología cribada por la modernidad. Destaca Buroni, en la línea de Rosmini, la trascendencia del *Ens subsistens*, y señala de continuo la diferencia ontológica. Además, como tópico nuclear de la metafísica, la filosofía rosminiana plantea el problema de lo uno y lo múltiple, y ofrece sus alternativas de solución, recuperando la dialéctica entre uno y otro, y donde Buroni otorga valiosas precisiones conceptuales. Esta problemática que se visualiza ya desde la filosofía eleata, conduce a Buroni a estudiar la Mente de Dios desde la posición

teosófica de Rosmini, quien, a su vez, recupera este aspecto sumamente platónico del Aquinate. Aquí se sitúan las operaciones de Dios *ad intra* y *ad extra*. Estas últimas son la abstracción, la imaginación o ideación y la síntesis divinas, a lo cual Buroni llama convenientemente entificar.

## Referencias

- Buganza, J. (2023). *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita*. Lambda.
- Buganza, J. (2024). *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino* (2ª ed.). Torres Asociados.
- Buroni, G. (1877). *Dell'essere e del conoscere*. G. B. Paravia e comp.
- Buroni, G. (1878). *Nozioni di ontologia per introduzione allo studio della teologia* (2a ed.). G. B. Paravia e comp.
- Grosseteste, R. (1942). *On Light* (C. C. Riedl, Trad.). Marquette University Press.
- Pseudo Dionisio Areopagita. (2002). *Obras completas* (H. Cid, Trad.). BAC.
- Ricci, N. (2005). *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*. Città Nuova.
- Rosmini, A. (2011). *Teosofia* (S. F. Tadini, Ed.). Bompiani.
- Soliani, G. P. (2012). *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*. Il Poligrafo.
- Suárez, F. (1960-1963). *Disputaciones metafísicas* (Tomos IV-V). Gredos.
- Tomás de Aquino. (1950). *Summa theologiae*. Marietti.
- Tomás de Aquino. (1980a). *In IV libros Sententiarum* (R. Busa, Ed.). Frommann-Holzboog.
- Tomás de Aquino. (1980b). *Quaestiones disputatae* (R. Busa, Ed.). Frommann-Holzboog.
- Tomás de Aquino. (1986). *Summa contra gentiles* (R. Busa, Ed.). Frommann-Holzboog.

---

# DAG HAMMARSKJÖLD, THE *EPOCHÈ* OF SOLITARY MEDITATION

*Dag Hammarskjöld, la epochè de la meditaci3n solitaria*

Virgilio Cesarone

D'Annunzio University

v.cesarone@unich.it; <https://orcid.org/0000-0001-7574-5486>

---

Received: October 1, 2024

Accepted: October 22, 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.004>

**ABSTRACT:** Dag Hammarskjöld, UN Secretary General who died in 1961, tried to work towards a conciliation for peace by virtue of personal isolation through a suspension of specific political militancy. The intention of this contribution is to allow the "political" virtue of the *epochè* to emerge, as it can be understood from his written legacy, and consequently his political action. The parallelism between the phenomenological attitude and that proper to Hammarskjöld's meditations must be stripped of all the gnoseological peculiarities belonging to the modern subject. If, in fact, the *epochè* of Husserlian is a return of all the primordial contents of consciousness to an identical subject of knowledge, in Hammarskjöld, the 'subject' is the one who seeks the originality of giving oneself to consciousness in listening to one's own freedom, which is not the arbitrariness of the ability to "do", but the attention, with respect to what the world offers us.

**KEYWORDS:** political theology, *epochè*, inner stillness, meditation, responsibility, religion.

**RESUMEN:** Dag Hammarskjöld, Secretario General de la ONU fallecido en 1961, intentó trabajar hacia una conciliación por la paz en virtud del aislamiento personal a través de una suspensión de la militancia política específica. La intención de esta contribución es permitir que emerja la virtud "política" de la *epoché*, tal como se puede entender a partir de su legado escrito, y consecuentemente su acción política. El paralelismo entre la actitud fenomenológica y la propia de las meditaciones de Hammarskjöld debe despojarse de todas las peculiaridades gnoseológicas pertenecientes al sujeto moderno. Si, de hecho, la *epoché* husserliana es un retorno de todos los contenidos primordiales de la conciencia a un sujeto idéntico de conocimiento, en Hammarskjöld, el 'sujeto' es aquel que busca la originalidad de entregarse a la conciencia en la escucha de la propia libertad, que no es la arbitrariedad de la capacidad de "hacer", sino la atención, con respecto a lo que el mundo nos ofrece.

**PALABRAS CLAVE:** teología política, *epoché*, quietud interior, meditaci3n, responsabilidad, religi3n.

## 1. INTRODUCTION

The figure of UN Secretary General Dag Hammarskjöld, who died tragically in 1961 after what was considered an assassination attempt while working for peace on the African continent, still awaits due prominence in the field of philosophical-religious studies. The writings to which attention should be paid, apart from the speeches given in the course of his public duties, are collected in a Diary, written from 1925 to 1961, and entrusted to his friend Leif Belfrage for possible future publication; a “white book”, in his own words, as a testimony of “negotiations” with himself and with God (Hammarskjöld, 1983, p. V).<sup>1</sup>

In reading these intense pages of notes, verses and aphorisms, one has the impression of being confronted with a veritable ‘political theology’. Such a definition does not seem inappropriate, if not provocative, in this context. At first glance, the syntagm ‘political theology’ expresses an intertwining of theology and politics that can take on two distinct meanings. In the sphere of political and legal theories, it can be understood as a doctrine aimed at legitimising a particular political order on the basis of a sacral or theological reference, or as a research methodology aimed at identifying the links between these two spheres (Carl Schmitt).

In the field of theological disciplines, political theology can instead be understood as what revelation has to say about the political (Jacques Maritain), or the political dimension inherent in the Gospel proclamation itself (Johann Baptist Metz and Jürgen Moltmann). Certainly the declination that had the most success in the 20<sup>th</sup> century was the one formulated by Carl Schmitt in his 1921 work, in which, with respect to any form of rational architecture of the construction of state sovereignty, he vigorously asserts *ex abrupto* in the first line of his treatise: “Sovereign is he who decides on the state of exception” (Schmitt, 1998, p. 33), decreeing the abyss of the personal will as the crucial moment for the institution of any form of state power.

If, however, we must immediately distance ourselves from the Schmittian model, in order to understand what we mean by political theology when we speak of Hammarskjöld (unless we use it as a contrastive heuristic concept), we must make clear a common element that all the various interpretations (Esposito, 2013; Borghesi, 2013; Cacciari, 2013; De Vitiis, 2014)

---

<sup>1</sup> Gustaf Aulén points out that the terms “white book” and “negotiations” are borrowed from Hammarskjöld’s diplomatic activity and refer to his spiritual life (cfr. Aulén, 1969, p. VII).

of political theology bring with them, consisting in the implicit affirmation of the unavoidability of political theology itself. It, in fact, belongs to our being in history, re-proposing a metaphysical question, which is that of the relationship between eternity and history, between the one and the many. In this sense, political theology cannot be considered exclusively a question concerning a second philosophy, a political philosophy or a philosophy of law, but is fully part of the so-called first philosophy. Political theology, therefore, operates hermeneutically insofar as it is established on the basis of the self-representation that historical man has of himself in the confrontation with tradition in view of the future.

Assuming this determination, it will no longer be difficult to accept the definition of political theology in order to understand the intertwining of spiritual life and political commitment that materialised in the public conduct of Dag Hammarskjöld. The meditations contained in his diary, in fact, restore the ground, the humus one might say, used first by the Vice-Minister of the Royal House of Sweden and then by the Secretary General of the UN to clarify the relationship of his own person to what history presented him with as a continuous occasion of testing, of *tentatio* (Heidegger, 1995) we might say.<sup>2</sup> So our proposal is to first of all explicate the way in which Hammarskjöld manages to reach that fertile ground within himself, a harbinger of an opening towards new horizons of understanding; secondly, we will try to outline what results they achieve.

## 2. FOR AN "EXTROVERT" *EPOCHÈ*

The 20<sup>th</sup> century witnessed in Edmund Husserl's phenomenology an attempt to clarify the possibilities inherent to the consciousness of the transcendental subject to break out of the natural attitudes that distract us from grasping the truth of the reality that surrounds us. One of the fundamental tools, perhaps the instrument, was, starting with the *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, the *epochè*, which was to be followed by a transcendental reduction. *Epochè* would, according to Husserl, be the "royal road" to arrive at the "science of origins". Far from wishing to

---

<sup>2</sup> By the term *tentatio* we do not mean temptation in the sense of a propensity to allow oneself to be ensnared by *voluptas*, but in the sense Heidegger gives it in his lectures on Augustine, i.e. the opportunity to understand the actual life of one's ego in an adequate manner (Heidegger, 1995, p. 205 ff.).

take up the attitudes of the Sceptics with this methodical practice, Husserl intended instead to put natural attitudes, i.e. all those pre-understandings of reality provided to us by common feeling, in brackets, so that they would lose their force, be silenced. Only after their "extinguishing" (*Ausschaltung*) would it be possible to return to things themselves, the fundamental programmatic motto of phenomenology, making philosophy a "rigorous" science. While avoiding going into a detailed examination of these concepts, it is worth recalling that this methodological practice responded to the need proper to the philosophy of modernity, *post Deum mortum*, to secure the possibility of knowledge by leading all the contents of consciousness back to a transcendental subject always identical to itself. Husserl, for his part, through the completion of *epochè* in a transcendental reduction, aimed to lead thought to the "original and ultimately perfect evidence" (Husserl, 1988, p. 122) of what it knows, since the "original character of reason" (Husserl, 1988, p. 122) belongs exclusively to it. It is this method that allows us to arrive at the *Wesensschauung*, the vision of essence, understood as "originally offering intuition" and the "ultimate legitimate source of all reasonable assertions". So, if the goal of pure phenomenology and phenomenological philosophy is to discover the fundamental structures of consciousness in general, the only means by which we can reach it is the movement of ascertainment guaranteed by *epochè* and transcendental reduction. Now, in our humble opinion, the decisive philosophical question in reference to *epochè* is the predetermination of what can be found at the moment this methodical way takes place, or at least the horizon from which such a finding is possible. In other words, the question is whether *epochè* represents a sort of fiction, i.e. a form of self-deception of a thought that is directed towards goals already recognised in advance as worthy of being reached, or whether it frees the same towards new goals, glimpsed through movements never hinted at by the thought itself; or, at least, whether *epochè*, while not guaranteeing the attainment of a goal, marks the "how" of its attainment. Taken in such terms, then, the topic of *epochè* is not only of methodological importance, but becomes essential to the very status of rigorous thinking within the phenomenological perspective. In our view, the fundamental question, which lies at the heart of *epochè*, is the presumption that something exists and is given beyond the obvious positions of meaning. This is why the question of *epochè* cannot but present itself in close and essential correlation with the question of truth. After all, truth is something we do not know, but of which we have an idea, we seek it knowing that it is given, and in order to move towards it we must do without what we apparently believe to be true. This dimension of phenomenological 'faith' should be emphasised, whereby we place our trust in the possibility of an original encounter with

the being, retracting every assumption provided by tradition, but grasping only the giving of the being that shows itself in a direct manner.

If we reflect, however, on the meanings of the Greek verb *epecho*, we note that alongside "to withdraw", "to abstain", there are other meanings which should be taken into account, such as "to keep one self to oneself", "to be patient", "to wait". This means that alongside the conception of *epochè* as a methodological instrument at the service of the certainty of the being's becoming, the subject of modernity remains the one which is deputed to take control of this gnoseological legality, in order to try to constitute an original science in the encounter with it. Therefore, we can conceive of *epochè* as a moment of suspension of the self itself, which withdraws from all the certainties of its own noetic capacity, to let silence reign in its own interior life. Precisely for this reason it is necessary to be able to purify the eye. This is the meaning of Hammarskjöld's *epochè* taken from the meditation traditionally attributed to Thomas of Kempis (1996):

The purer the eye of intention, the more strength the soul finds in itself... But it is very rare to find a soul completely free, whose purity is not sullied by some taint of secret self-seeking ...Work, then, to purify the eye of your intention, that it may be simple effect (p. 133).

These words echo in the following passage from Hammarskjöld's diary: "In order for the eye to perceive color, it must divest itself of all colors" (Hammarskjöld, 1983, p. 108). This is why it seems appropriate to us to add the adjective "extrovert" to the *epochè*, given that the direction towards which we want to open up to the possibility of a real science of things is not that of a certainty of the individual in his absolute consciousness, freed from all ties with the world, but that it is the void destined to be filled with what the light of faith will grant.

### 3. INNER STILLNESS

Among Hammarskjöld's first acts when he took office in 1953 was to design and personally supervise the construction of a meditation room on the ground floor of the United Nations building. Hammarskjöld himself wrote the text from which we quote excerpts, published in the leaflet that illustrated the reasons for setting up what was to be, and was, A Room of Stillness:

We all have within us a center of stillness surrounded by silence. This house, dedicated to work and debate in the service of peace, should have one room dedicated to silence in the outward sense and stillness in the inner sense.

It has been the aim to create in this small room a place where the doors may be open to the infinite lands of thought and prayer.

People of many faiths will meet here, and for that reason none of the symbols to which we are accustomed in our meditation could be used (Hammarskjöld, 1957).

The quiet room was to be a meeting point for people of different faiths, and for this, all the symbols that traditionally accompany meditative practice had to be dispensed with. And yet, Hammarskjöld explains, the lack of traditional symbols favours the emergence of two elements that connect the visitor to the "simple", which speak in the same language to the different traditions. This is why the quiet room received a ray of sunlight falling on a block of rock. In Hammarskjöld's intentions, the sunlight illuminating the rock is the light of the spirit giving life to matter. But the rock did not simply represent something to be illuminated. In fact, it symbolises what is firm and stable in a world in which everything moves and changes abruptly, being anchored in something concrete and keeping our feet firmly on the ground. Moreover, the block of rock is composed of ferrous material, a metal used for weapons and therefore for destruction, but also used to build houses for men, places that welcome and refresh.

The shaft of light strikes the stone in a room of utter simplicity. There are no other symbols, there is nothing to distract our attention or to break in on the stillness within ourselves. When our eyes travel from these symbols to the front wall, they meet a simple pattern opening up the room to the harmony, freedom and balance of space.

There is an ancient saying that the sense of a vessel is not in its shell but in the void. So it is with this room. It is for those who come here to fill the void with what they find in their center of stillness. (Hammarskjöld, 1957).

We wanted to start with these words, written by Hammarskjöld for a public occasion, taking them as a red thread that can help us understand his private, intimate writing, his *Vägmärken*, the markings.

Let us begin, then, with the need to be able to foster silence and stillness. This attitude takes up to the letter what is prescribed by the phenomenological *epochè*: it is necessary to take leave of all those presumptions that are the fruit of our natural commerce with things in the world we inhabit every day, and thus also to manage to silence above all what we believe we know about things. In this regard, the exergue of the diary is already extremely illuminating: “Only the hand that erases can write the true thing” (Hammarskjöld 1983, p. XXV). Certainly, these few words can give rise to multiple interpretations. But ours—corroborated by the text that follows—is that only when the hand erases its own claim to writing and makes itself an instrument, only then can it guarantee the possibility of writing what is true, thus leaving a trace of all that it undertakes to accomplish. It is not a matter here, then, of mechanical fulfilment, but of leaving space open for the void that we are to be filled.

In this sense, the invocation of the Our Father “Thy will be done” appears several times in the diary, the subject of repeated reflections by Hammarskjöld; here is one:

“Thy will be done —”. To let the inner take precedence over the outer, the soul over the world wherever this may lead you. And, lest a worldly good should disguise itself as a spiritual, to make yourself blind to the value the life of the spirit can bestow upon life in this world. (Hammarskjöld, 1983, p. 68).

The invocation is above all an imperative to oneself so that one’s selfishness ceases to fuel attempts to help fate, disguising them in terms of nobility of spirit. The interior, emptied of all will to assert itself, of *Wille zur Macht* we might say, must have the upper hand over the world. This dialectic between the power of worldly knowledge and the oppositional force of the inner appears to be of extreme interest, not least because if not articulated well it could lead to an exacerbating short-circuit. The question that opens up is whether it is possible to think and implement a form that is contrary to the power of the exterior, to worldly knowledge, but which is configured in such a way that its opposition to power is not a mere “non”, i.e. a purely negative form, representing instead its opposite, i.e. a counter-power that does not submit to the logic and essence of power. This can only happen when the inner is clothed in a poverty that is a spoliation of all will to dominion. The interior must in this way choose a poverty so poor that it is opposed to any kind of wealth, or presumed wealth.

An example of this form of counter-power can be found in the following quote:

To preserve the silence within—amid all the noise. To remain open and quiet, a moist humus in the fertile darkness where the rain falls and the grain ripens matter how many tramp across the parade ground in whirling dust under an arid sky. (Hammar skjöld, 1983, p. 70).

To make one's body become earth, waiting for the sun and the rain, waiting for seeds to fall, to be guarded then to make them sprout. In this perspective, life is truly lived, in an unknown fullness, when one no longer lives as a stakeholder or "knower". The ability to listen and see all that is within us is only possible in darkness and silence.

In the pages of the diary, there is an awareness of the loneliness to which one is devoted on the path of renouncing the favours of the world: "To reach perfection, we must all pass, one by one, through the death of self-effacement. And, on this side of it, he will never find the way to anyone who has passed through it." (Hammar skjöld, 1983, p. 17). Loneliness in the face of one's task is also echoed in the commentary on some of Hölderlin's verses, in which torment is marked not so much by the inability, therefore impossibility, of sharing the burden one bears, but that one only has one's own burden to bear.

But the tranquillity sought by silencing the "voices from outside" does not mean either a disinterest in the lives of others, nor an attempt to succeed in making one's own voice resound in a peremptory and authoritative manner. Let us begin with this last point: the dimension of silence, acquired through the suspension of the validity of external assertions, is not the conquest by knowledge of the possibilities of my own subjectivity, albeit transcendental, to be able to ground the possibility of the true manifestation of external realities in view of an unbreakable knowledge. The stillness sought by Hammar skjöld is achieved, instead, by virtue of a deconstructive work of the Ego itself, which succeeds in understanding its own function of governing things at the moment in which it discovers itself not as the wall of the vessel, but as an emptiness that must be filled by what is given to it. It appears evident, then, that Hammar skjöld's path of *epochè*, rather than that of phenomenology, appears to have followed Meister Eckhart's lead, seeking to make *Abgeschiedenheit* and *Gelassenheit*, detachment and abandonment, two founding moments for the discovery of the true dimension of the Ego. Eckhart was a decisive teacher for Hammar skjöld, as we also read in a passage from '56 in his diaries.

And yet these references to the great Meister Eckhart should not serve to take refuge in the security of one's own certainty of faith, but on the contrary should serve as a flywheel for an intervention in reality, as can be seen from this passage:

The "mystical experience." Always *here* and *now* — in that freedom which is one with distance, in that stillness which is born of silence. But — this is a freedom in the midst of action, a stillness in the midst of other human beings. The mystery is a constant reality to him who, in this world, is free from self-concern, a reality that grows peaceful and mature before the receptive attention of assent. In our era, the road to holiness necessarily passes through the world of action. (Hammar skjöld, 1983, p. 103).

This last passage, along with others, raises an important question: can Hammar skjöld be considered a mystic? In his valuable commentary on the diaries, theologian and Church of Sweden bishop Gustaf Aulén believes that it would be inappropriate to liken him to the mystics of the medieval tradition, even though we can find linguistic and expressive affinities. This is mainly because Hammar skjöld understood himself from his relationship with Christ, seeking to make his life an *imitatio*, in the sense of following Christ in the way of sacrifice. He did not see himself as anything other than a disciple of Christ. We can therefore say that if Hammar skjöld is to be considered a mystic, his mysticism takes on a form of its own with similarities and differences compared to other figures recognised as mystics, especially considering two aspects, that concerning religion and that concerning responsibility towards others.

#### 4. **DE VERA RELIGIONE**

"The lovers of God have no religion but God alone" (Hammar skjöld, 1983, p. 86). These words, transcribed in the diary, are by Gialal al-Din Rumi, a 13th century Persian mystic poet. They indicate, as do some passages from the presentation of the Room of Stillness, Hammar skjöld's desire to conceive of religion not as a stronghold, a place that ensures a view from above and thus a supremacy over everything around us, a fortress impregnable from attacks from outside. Religion, on the other hand, must be the possibility of being able to find a dimension for the relationship with God. Faith, experienced as exclusivity, as certainty of oneself and one's convictions, jeopardises

the very possibility of an encounter with God. The following passage attests to precisely this position:

There is a pride of faith, more unforgivable and dangerous than the pride of the intellect. It reveals a split personality in which faith is "observed" and appraised, thus negating that unity born of a dying-unto-self, which is the definition of faith. To "value" faith is to turn it into a metaphysical magic, the advantages of which ought to be reserved for a spiritual elite (Hammarskjöld, 1983, p. 89).

The hybris of the certainty of one's own capacity for self-ascertainment of truth, the result of modernity's desire to make the subject master of the universe, can be overcome by that of faith. We can see here a critique of all the fundamentalisms that would poison relations between peoples in the following decades. Religion, therefore, must be the place of faith, which can only be the annihilation of the ego, or, as St John of the Cross put it, found several times in the diaries:

"Faith is the marriage of God and the Soul" (*St. John of the Cross*).

Faith *is*: it cannot, therefore, be comprehended, far less identified with, the formulae in which we paraphrase what is.

—"en una noche oscura" The Dark Night of the Soul — so dark that we may not even look for faith. The night in Gethsemane when the last friends left you have fallen asleep, all the others are seeking your downfall, and *God is silent*, as the marriage is consummated (Hammarskjöld, 1983, p. 81).

This union with God, represented by faith, cannot find categories ready to explain it, let alone assurances. The configuration of faith sketched out by Hammarskjöld in his diaries leads above all to the rejection of a reification of God, with the consequent danger of setting oneself up as the master of his figure. The decisive influence of Meister Eckhart, who wrote: "They say that knowledge opens up the passage through truth and goodness, projects itself onto pure being and grasps God in his nakedness, as he is without a name", can be seen in this aspect. The following passage from the diaries shows an intimate proximity to the *Lese-* and *Lebemeister*:

"But how, then, am I to love God?" "You must love Him as if He were a non-God, a non-Spirit, a non-Person, a non-Substance: love Him simply as the One, the pure and absolute Unity in which is no trace of Duality. And into this One, we must let ourselves fall continually from

being into non-being. God helps us to do this" (Hammarskjöld, 1983, p. 92).

Undoubtedly the echoes of the words of the great Dominican mystic resonate in many passages of the diaries, but if we must find an analogy with a contemporary, it is Dietrich Bonhoeffer. It is precisely in this attitude that we can discover a basic affinity with what the Protestant theologian, condemned to death for his knowledge of the conspiracy against Hitler and hanged in 1945, wrote. Bonhoeffer was a contemporary of Hammarskjöld, not only because he was born only six months after the Swedish diplomat, but also because of the profound assonance found between the *Vägmärken* and the writings collected after his execution under the title *Widerstand und Ergebung*. We can only mention a few of these aspects here: first of all, the common view of faith in God as openness to the world, and not as closure in one's own (false) certainties. Bonhoeffer's famous expression, according to which it is necessary to separate oneself from the conception of a 'stopgap' God, is closely linked to the need to interpret faith 'worldly', i.e. to abandon the individualistic and egocentric conception of faith that creates a religion based on isolating piety. God's encounter with men takes place *jenseits*, beyond our grasp, he is beyond, or, as Hammarskjöld writes, the other.

## 5. RESPONSIBILITY

Within these coordinates, the authentic dimension for living the faith can only be that of responsibility, that is, the dimension proper to faith can only be declined as action in the world for the sake of the world. Let us start from what Bonhoeffer (2015) wrote on this subject:

Who remains steadfast? Only he who does not have as his ultimate criterion his own reason, his own principle, his own conscience, his own freedom, his own virtue, but who is ready to sacrifice all this when he is called to obedient and responsible action, in faith and in exclusive bondage to God: the responsible man, whose life does not want to be anything other than a response to God's question and call. Where are these responsible men? (p. 62)

Dag Hammarskjöld could be the embodied answer to this last question from Bonhoeffer. He, in fact, while cherishing his own spiritual life, looking within

himself through silence and prayer, acted with lucidity and decision to place himself at the service of peace. There is no room in Hammarskjöld's attitude towards his task for vacuous fatalism: 'destiny is what we do'. These words, spoken at a press conference at the New York airport, are a call to responsibility that offers no recourse to ideologies, sociologies, economic theories or religious faiths that might diminish our responsibility for what happens. Hammarskjöld, in an important speech at Cambridge University in 1958, said: "It is easy to shift responsibility onto others or, perhaps, to look for explanations in some law of history. It is less easy to look for the reasons within ourselves".

If then, faith is nothing other than the union of the soul with God, by virtue of this faith, for Hammarskjöld, one must descend into prayer, into one's inner self, to encounter the Other. All are alone in respect and in the light of union, alone before God. Hence the awareness that every act is a continuous creative act, marked by responsibility to others, but nevertheless aware that the power one has is the power that created man.

## References

- Aulén, G. (1969). *Dag Hammarskjöld's white book: An analysis of Markings*. Fortress.
- Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica: Da Agostino a Peterson: La fine dell'era costantiniana*. Marietti.
- Bonhoeffer, D. (2015). *Resistenza e resa: Lettere e scritti dal carcere*. San Paolo Edizioni.
- Cacciari, M. (2013). *Il potere che frena: Saggio di teologia politica*. Adelphi.
- De Vitiis, P. (2014). *La teologia politica come problema ermeneutico*. Morcelliana.
- Esposito, R. (2013). *Due: La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi.
- Fink, E. (1958). "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls." In *Studien zur Phänomenologie*. Nihoff.
- Fink, E. (1976). "Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion." In *Nähe und Distanz – Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Alber.
- Hammarskjöld, D. (1957). *A room of quiet*. <https://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationroom.htm>
- Hammarskjöld, D. (1983). *Markings*. Ballantine/Epiphany/Inspirational.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Klostermann.
- Husserl, E. (1988). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Nijhoff.

- Maritain, J. (1936). *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Aubier.
- Meier, H. (1994). *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Metzler.
- Metz, J. B. (1997). *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*. Grünewald Verlag.
- Moltmann, J. (2021). *Politische Theologie der modernen Welt*. Gütersloher.
- Schmitt, C. (1998). *Le categorie del "politico"*. Il Mulino.
- Tommaso da Kempis. (1996). *L'imitazione di Cristo*. Acquarelli.

# La ciencia y la religión en el mundo

John Hedley Brooke  
Ronald L. Numbers (eds.)

Una gran introducción al modo en que los seres humanos combinamos la forma de entender la naturaleza y lo sobrenatural. Ofrece estudios bien fundamentados sobre la ciencia y la naturaleza en el judaísmo, el cristianismo, el islam así como en las antiguas tradiciones religiosas que todavía perviven en regiones como China, la India o el África subsahariana. Un libro para descubrir la importancia de las perspectivas plurales y del lugar geográfico en la construcción y la percepción de las relaciones entre la ciencia y la religión.



---

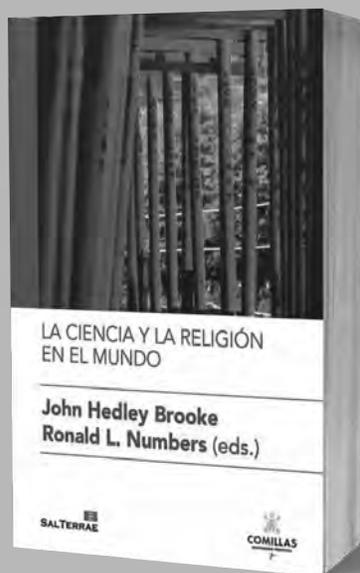
## La ciencia y la religión en el mundo

John Hedley Brooke Ronald L. Numbers (eds.)

ISBN: 978-84-8468-821-1

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2020.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**  
edit@comillas.edu  
<https://tienda.comillas.edu>  
Tel.: 917 343 950

---

# LA PRESENCIA DE LA VERDAD EN EL PENSAMIENTO Y LA PRÁCTICA

*The presence of truth in thought and practice*

Paolo Bettineschi

*Università degli Studi di Messina*

*paologuido.bettineschi@unime.it; <https://orcid.org/0000-0002-5514-9633>*

---

Recibido: 24 de noviembre de 2024

Aceptado: 5 de diciembre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.005>

**RESUMEN:** En este artículo discutimos la presencia de la verdad dentro del pensamiento humano, a través de una comparación teórica y crítica con la hermenéutica, la filosofía analítica y el neoidealismo. La tesis que se sostiene es la del realismo puro, según el cual la verdad no es ajena al pensamiento humano, pero ni siquiera es producto de tal pensamiento. Las implicaciones prácticas que se derivan de esta posición son sumamente relevantes: la práctica humana pide y exige operar con la verdad o sobre la base de la verdad, especialmente en referencia a las cosas más importantes. Pero la praxis humana se desarrolla siempre en el pensamiento y sobre la base de éste. Por tanto, si el pensamiento humano no fuera capaz de conocer la verdad, todas nuestras acciones prácticas perderían su sentido, su importancia y su dignidad.

**PALABRAS CLAVE:** Pensamiento, verdad, práctica, realismo, hermenéutica, filosofía analítica, neoidealismo

**ABSTRACT:** In this article, we discuss the presence of truth within human thought, through a theoretical and critical comparison with hermeneutics, analytical philosophy and neo-idealism. The thesis that is supported is that of pure realism, according to which truth is not foreign to human thought, but it is not a product of such thought either. The practical implications that derive from this position are extremely relevant: human practice asks and demands to operate with the truth or on the basis of the truth, especially with reference to the most important things. But human practice always develops in thought and on the basis of it. Therefore, if human thought were not capable of knowing the truth, all our practical actions would lose their meaning, their importance and their dignity.

**KEYWORDS:** Thought, truth, practice, realism, hermeneutics, analytical philosophy, neo-idealism.

## 1. INTRODUCCIÓN

Que la verdad es y puede ser el contenido del pensamiento humano no siempre se ha dado por sentado en la filosofía y, más en general, en la cultura, tanto humanística como científica. La historia de la filosofía moderna nos ha acostumbrado, desde hace más de dos siglos, a creer que el pensamiento es incapaz de conocer la realidad en su verdadera identidad. El empirismo científico y el fenomenismo en los que prospera la crítica kantiana marcan quizás el testimonio más explícito de esta creencia. Se trata de una creencia que, sin embargo, es una suposición no probada ni demostrable, pero que, a pesar de su imposibilidad de demostrar, aún sobrevive en gran parte de la filosofía contemporánea.

La tesis que quiero presentar aquí es la tesis que constituye el corazón del *realismo puro*, es decir, del realismo fundado y desarrollado por Gustavo Bontadini y sus principales alumnos durante los últimos cien años (Bettineschi, 2003). En el realismo puro, el pensamiento se dispone al ser y el ser se dispone al pensamiento. Esto significa que: no hay extrañeza del ser al pensamiento que deba ser laboriosamente mediada o superada por uno para llegar al otro, y no hay oposición entre ellos que deba ser eliminada en términos dialécticos según un proceso más o menos interminable. El fenomenismo se adhiere al supuesto de extrañeza, que ha recorrido toda la modernidad hasta Kant (Kant, 2016; Bontadini, 1996) y que, disfrazado, todavía puede encontrarse presente en gran parte de la reflexión filosófica contemporánea, ya sea de naturaleza hermenéutica o analítica. El neoidealismo del siglo XX, sin embargo, se adhiere al supuesto de que la oposición debe ser eliminada dialécticamente, especialmente en su versión actualista. Intentemos explicar brevemente los motivos de estos últimos indicios.

## 2. EL FENOMENISMO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Intentemos, entonces, mostrar por qué, desde un punto de vista auténticamente realista, el fenomenismo también puede rastrearse en la reflexión filosófica contemporánea que sigue a la etapa idealista y que se ha desarrollado sobre todo en las dos corrientes (a menudo opuestas) de la hermenéutica y de la filosofía analítica. Ahora bien, la filosofía puede determinarse como reflexión hermenéutica de diferentes maneras. Algunas de estas formas son preciosas e indispensables; otras son empobrecidas e inadmisibles, en relación con algunas tesis que repiten constantemente. En general, podemos

afirmar que el pensamiento hermenéutico es aquel pensamiento que hace de la interpretación el centro o columna vertebral de su discurso. Y también decimos que hay necesidad de interpretar, donde la verdadera identidad de la cosa interpretada (o de la cosa a interpretar) no aparece inmediatamente. Si esta verdadera identidad apareciera inmediatamente en el pensamiento, no habría necesidad de interpretarla. En efecto, en este caso, interpretar se convertiría en algo que blinda y aleja la visión de la verdad, porque la interpretación —por definición— es algo distinto de aquello que se dice interpretar. La interpretación, en cambio, se convierte en algo precioso e indispensable, donde la verdad no se manifiesta claramente en toda su complejidad posible. Y como el pensamiento humano es un pensamiento situado y prospectivo, al que no se le aparece inmediatamente la totalidad concreta de lo que es (así como no se le aparece inmediatamente la totalidad concreta de las conexiones o relaciones dentro de las cuales las cosas se colocan o podrían colocarse), en el hombre el pensamiento necesita integrar de manera interpretativa la visión de la verdad que aparece de manera inmediata pero también parcial o limitada.

La buena hermenéutica surge de esta conciencia básica, que mantiene firme, por un lado, la disposición esencial del pensamiento hacia la verdad y de la verdad hacia el pensamiento, pero que, por otro lado, no olvida la naturaleza no absoluta y perspectiva del pensamiento humano —véase, por ejemplo, el trabajo de Paul Ricoeur, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Melanie Klein, y también las reflexiones sobre el símbolo y la analogía de Virgilio Melchiorre (Melchiorre, 1972; Melchiorre, 1990; Melchiorre, 1996; ver también Sacchi, 1988; Vigna, 2015; Totaro, 2013; Marassi, 2017).

Hermenéutica empobrecedora e inadmisibile, sin embargo, es aquella teoría filosófica según la cual la interpretación es algo insuperable o trascendental ya que la verdad nunca aparecería al pensamiento, ni de manera absoluta, ni parcial o finita —me refiero en particular a las tesis de Derrida y Vattimo (Derrida, 1993; Derrida, 1989; Vattimo, 1981)—. Este tipo de hermenéutica es empobrecedora, porque la manifestación de la verdad, a la que presupone que nunca podrá llegar, es algo que vale infinitamente más que la sola interpretación de la verdad que no coincide con la aparición de la verdad interpretada (así como algo que deja huella vale más que su sola huella). Y también es inadmisibile, puesto que la trascendentalización de la interpretación marca precisamente lo mismo que la insuperabilidad de aquello distinto de la manifestación de la verdad que es la interpretación. Y si uno nunca pudiera escapar de aquello que no sea la manifestación de la verdad que es la interpretación, entonces la verdad nunca podría ser vista ni tocada. Esto nos dejaría totalmente confinados en la falsedad. El pensamiento se movería sólo

en el mar incierto y angustioso de la interpretación que nada puede afirmar de manera estable o incontrovertible. De ahí la inadmisibilidad de la teoría que hace de la interpretación la dimensión que el pensamiento humano no puede trascender en ningún caso. La autocontradicción define su inadmisibilidad.

Si pasamos ahora a considerar por un momento la filosofía analítica, es difícil no reconocer que en su tendencia dominante vive como una “filosofía del lenguaje” y luego de “juegos de lenguaje”, cuidando de no contradecir los resultados de la ciencias naturales hipotéticas-experimentales cuyo método también admira (Wittgenstein, 2017; Waismann, 1970). Partiendo de este enfoque básico, la filosofía analítica corre el riesgo de caer a su vez en el fenomenismo según dos modalidades distintas, pero no exclusivas.

Una primera modalidad de este deterioro o deslizamiento dentro del fenomenismo ocurre cuando el lenguaje —con sus diversos juegos y sus reglas más o menos recurrentes— se convierte en la dimensión insuperable dentro de la cual se supone que el pensamiento está encerrado y excluido de un conocimiento directo e inmediato del ser. El ser —así se cree— no aparece originariamente al pensamiento, porque lo que aparece originariamente es sólo el lenguaje. Es decir: no son las cosas en su verdadera identidad las que se manifiestan y se conocen, sino que lo que se manifiesta y se conoce de manera inmediata e insuperablemente es el lenguaje, es decir, el complejo (e internamente variado) sistema de signos que sólo refieren a la verdadera identidad de las cosas (Severino, 1992, pp. 135-244).

De manera enteramente similar y solidaria con lo que sucede con la interpretación dentro de cierta hermenéutica (no virtuosa), cierta filosofía analítica (no virtuosa) sitúa el lenguaje como algo inevitable o insuperable, es decir, como algo que, por ser insuperable, aleja definitivamente el pensamiento de la verdad del ser. Por ejemplo, cuando Gadamer afirma que “el ser que se puede comprender es el lenguaje” (Gadamer, 1999. Obra en la que se dice que “el ser es lenguaje”, que el concepto de “verdad”, se redefine a través del “concepto de juego”, y donde se afirma que los “juegos de lenguaje”, de los que también habla Wittgenstein, son el “juego que el lenguaje mismo juega”, que se convierte así en el auténtico sujeto de los acontecimientos históricos), da voz a esta solidaridad fundamental que, aunque desapercibida, une y reúne sin duda una gran parte de la reflexión hermenéutica y una parte igualmente grande de la reflexión analítica, que trabaja filosóficamente sobre el lenguaje y su naturaleza normativa (ya sea lógica, natural o puramente contextual), en la creencia de que trabajar filosóficamente sobre el ser es una actividad imposible, vana o sin sentido —según lo que ya sostenían

Carnap e incluso Wittgenstein, discutiendo de “pseudoproposiciones metafísicas” o de el “místico” y del deber de “guardar silencio” en referencia a “aquello de lo que no se puede hablar” (Carnap, 2000; Wittgenstein, 2017, proposiciones 6.44, 6.522, 6.53, 6.54, 7).

Una segunda forma según la cual la filosofía analítica puede encontrarse entonces replanteando tesis típicamente fenomenistas consiste en suponer que sólo las ciencias que investigan la naturaleza con el método hipotético-experimental de origen galileano son portadoras de un conocimiento auténtico sobre el ser o la realidad del mundo. La filosofía, incluso en su versión analítica, debería entonces limitarse a comentar, difundir o explicar mejor en relación con el sentido común lo que las ciencias naturales dicen saber. En este contexto, sin embargo, sucede que la filosofía ya no se atribuye a sí misma la capacidad de conocer (y por tanto de pensar) la realidad con verdad, sino que esta capacidad se atribuye únicamente a las ciencias naturales (Russell, 1981; Wittgenstein, 2017, proposición 6.53). Que, sin embargo, son precisamente y ante todo ciencias hipotéticas, es decir, formas de conocimiento e investigación de la realidad que realizan sus propios experimentos y sus propias deducciones a partir de tesis inestables y precarias, como lo son todas las hipótesis por definición (Bettineschi, 2012, pp. 107-118; Severino, 2006, pp. 66-67; Poincaré, 1963; Naville, 1989).

Es decir, las hipótesis en las que se basan las ciencias naturales no son verdades absolutas e incontrovertibles que den lugar a un conocimiento absoluto e incontrovertible. En cambio, siempre permanecemos (o incluso debemos permanecer siempre, si escuchamos seriamente la epistemología de Popper) en el campo de lo relativo y lo falsable (Popper, 2008; Popper, 1983). Pero la relatividad y la falsabilidad son precisamente atributos de la no verdad, es decir, del pensamiento que no puede ver cómo son las cosas invariable e irrefutablemente, ya que se mueve sólo a través de las brumas de lo posible, lo problemático y, por tanto, lo constantemente negable.

La verdad que no teme ninguna negación sigue siendo ajena a las ciencias naturales que hacen de las hipótesis su fundamento (inestable). Y esa filosofía analítica, que se refiere a las ciencias naturales hipotético-experimentales como la forma más cierta y más segura de conocimiento, permanece dos veces detrás de la visión de la verdad: por primera vez permanece detrás de esta visión, ya que no se atribuye a sí misma la capacidad de lograrlo, y se queda atrás por segunda vez, ya que el conocimiento científico al que, en cambio, atribuye esta capacidad es un conocimiento que, a partir de su propio estatus epistemológico, sólo puede adquirir hipótesis, es decir, tesis inestables y precarias —y no certezas inquebrantables o irrefutables.

Pero si la verdad que no teme ninguna negación se supone que es algo extraño al pensamiento (ya sea científico o filosófico), el pensamiento que desea conocer la verdadera identidad de las cosas que componen el mundo se encuentra sólo con apariencias de verdad, es decir, con fenómenos engañosos. En la distancia supuestamente insalvable de la verdad, lo que aparece al pensamiento sólo puede ser una forma de no verdad. Y cuando, ignorando siglos de discusiones sobre el tema, volvemos a afirmar con franqueza que “hay un mundo que existe ‘ahí afuera’, independiente del intelecto humano” (De Sanctis - Santarcangelo, 2017, p. 12. El mismo error también se encuentra en Ferraris, 2017, pp. 33-59), esta presunta externalidad y esta presunta independencia que se afirman pretenden referirse precisamente a una invencible extrañeza del pensamiento con respecto a la realidad o con respecto a la verdadera identidad de ese complejo de cosas llamado mundo, mundo que, sin embargo y curiosamente, sigue siendo objeto de la intelección humana, es decir, del pensamiento humano, que dispone a abrazar y guardar todo dentro de sí, incluso cuando intenta pensar lo contrario.

### 3. ¿REGRESO O RENOVACIÓN DEL IDEALISMO ENTONCES?

Ciertamente no, si por idealismo entendemos esa teoría que vincula inseparablemente ser y pensamiento, creyendo sin embargo que este vínculo se articula en términos oposicionales, es decir, sobre la base de una oposición (nuevamente presupuesta) de ser y pensamiento, que el pensamiento debería eliminar de manera dialéctica, para llegar a reconocer que el ser es producto o creación del pensamiento mismo. No es ni del lado del dialectismo ni del lado del creacionismo idealista y sobre todo neoidealista donde nos trae el realismo puro.

Incluso el idealismo actual vive de una supuesta oposición entre el pensamiento y el ser, y a partir de esta supuesta oposición se ve llevado a desarrollar su teoría del conocimiento en términos erróneos (Bontadini, 2025). A partir del desarrollo incorrecto de su teoría del conocimiento, el idealismo de Gentile termina determinando su inmanentismo subyacente en términos creacionistas o productivistas, que por lo tanto ya no es simplemente un inmanentismo metodológico, formal o intencional (Bontadini, 1995a, vol. I, pp. 167-175), sino que se muestra como un verdadero y auténtico inmanentismo teológico.

Saber, en un contexto actualista, significa precisamente crear o producir. Y el pensamiento conocedor es, por tanto, lo mismo que el pensamiento creativo, que resolviendo ontológicamente (y no sólo intencionalmente) todo en sí mismo, es *Pensamiento Creativo Absoluto*. ¿Y cómo crea lo que crea el pensamiento creativo absoluto del que habla el actualismo? Crea suprimiéndose o negándose a sí mismo en el ser que llama más precisamente “pensamiento pensado”, para luego encontrarse como un renovado “pensamiento pensante” mediante la eliminación o negación de esa primera autonegación en la que consiste el pensamiento pensado. Y así hasta el infinito, según un proceso continuo de autonegación y de negación de la autonegación que el Yo-pienso implementaría continuamente para ser pensamiento pensante (Bettineschi, 2011).

La oposición supuesta entre ser y pensamiento, o entre “pensamiento pensado” y “pensamiento pensante”, es lo que en el actualismo permite exactamente este dialectismo del acto de pensar que debe dar cuenta de la “teogonía eterna” (sin fin), a la que la realidad plenamente se restituye (Gentile, 2003a, p. 265). Sin mantener la oposición entre ser y pensamiento no podría haber una resolución dialéctica continua de uno en el otro y, por lo tanto, ya no podría existir ese devenir espiritual imparabile que para el idealismo (incluso para el idealismo hegeliano) identifica la realidad.

Ugo Spirito, alumno de Giovanni Gentile, había hablado de hecho del actualismo como de una “metafísica del yo” (Spirito, 1969, p. 169). Y Carmelo Vigna, alumno de Bontadini, había escrito sobre ello como una “ontologización indebida de la relación cognitiva” (Vigna, 2018a, pp. 211-271) que fue mal interpretada —una ontologización que, para Vigna, es más una *teologización* (Vigna, 2018b, pp. 225-246)—. Pero el propio Bontadini, en uno de sus ensayos de 1977, *Gentile y la metafísica*, deja de interpretar el creacionismo que se testimonia en todos los principales textos gentilianos como una exageración retórica accidental e inesencial que, presente o no, no cambiaría el núcleo duro de la doctrina actualista (Bontadini, 2025, pp. 45, 46, 54, 60, 79, 98).

Por nuestra parte, también podemos decir que, en su autenticidad histórica y teórica, el actualismo hace del Ego trascendental el sujeto creador de toda la realidad —y, por tanto, lo convierte en algo que recuerda muy de cerca al Dios de la tradición metafísica—; al mismo tiempo, sin embargo, desustancializa o más bien desontologiza el Yo trascendental, identificándolo sólo con el puro pensamiento en acción que ya no es equivalente al Ser que es y que no puede no ser (ese Ser cuyo concepto une, por ejemplo, la revelación bíblica del Éxodo 3,14 al Poema de Parménides, al Acto Puro de Aristóteles

y al *Ipsum Esse Subsistens* de Tomás de Aquino): el pensamiento puro en acción, al que se reduce el Yo-creador del actualismo, es el devenir puro, que no es ilimitado (como el Ser bíblico-parménideo-aristotélico-tomista), sino que continúa indefinidamente deviniendo: que es, al no ser, y que no es, al ser (Gentile, 2003b, p. 73: “Todo se vuelve, nada es; [...] y no hay nada absoluto más que este formarse, este devenir”).

#### 4. EL PENSAMIENTO EQUIVALE A LA “CLARIDAD DEL SER”

Ahora bien, más allá de estos indicios de carácter histórico-especulativo, por nuestra parte es necesario reiterar que, como enseña el idealismo, no se puede escapar del pensamiento, porque para poder pensar algo que no está pensado (algo que no está incluido como un objeto del acto de pensar) hay que pensar siempre e inevitablemente este supuesto pensamiento-impensado (este supuesto objeto ajeno al acto de pensar, que también se encuentra colocado y contemplado por el pensar).

También nosotros debemos mantener firme —como algo incontrovertible— la afirmación de la insuperabilidad del acto de pensar; pero también debemos poder mediar en el horizonte de la presencia inmediata de las cosas al pensamiento mediante una inferencia especulativa, debido a la parcialidad e inestabilidad ontológica de este horizonte. La mediación del horizonte de presencia inmediata coincide con la afirmación metafísica —igualmente incontrovertible— según la cual este horizonte no puede coincidir con el Absoluto ni con el Todo. La intranscendibilidad de lo que se llama el acto de pensar, la “unidad de la experiencia” (Bontadini, 1995b, pp. 123-145) o el horizonte de la presencia inmediata, se abre así a una ulterioridad del ser o de la realidad que siempre y para siempre se entrega al pensamiento, pero que no puede identificarse ontológicamente con el pensamiento que de manera actual, unitaria e inmediata contempla también este aspecto ulterior (Bontadini, 1995c, pp. 204-205).

Así, dentro del realismo puro, la intranscendibilidad del pensamiento en acción no equivale a la imposibilidad de alcanzar la realidad que supuestamente estaría situada más allá del pensamiento mismo. El pensamiento no secuestra al sujeto pensante, aislándolo del contacto directo con la realidad. Al contrario: sólo en el pensamiento la realidad se manifiesta en su verdad. Juzgar de otra manera —juzgar que la realidad se manifiesta en su verdad fuera del pensamiento— este juzgar sigue siendo pensar la manifestación de

la realidad en su verdad. Pero éste es también un pensar que se contradice a sí mismo, pues juzga que no puede pensar la manifestación de la realidad en su verdad, mientras que esta manifestación es siempre e invariablemente algo pensado, es decir, algo que se manifiesta en el pensamiento.

La intranscendibilidad del pensar, en este sentido, vale como *cierre en el estar abierto* (la expresión es siempre de Bontadini, 1995d, pp. 277-278), es decir, como *no cierre*, que es la disposición a tenerlo todo presente. El pensamiento equivale a la "claridad del ser" (Bontadini, 1995c, p. 201), es decir, la dimensión dentro de la cual las entidades se hacen presentes, al ser conocidas en su verdadera identidad.

## 5. PRÁCTICA Y VERDAD

Pero pensar no coincide con hacer nada. Pensar es ciertamente hacer algo, porque quien piensa actúa. Pensar es saber, es experimentar, es aprender. Pensar es la actividad fundamental del ser humano. El pensamiento es esa actividad fundamental dentro de la cual se desarrolla toda actividad más determinada y específica (Bettineschi, 2018). Al pensar, actuamos y nos damos cuenta de todo lo que es producto de nuestro hacer o de nuestra práctica. Y si no pensáramos, no lograríamos nada. Pero una cosa es creer que el pensamiento, dentro del cual crece cualquier otra actividad práctica, es un acto desconectado de la verdad y, otra cosa, muy distinta, es creer que el pensamiento que subyace en el fondo de todos nuestros esfuerzos prácticos está estructuralmente ligado a la verdad.

Si la práctica humana se moviera sólo en el territorio de la falsedad, todas nuestras acciones serían acciones realizadas en el error y la oscuridad; y en consecuencia todos nuestros esfuerzos prácticos sólo podrían producir falsedades, mentiras y engaños. Sin embargo, cuando el pensamiento reconoce su vínculo esencial con la verdad, la práctica humana tiene la posibilidad de contribuir a la manifestación de la verdad misma. Nuestra acción encuentra entonces su propio significado y valor, que de otro modo se perdería junto con la verdad, ya que sólo sobre la base de la verdad se constituyen el significado y el valor de nuestra acción.

Por otro lado, cuando actuamos, y especialmente cuando nos comprometemos a hacer lo que es más importante para nosotros, queremos ver con claridad; queremos saber que no estamos cometiendo errores; queremos saber que nuestro propósito es verdaderamente algo bueno; queremos saber

que no estamos traicionando nuestras mejores intenciones en la práctica. No podemos tolerar la duda con su mutabilidad; no nos contentamos con seguir hipótesis u opiniones precarias. Queremos poder contar con un conocimiento estable. Deseamos que la verdad esté presente en el pensamiento; que la verdad ilumine nuestras mentes; que guíe nuestras acciones. Sólo así nuestra práctica podrá asumir su positividad ética; sólo así podrá ganar su dignidad y escapar de la inconsistencia moral. De lo contrario, sólo estaríamos actuando alienados y de mala fe.

Nos encontramos así ante un círculo virtuoso: el círculo virtuoso de la teoría y la práctica que sólo puede crecer sobre la base del realismo puro, es decir, de un realismo que no sea ingenuo ni implícitamente fenomenista. Es un círculo virtuoso, que pretende salvaguardar la bondad real de la práctica, y que al mismo tiempo nos garantiza la absoluta relevancia ética que tiene nuestro pensamiento, ya que nuestro pensamiento no puede dejar de ser el lugar donde la verdad encuentra su manifestación y su testimonio por parte del ser humano. En este contexto, me gusta concluir diciendo que estamos hechos para la verdad y la verdad está hecha para nosotros. Nuestro destino es muy alto, y nuestro compromiso práctico debe ser muy alto para no traicionar nuestra verdad.

## Referencias

- Bettineschi, P. (2003). La logica della presenza e la fondazione del realismo puro di Gustavo Bontadini. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 115(3-4).
- Bettineschi, P. (2011). *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*. Orthotes.
- Bettineschi, P. (2012). *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*. Orthotes.
- Bettineschi, P. (2018). *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*. Morcelliana.
- Bontadini, G. (1995a). *Come oltrepassare Gentile* [1965], en G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* [1971] (Vol. 2, pp. 167-175). Vita e Pensiero.
- Bontadini, G. (1995b). *Saggio di una metafisica dell'esperienza* [1938]. Vita e Pensiero.
- Bontadini, G. (1995c). *Critica dell'antinomia di trascendenza ed immanenza* [1929], en G. Bontadini, *Studi sull'idealismo* [1942] (pp. 197-206).
- Bontadini, G. (1995d). *Idealismo e realismo* [1935], en G. Bontadini, *Studi sull'idealismo* [1942] (pp. 275-295). Vita e Pensiero.
- Bontadini, G. (1996). *Studi di filosofia moderna* [1966]. Vita e Pensiero.

- Bontadini, G. (2025). *Gentile e la metafisica* [1977], P. Bettineschi (Ed.). Morcelliana.
- Carnap, R. (2000). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje [1932], en A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 66-81). FCE.
- Derrida, J. (1993). *Márgenes de la filosofía* [1972] (C. González Marin, Trad.). Cátedra Ediciones.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* [1967] (P. Peñalver, Trad.). Editorial Anthropos.
- De Sanctis, S., & Santarcangelo, V. (2017). I nuovi realismi, en S. De Sanctis (Ed.), *I nuovi realismi* (pp. 9-31). Bompiani.
- Ferraris, M. (2017). Breve storia del nuovo realismo, en S. De Sanctis (Ed.), *I nuovi realismi* (pp. 33-59). Bompiani.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I* [1960] (A. Agud Aparicio & R. de Agapito, Trad.). Ediciones Sígueme.
- Gentile, G. (2003a). *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916]. Le Lettere.
- Gentile, G. (2003b). *Origine e significato della logica di Hegel* [1904], en G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913]. Le Lettere.
- Kant, I. (2016). *Critica de la razón pura* (P. Ribas, Ed., & P. Ribas, Trad.). Taurus.
- Marassi, M. (2017). *Ermeneutica*. Editrice Bibliografica.
- Melchiorre, V. (1972). *L'immaginazione simbolica. Saggio di antropologia filosofica*. Il Mulino.
- Melchiorre, V. (1990). *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica* [1982]. Vita e Pensiero.
- Melchiorre, V. (1994). *Figure del sapere*. Vita e Pensiero.
- Melchiorre, V. (1996). *La via analogica*. Vita e Pensiero.
- Naville, E. (1989). *La logica dell'ipotesi* [1880] (A. Fabrizio, Trad.). Rusconi.
- Poincaré, J. (1963). *La ciencia y la hipótesis* [1902] (A. B. Besio & J. Banfi, Trad.). Espasa Calpe.
- Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* [1969] (N. Miguez Barrera, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica.
- Popper, K. R. (2008). *La lógica de la investigación científica* [1935] (V. Sánchez de Zavala, Trad.). Editorial Tecnos.
- Russell, B. (1981). *La evolución de mi pensamiento filosófico* [1959] (J. Novella Domingo, Trad.). Alianza Editorial.
- Sacchi, D. (1988). *Evidenza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*. Vita e Pensiero.
- Severino, E. (1992). *Oltre il linguaggio*. Adelphi.
- Severino, E. (2006). *La filosofía futura* [1989]. Rizzoli.

- Spirito, U. (1969). *L'umanesimo di Giovanni Gentile* [1955], en U. Spirito, *Giovanni Gentile*. Sansoni.
- Totaro, F. (2013). *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*. Vita e Pensiero.
- Vattimo, G. (1981). *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Feltrinelli.
- Vigna, C. (2015). *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (Vol. 2) [2000]. Orthotes.
- Vigna, C. (2018a). Gentile: la dialettica [1971], en C. Vigna, *Studi gentiliani* (Vol. 1) (pp. 211-271). Orthotes.
- Vigna, C. (2018b). Attualismo, problematicismo, metafisica [1995], en C. Vigna, *Studi gentiliani* (Vol. 2) (pp. 225-246).
- Waismann, F. (1970). *Los principios de la filosofía lingüística* [1965] (Instituto de Investigaciones Filosóficas, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus logico-philosophicus y Investigaciones filosóficas* [1921, 1953] (I. Riguera Pérez, Trad.). Editorial Gredos.

---

# YO SOY LA VERDAD. LA INTERPRETACIÓN DE MICHEL HENRY

*I am the Truth. Michel Henry's interpretation*

Stefano Santasilia

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

santasilia@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

---

Recibido: 11 de diciembre de 2024

Aceptado: 11 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.006>

**RESUMEN:** La cuestión de la verdad resulta algo sencillo sólo en apariencia y, sobre todo, sólo en el momento en que se asume que el único criterio de verdad pueda consistir en el criterio de la *adaequatio*. Sin embargo, la afirmación de Cristo en los evangelios, mediante la cual él mismo se presenta como la verdad, genera una problemática puesta en cuestión del mismo criterio de reconocimiento de la verdad imponiendo la necesidad de pensar en "otra posibilidad". En este sentido, la propuesta de Michel Henry se presenta como una interesante posibilidad de detectar otra modalidad, más originaria de la verdad, capaz de estar en sintonía con la presentación que el Cristo hace de sí mismo. En este ensayo se tratará precisamente de mostrar en qué manera se desarrolla esta propuesta tratando de indicar sintéticamente sus puntos problemáticos y sus posibles ventajas.

**PALABRAS CLAVE:** Verdad, Cristo, Michel Henry, Cristología, Fenómeno.

**ABSTRACT:** The question of truth is something that is simple only in appearance and, above all, only when it is assumed that the only criterion of truth can consist of the criterion of *adaequatio*. However, Christ's affirmation in the Gospels, through which he presents himself as the truth, generates a problematic questioning of the authentic criterion of recognition of truth, imposing the need to think of "another possibility". In this sense, Michel Henry's proposal is presented as an interesting possibility of detecting another, more original modality of truth, capable of being in tune with the presentation that Christ makes of himself. This essay will try to show precisely how this proposal is developed, trying to synthetically indicate its problematic points and its possible advantages.

**KEYWORDS:** Truth, Christ, Michel Henry, Christology, Phenomenon.

## 1. EL "PROBLEMA" DE LA VERDAD

Enfrentarse con la cuestión de la verdad significa enfrentarse con un problema o, mejor dicho, con una situación problemática, porque cuando se habla de verdad, generalmente pensamos conocer bien lo que estamos tratando y, sin embargo, se podría decir que "hay verdades y verdades". Si, como en los albores de la modernidad, se pudo pensar que el criterio de la verdad tuviera que descansar en una postura de carácter matemático (Rabouin, 2009), es cierto que la atención que los siglos siguientes han concedido al valor del conocimiento histórico (Tessitore, 1971) y de la dimensión afectiva (Xolocotzi & Orejarena, 2022) ya nos impiden volver a una concepción reduccionista de la verdad, si no imponen un análisis más detallado y atento.

Lo que pone de relieve que la verdad tenga un precio no sólo con relación a sus consecuencias, sino también con respecto al camino necesario para aproximarse a ella o, en el mejor de los casos, alcanzarla (Henaff, 2002). La verdad parece pretender una mirada capaz de aguantar la paciencia y el peso de una búsqueda lenta y atenta, que no teme las frustraciones de los posibles fracasos. Y, sobre todo, que es capaz de aguantar y resistir a la tentación de la solución más fácil, es decir, la relativización de la verdad. El camino que conduce a la posibilidad de indicar lo verdadero pasa obligatoriamente por la elaboración de una idea de verdad, de una posible respuesta a la pregunta exquisitamente filosófica "¿Qué es la verdad?". Pero es cierto que esta pregunta no pertenece solo a este tipo de narración sino, en un contexto vinculado con la misma propuesta de salvación presentada en los evangelios, se manifiesta en momento crucial de la historia y queda dirigida hacia Jesús precisamente por la persona que, en aquel momento, puede disponer de su vida, es decir, Poncio Pilato.

Como se puede recordar, la narración de la confrontación entre Pilato y Jesús nos indica que es precisamente este último quien introduce en la "confrontación" la dimensión de la verdad: frente a la pregunta, puesta por Pilato, alrededor de la propia condición, Jesús mismo responde "Sí, como dices, soy Rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz" (Jn 18, 37). Pero no se trata simplemente de dar testimonio de algo diferente de sí mismo, porque precedentemente él mismo había afirmado su misma identidad con la verdad: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí" (Jn 14, 6). Se trata, entonces, de dar testimonio de una verdad a la cual se puede acceder sólo a través de la misma persona que la atestigua, lo que abre a la posibilidad de una verdad cuya manifestación esté

vinculada de una manera específica con una subjetividad particular (Greisch, 2017) que, en realidad, pretende presentarse como la raíz de subjetividad. ¿De qué tipo de verdad está, entonces, hablando Jesús? y ¿en qué relación se encuentra esta verdad con la que generalmente llamamos “verdad” con relación a los hechos y/o acontecimientos? Las afirmaciones contenidas en el evangelio no permiten que un riguroso análisis de corte filosófico logre escapar frente a estas cuestiones e invoca una profunda reconsideración de la modalidad de manifestación de lo que llamamos verdad. Es precisamente en este sentido que adquiere valor la referencia a la reflexión elaborada por Michel Henry en su *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Henry, 1996), enfocada precisamente en desentrañar el sentido de la verdad que coincide con el Cristo y que, de alguna manera, remite a la posibilidad de una cristología filosófica.

## 2. LA VERDAD SEGÚN LA IDEA DE UNA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA

En el año 2004, Xavier Tilliette publica en Italia un texto intitulado *Che cos'è la cristologia filosofica?* (Tilliette, 2004) en el cual, el que podríamos definir como el “creador” de este “género” —“suspendido” entre filosofía y teología— trata de trazar unas indicaciones básicas para describir qué hay que entender con investigación filosófica sobre la figura de Cristo. Según Tilliette, está vigente un “prejuicio”: la convicción de que Cristo y el cristianismo no tengan nada en común con la filosofía *tout court*, algo que, según el autor, elude el problema mismo que Cristo pone a la filosofía, es decir que, en cambio, la problemática puesta por la misma predicación de Cristo no puede ser eludida por la reflexión filosófica. Tilliette expresa todo esto mediante una pregunta fundamental: ¿se da una *prise*, un acceso, del Cristo hacia la filosofía? (Tilliette, 2004).

Queda claro que una posible cristología filosófica, si quiere ser realmente digna de su posibilidad, antes que todo tiene que cuidarse de la continua tentación de “reducirse” a piedad, devoción o, en el mejor de los casos, a reflexión de carácter apologético: como el mismo Tilliette afirma, “Si en el centro del cristianismo se hallan el Cristo y su anuncio único, entonces la cristología filosófica tiene que representar el centro de la filosofía cristiana. Sin embargo, no es posible considerarlas como si constituyeran un binomio” (Tilliette, 2004, p. 25).

La cristología filosófica concierne a una persona, a pesar de que esta persona desempeñe un papel particular; se trata de un “encuentro” que generalmente ha sido considerado dominio de la espiritualidad o, en otros, casos de los estudios de historia. Es precisamente el encuentro entre esta persona y el filósofo, fascinado por su dimensión conceptual, que permite a la misma filosofía de desempeñar una audacia que, dentro de los límites de la creencia, no podría desarrollar. Un atento y tranquilo examen de la historia de la filosofía podría mostrar cómo, en realidad, la cristología filosófica ya está “en acto” desde hace mucho tiempo: empezando por la definición de “filósofo supremo” que Spinoza le reservó a Cristo, hasta las reflexiones más contemporáneas. Y empezar desde Spinoza ya constituye una elección arbitraria si se considera que a partir de los Padres de la Iglesia se pone el problema de una interpretación de una posible inteligibilidad de la figura y del mensaje de Cristo precisamente con relación a la dimensión de la verdad. Tilliette concede una atención particular a la corriente fenomenológica reconociéndole el mérito de haber producido, a partir de la segunda mitad del siglo XX, unos trabajos profundamente interesantes. Mientras que con Heidegger se había establecido un “veto secreto” con respecto a la posibilidad de un acercamiento entre el mensaje cristiano y la filosofía en general, una siguiente generación de fenomenólogos parece haber logrado “liberarse del yugo” y dirigir nuevamente su atención hacia la figura de Cristo: “así que, la ‘Fenomenología que conduce a Cristo’, después de haber sido eclipsada por un momento, ha vuelto a manifestarse” (Tilliette, 2004, p. 110). Y no en punta de pies, sino a través de una entera generación de autores capaces de proponer, como todo lo que esto conlleva, una renovación profunda del método fenomenológico.

Entre estos protagonistas se eleva, según el autor, la figura de Michel Henry, cuya última producción, que Tilliette define “última y magnífica”, se presenta como un “tríptico” dedicado a la figura de Cristo (Henry, 1996; Henry, 2000 y Henry, 2002). Es que la intención del filósofo de Montpellier, es decir Michel Henry, se corresponde de manera plena —como si hubiera una perfecta adecuación entre intuición y objeto— a la descripción que Tilliette hace de la cristología filosófica. Si, por un lado, Tilliette le reconoce a Henry la paternidad de una magnífica reflexión filosófica sobre el cristianismo (Tilliette, 1998), por otro lado, el mismo fenomenólogo declara una directa intención de elaborar una “filosofía del cristianismo”, claramente de corte fenomenológico. Habría que preguntarse si realmente es posible alcanzar este objetivo sin desnaturalizar la misma fenomenología: si dedicarse a una filosofía del cristianismo ya mete en “peligro” la credencial de filósofo, la propuesta de

“inversión de la fenomenología”<sup>1</sup> desata una reacción desde la voz de quien quiere mantener bien firme el límite entre la filosofía y la reflexión de corte teológico (es el caso, conocido y peculiar, de la crítica de Dominique Janicaud dirigida hacia Henry, y no sólo hacia él; Janicaud, 1990).

La postura henryana se transforma en el blanco de una crítica que considera profundamente peligroso, para la fenomenología y la filosofía en general, asumir como tema fundamental de la reflexión fenomenológica la posibilidad de alcanzar la manifestación de lo originario (Janicaud, 1998). Pero, para Henry, llegar a elaborar una filosofía (precisamente una fenomenología del cristianismo) —y, de tal manera, asumir plenamente el reto puesto por las afirmaciones de Cristo con relación a la verdad— no significa doblegar la filosofía frente a las exigencias del anuncio cristiano sino mostrar cómo la intuición filosófica puede alcanzar algo que quedaba anunciado ya desde el evangelio, y lo puede hacer en nombre de la verdad. Así que, según Henry, aceptar el desafío puesto por las afirmaciones relativas a la verdad, contenidas en el evangelio, significa sobre todo asumirse la responsabilidad de hacer filosofía correctamente porque implica el no eludir ninguna reflexión concerniente las posibles, y diferentes, manifestaciones de la verdad. En este sentido, es posible comprender por qué, para Tilliette, la reflexión de Henry representa una de las cumbres de una posible cristología filosófica, y es auténtica filosofía del cristianismo precisamente a partir de su interés para la verdad.

### 3. LA VERDAD DEL CRISTO SEGÚN MICHEL HENRY

No es por casualidad que el texto con el cual Henry da comienzo a su reflexión sobre el Cristo lleve precisamente el título de *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo)<sup>2</sup> y asuma como reflexión inicial precisamente el intento de esclarecer el sentido de este tipo de verdad. Henry no quiere proponer una interpretación teológica sino rastrear el planteamiento filosófico que opera dentro de la escritura en la cual se describe la figura de Cristo, en particular

---

<sup>1</sup> Michel Henry usa esta definición de manera directa y definitiva en su obra *Incarnation* (Henry, 2000) intitulando la primera parte de la obra precisamente *Le renversement de la phénoménologie*.

<sup>2</sup> Con respecto a las citas textuales haremos referencia a la traducción española (Henry, 2001).

en el evangelio de Juan (Marini, 2005, pp. 176-177). No se trata de defender la verdad de la narración evangélica ni de buscar correspondencias en aras de realizar demostraciones. El problema yace, según el fenomenólogo, en la misma concepción de la verdad:

Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es “verdadero” o “falso”, ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien lo que el cristianismo considera como la verdad, el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza por comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar la salvación. Esta forma de verdad que circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve, si osamos decirlo, el aire que respira (Henry, 2001, p. 9).

La interrogación relativa al género de verdad implica la posibilidad de que el mismo concepto de verdad no sea unívoco y que, por lo tanto, se puedan admitir más formas de verdad. Claramente, si hay más formas de verdad habrá más formas de expresión de la verdad. Ya se puede notar cómo el tema de una verdad del cristianismo, entendida como condición de una inteligibilidad otra, surja en el mismo momento en que se quiere reflexionar sobre el valor del anuncio cristiano (Doré, 2004, pp. 33-43)<sup>3</sup>. La relación entre cristianismo y verdad se da como relación fundamental, por la cual se impone la necesidad de examinar qué tipo de verdad corresponde al anuncio evangélico y qué tipo de verdad se constituye, en cambio, en contraposición con este. El “tipo” de verdad que generalmente consideramos queda descrita por Henry como la verdad de la razón, elaborada a partir de la etimología del mismo término “fenómeno”:

En Grecia las cosas se llaman “fenómenos”. “Fenómeno”, *phainòmenon*, viene del verbo *phainestai*, que lleva en sí la raíz *pha-*, *phôs*, que significa la luz. *Phainestai* quiere decir mostrarse viniendo a la luz. Luego “fenómeno” quiere decir: lo que se muestra viniendo a la luz, saliendo a la luz del día. La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero sino la Verdad misma (Henry, 2001, p. 23).

<sup>3</sup> En esta entrevista se subraya como un rasgo fundamental del cristianismo que sea “portador” de un pensamiento.

El mundo puede designar la verdad misma sólo a partir de aquel horizonte de visibilidad que es él mismo, produciendo aquella forma que se denomina objetiva y que corresponde a la condición del hacer-ver: "la 'verdad del mundo' no es más que eso: la auto-producción del 'afuera' como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, 'fenómeno' para nosotros" (Henry, 2001, p. 26). Pero, este "afuera", subraya Henry, está subordinado a un poder temporal que aniquila todo lo que existe: es precisamente la venida al afuera que arrancando las cosas de sí mismas las condena a la nada:

El tiempo aniquila todo lo que exhibe porque su poder de hacer patente reside en el "fuera de sí". Pero el modo de hacer patente del tiempo es el del mundo. Es el modo de permitir ver del mundo, es la verdad del mundo que destruye (Henry, 2001, p. 28).

El afán de ver de manera objetiva nos enjaula en esta condición y constituye la que el mismo Henry define como la "verdad del mundo":

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas. Según esta ley, las cosas, dándose fuera de sí mismas, en su aparición misma, no dan nunca su realidad propia sino solamente la imagen de esta realidad que se aniquila en el momento en que se dan (Henry, 2001, p. 28).

Lo que Henry quiere subrayar es que una verdad fundada sólo en el aparecer del mundo estaría destinada a la "inconsistencia ontológica", lo que lleva a una cuestión paradójica: una verdad de este tipo no se constituye como una auténtica verdad porque carece de fundamento. En este caso se trataría de una verdad caduca incapaz de asumir su "configuración supra-temporal" (García-Baró, 2008, pp. 138-139). Si la verdad se reduce simplemente a "verdad del mundo", es decir verdad que pertenece y depende del aparecer en la exterioridad, entonces su permanencia queda vinculada con la estabilidad de un aparecer que, en cambio, está connotado por la cifra de la contingencia. Todo lo que aparece en el mundo está sometido a lo que Henry llama "proceso de desrealización principal" por el cual todo acaba acomodándose en un estado de irrealidad original: todo lo que aparece en el mundo se mueve desde un futuro directamente hacia un pasado en el cual desaparece, sin nunca "dejar de ser una falta de ser". Si no existiese otra forma de verdad no existiría alguna realidad: "Es esta conexión esencial que liga destrucción y muerte a la aparición misma del mundo, a lo que llama su apariencia, lo que tiene el Apóstol a la vista es ese escorzo fulgurante: 'Porque pasa la apariencia de este mundo' (1 Corintios 7, 31)" (Henry, 2001, p.

30). Para que haya verdad, se necesita que esta radique en una dimensión que no se encuentra sometida a la contingencia del mundo.

Esta verdad “otra” no se puede dar en la exterioridad de la visibilidad sino tiene que asumir la forma de una revelación en la cual lo que aparece y lo que es coinciden perfectamente, y es en este punto que Henry introduce su propuesta de carácter fenomenológico<sup>4</sup>: si la verdad, en su forma originaria y no contingente, tiene que corresponder a una manifestación (porque si no se manifiesta no puede ser reconocida como verdad) entonces este tipo de manifestación tendrá que estar caracterizada por una evidente “pureza fenomenológica”, es decir no podrá ser manifestación de un fenómeno cualquiera sino de la misma fenomenalidad, o sea la condición de manifestación de todo lo que se manifiesta. Considerada desde este punto de vista, la auténtica verdad difiere completamente de la verdad del mundo, porque corresponderá al hacerse fenómeno —es decir al manifestarse— de la misma fenomenalidad, “materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura” (Henry, 2001, p. 35). Se trata de lo que constituye la esencia originaria del aparecer: no de lo que permite el aparecer de algo distinto de él, sino del aparecer del aparecer.

Lo que aparece, en “el aparecer del aparecer”, es una auto-revelación en su “fulguración” original inmediata, que se da mediante una manifestación que escapa a todo tipo de visibilidad. De hecho, lo que se expone en la visibilidad se encuentra, por su misma exposición, en la exterioridad del mundo, y por esto en su contingencia. Lo que, en cambio, se manifiesta como condición de este mismo aparecer se escapa a la exterioridad presentándose bajo la dimensión de la invisibilidad. Lo que puede parecer contradictorio, es para Henry algo profundamente evidente una vez que se haya comprendido la necesidad de una configuración no contingente de la verdad.

Se trata, entonces, de un manifestarse en el plan de la invisibilidad, un manifestarse que no se da bajo la mirada, sino que se hace presente en la forma del sentir patético (es decir del *pathos* originario de la existencia): esta definición de la verdad, según Henry corresponde a la esencia misma del cristianismo. De hecho, como el filósofo recuerda, Dios es la revelación pura que no revela nada fuera de sí mismo: por lo tanto, una revelación de Dios a los hombres no puede darse a la manera de la verdad del mundo. Dios no pue-

---

<sup>4</sup> Se trata de la perspectiva presentada anteriormente en sus obras explícitamente dedicadas a la cuestión de la manifestación, es decir *L'essence de la manifestation* (Henry, 1963) y *Phénoménologie matérielle* (Henry, 1990).

de revelar algo diferente de sí: revelarse a los hombres solo podría significar “darles como herencia su auto-revelación eterna” y, confirma Henry, “el cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres” (Henry, 2001, p. 35). Una herencia que no se presta a la captura de los sentidos y de la inteligencia sino del sentimiento (entendido como acción del sentir): el fenómeno —visible en la verdad del mundo— se presenta en un “fuera” que permite su dominio no solo material sino también inteligible. La verdad del mundo es producción de un fuera —*au-dehors*— en el cual todo se entrega, al ver sensible como al inteligible, en la manera de “ob-jeto” (Henry, 2001, p. 36)<sup>5</sup>. Pero la verdad afirmada por el cristianismo, coincidente con la persona misma de Cristo, no apunta hacia la posibilidad de “manejar” algo, sino se preocupa de una relación vital. De hecho, subraya Henry, Cristo afirma claramente que su reino no es de “este mundo” (es decir de la exterioridad), lo que implica que también la ética cristiana se vaya desplegando a partir de una “origen otra”:

En el cristianismo, la ética siempre está subordinada al orden de las cosas. Reino no significa tampoco un cierto dominio sobre el que [Cristo] extendería el poder divino, un campo reservado a su acción. La esencia propia de Cristo, en cuanto identificada con la “Revelación de Dios”, con su auto-revelación absoluta, es designada como ajena al mundo: “Yo no soy de este mundo” (Juan 17, 14) (Henry, 2001, p. 36)<sup>6</sup>.

El origen de todo se encuentra en esta otra forma de manifestación de la verdad: una dimensión irreductible al dominio del pensamiento, y que queda escondida a los que quieren dominarla —los sabios del mundo humano— mientras se revela a la gente sencilla (Mt 11, 25). El acceso a esta verdad se da solo en la fenomenalización de su fenomenalidad, o sea en su auto-revelación (su única forma de revelarse):

---

<sup>5</sup> Cfr. también García-Baró, 2008, p. 153: “Si distinguimos vida, verdad y cosas, admitimos implícitamente que hay una verdad de la vida que, en el caso de ser pre-verdad objetiva o proto-verdad o, simplemente una verdad otra que la objetiva, que ni la precede ni desemboca jamás en ella, ni la funda ni se funda en ella. Tendremos un día que pensar más despacio este punto”. La verdad que se auto-revela en la invisibilidad no precede simplemente el proceso de objetivación —como si fuera esta última su dimensión más completa— sino lo “sustenta” como posibilidad siempre abierta pero nunca independiente.

<sup>6</sup> Este punto resultará desarrollado de manera directa en el tercer libro de la trilogía dedicada, por el pensador francés, al cristianismo —es decir *Paroles du Christ*— a través de la crítica del “sistema de lo humano” (Henry, 2002).

No nos hace falta el pensamiento para acceder a la Revelación de Dios. Muy al contrario, sólo cuando el pensamiento se ausenta, pues la verdad del mundo está ausente, puede llevarse a cabo aquello de lo que se trata: la auto-revelación de Dios; a saber, la auto-fenomenalización de la fenomenalidad pura sobre el fondo de una fenomenalidad que no es la del mundo. ¿Dónde se lleva a cabo una auto-revelación de este tipo? *En la Vida, como su esencia. Pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela* no algo que tendría además la propiedad de auto-revelarse, sino *el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en cuanto tal* (Henry, 2001, pp. 37-38).

Entonces, Henry está claramente afirmando la coincidencia de Dios con la esencia de la Vida (es decir que Dios representa la Vida en general en la cual se enraizan las vidas singulares de los vivientes), pero se trata de algo que no sabemos a partir de un ver que se da en el “fuera”: aquí tenemos el discrimen entre el “Dios de los filósofos” y el del cristianismo; el segundo se revela, o sea se da, en una manifestación en la cual lo que aparece nunca se separa del aparecer y, por esto, se sustrae completamente a la vista sensible y a la captura conceptual. Que Dios y Vida —la Vida en la cual se dan todas las vidas— coincidan es algo que, observa Henry, queda continuamente afirmado en los *Evangelios* (Ap 21, 6 y 22, 13; Lc 24, 5; Jn 5, 26 etc.). Tal identificación implica que, en el ámbito del cristianismo, tenga que ser rechazada la tan celebrada identificación de Dios con el Ser, por lo menos en un sentido preciso:

Para descartar de entrada el absoluto contrasentido que trae la esencia del Dios cristiano al Ser y por consiguiente a un concepto del pensamiento griego —abriendo la vía a las grandes teologías occidentales que reducen el Dios de Abraham al de los filósofos y sabios, por ejemplo, al de Aristóteles—, conviene afirmar que, remitido a su último fundamento fenomenológico, el concepto de Ser se refiere a la verdad del mundo, no designado nada más que en su aparición, su iluminación, lo que basta para privarlo de toda pertinencia respecto a la Verdad del cristianismo, es decir, Dios mismo (Henry, 2001, p. 39).

En este sentido, Henry agudamente remite a una diferencia fundamental: cuando Dios habla de sí nunca se describe como el ser sino como la fuente de la Vida, y su palabra como Palabra de Vida. Se podría objetar que en el famoso versículo del Éxodo Dios se presenta afirmando “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14), dando vida precisamente a las grandes teologías occidentales indicadas por Henry. Pero, para comprender correctamente el texto bíblico, no hay que olvidar la distinción entre las descripciones que Dios da de sí

mismo en el lenguaje de los hombres y las que da en el su propio lenguaje —aunque en la forma del lenguaje de los hombres. La afirmación, que se encuentra en el libro del Éxodo, no solo está escrita en el lenguaje de los hombres sino hace referencia a la escucha de un hombre específico: mientras en el evangelio se deja hablar a Cristo —o sea él que declara ser Hijo de Dios— como protagonista; en el cuento del Éxodo la referencia fundamental es Moisés el cual comunica la palabra de Dios de la misma manera que un profeta<sup>7</sup>. Mientras en el caso de Cristo, Dios habla desde sí mismo en el lenguaje de los hombres, pero comunicando una verdad que no pertenece al “sistema de lo humano”, en el otro caso, según Henry, es el lenguaje de los hombres que hace que, en la comunicación, Dios se represente a través del concepto de ser (Henry, 2001, p. 39). Lo que el cristianismo quiere anunciar es la dinámica de auto-revelación de la Vida —en la cual se engendra cada vida individual— que desde siempre preside a la existencia —la cual ha buscado su fundamento erróneamente en la dimensión del “fuera”—. Lo propio de la Vida es revelarse a sí misma sin separarse de sí, en una auto-revelación patética, o sea afectiva: la vida no reside en el mundo sino goza de sí en un continuo abrazo mediante el cual se experimenta. No hay referencia a alguna forma de objetividad:

El goce no presupone ninguna diferencia semejante a aquella en la que nace un mundo: es una materia fenomenológica homogénea, una carne afectiva monolítica cuya fenomenalidad es la afectividad como tal. [...] La auto-revelación de la Vida su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así, la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta (Henry, 2001, p. 42)<sup>8</sup>.

Por eso, el amor de Dios es infinito y toda manifestación de Dios es amor: el amor precede, y sustenta, cualquier otra definición de Dios —lo que con-

---

<sup>7</sup> En este caso podría surgir otra objeción con relación al hecho de que se trata siempre de cuentos transmitidos por alguien más que funge de mediador. Con respeto a esta cuestión no hay que olvidar cual es el intento que mueve la reflexión de Henry con relación a la verdad del cristianismo: no se trata de demostrar una verdad histórica o filológica —que además se colocarían en el plan de la “luz del mundo”— sino de dejar salir a la luz el planteamiento filosófico que sustenta el anuncio cristiano y la diferente tipología de verdad que queda a la base de todo su desarrollo.

<sup>8</sup> Con respecto a la revelación de Dios, el mismo Henry admite que la cuestión fenomenológica se identifica con la dimensión fundamental de la teología, declarando que una auténtica teología puede ser sólo fenomenológica (Henry, 2004, pp. 67-80).

firma la imposibilidad de la identificación de Dios con el ser de la tradición griega y moderna. El goce de la Vida es la Vida misma, cuya específica manera de fenomenalización es patética, materia afectiva pura. A esta Vida le pertenece el poder de los poderes: el autogenerarse, y en esto muestra su identificación con Dios. No se trata de una concepción “anónima” e irracional de la vida, en la cual al sujeto le toca el papel de espectador inconsciente de sus mismas pulsiones: la vida se manifiesta siempre en su forma subjetiva, o sea mediante una ipseidad (es decir una subjetividad) que experimenta a sí misma dentro de la auto-revelación de la vida misma. Las concepciones que consideran la vida como una “fuerza irracional” responden, según Henry, todavía a la verdad del mundo, del “fuera”.

A partir de estas consideraciones Henry puede desarrollar la idea de una verdad constitutiva en la cual el Cristo representa precisamente la máxima expresión de la auto-revelación de la Vida, es decir, la máxima manifestación de Dios, lo que coincide con la manifestación directa de la verdad y justifica la misma afirmación del Cristo de autoidentificación con esta: él es el único camino que conduce a la Verdad porque él mismo, siendo “conocimiento de Dios” es la Verdad de la Vida; es la Verdad en cuando por él pasa todo lo que es expresión de la verdad, y por esto es generado en la auto-revelación de la Vida que se experimenta a sí misma y, en este experimentarse se conoce como Ipseidad (subjetividad); es Vida porque nunca está separado del proceso de auto-revelación de la Vida absoluta que es Dios. Pero esto muestra que la verdad anunciada por el cristianismo corresponde a una verdad vital, es decir vinculada completamente con la expresión de la vida en su forma más íntima, o sea patética.

#### 4. POSIBLES CONCLUSIONES

A la luz de lo indicado, hay algunas cuestiones que saltan a la vista y que quedan como fundamentales desde el punto de vista de una concepción general de la verdad que trate de considerar la crítica elaborada de Michel Henry y de conjugarla, en el mismo tiempo, con una concepción más general en aras de difuminar la que en Henry puede aparecer —aunque no de manera justificada— como una insoluble oposición entre la verdad del cristianismo y la verdad del mundo. Nos parece posible resumir estas cuestiones en tres puntos específicos.

1) La cuestión de la verdad del cristianismo pone en jaque una definición de verdad meramente lógico (y/o epistemológica) por lo menos a partir de la afirmación evangélica en la cual el Cristo afirma su identificación con la verdad: a pesar de la posibilidad, siempre activa, de eludir el análisis de la respuesta que Cristo dirige a Pilato, el problema que Henry lleva a la luz es la necesidad de considerar una modalidad de la manifestación que presenta rasgos de verdad comprensibles. En este sentido, no se trata simplemente de una opción de fe sino de comprender si de la verdad del Cristo (que corresponde a su misma identificación con la verdad) se pueda tener una "experiencia" (porque con esta misma posibilidad está en juego la validez misma del anuncio cristiano).

2) La condición de jaque puesta en acto por la verdad del cristianismo no establece la falta de validez de la verdad lógica (por Henry definida como "verdad del mundo") sino más bien su condición de "verdad segunda", válida pero no fundamental (en el sentido de no poderse constituir como verdad del fundamento). En este sentido adquiere plena claridad el sentido que el pensador francés reconoce a la "inversión fenomenológica" que intentar meter en marcha. La relación entre la verdad del mundo y la verdad del Cristo (asumida como verdad originaria de la vida y, por esto, fundamental) no puede ser pensada como una oposición excluyente sino como una paradójica relación de complementariedad (Canullo, 2022). Paradójica porque se trata de una relación que, a la luz de la configuración de las dos modalidades de la verdad consideradas, no detectable de manera directa, y menos sencilla. El "vacío fundamental" que caracteriza la verdad del mundo no tiene que ver con su íntima constitución sino con su ser considerada autosuficiente: el problema que Henry ve en la verdad del mundo es precisamente lo de su necesario radicarse en la verdad de la vida (según el pensador francés expresada por la verdad del cristianismo).

3) La posibilidad de investigar fenomenológicamente el manifestarse de una verdad más fundamental, que se revela en la inmanencia de la condición patética (de *pathos*) de la existencia, impone una necesaria ampliación del concepto de verdad. En este sentido hay que considerar con atención el riesgo de caer en una relativización de la verdad vinculada con la dimensión subjetiva. No hay que olvidar que el intento de Henry es lo de mostrar otra dimensión de la verdad que se articule como originaria y básica pero cuyos contenidos individuales no pueden ser universalizados: la verdad patética (del sentir) quiere indicar el necesario reconocimiento de una dimensión de *pathos* en la cual se funda toda posible verdad (también la verdad del mundo) y sin la cual no habría ninguna posibilidad de verdad. No hay que olvidar que siempre es la vida la base de toda posible captura conceptual lo

que permite a Henry el intento de mostrar como la verdad del cristianismo corresponda a la de la vida misma.

Para concluir, lo que desde el punto de vista de una mirada filosófica nos permitimos repetir que lo que parece realmente importante, es la necesidad de asumir el reto de la afirmación evangélica presente en Juan 14, 6 como expresión de una verdad que no se presenta como una posibilidad, sino como el fundamento de todo, en el cual verdad y vida coinciden en perfecta adhesión. Eludir esta provocación significaría dejar de lado una forma de manifestación que sigue provocando el pensamiento y, por esto, implicaría la pérdida de sus más profundas posibilidades.

## Referencias

- *Biblia de Jerusalén*. (1999). Desclée de Brouwer.
- Canullo, C. (2022). *Padecer la inmanencia. Diálogos con Michel Henry*, UASLP.
- Doré, J. (2004). *C'est moi la vérité*. Dialogue avec Michel Henry. En P. Capelle (Ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry* (pp. 33-43). Cerf.
- García-Baró, M. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad*. Universidad Pontificia Comillas.
- Greisch, J. (2017). *Rendez-vous avec la vérité*. Hermann.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Seuil.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chaire*. Seuil.
- Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sigüeme.
- Henry, M. (2002). *Paroles du Christ*. Seuil.
- Henry, M. (2004). *Sur l'éthique et la religion. Phénoménologie de la Vie. IV*. Presses Universitaires de France.
- Janicaud, D. (1990). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. L'Éclat.
- Janicaud, D. (1998). *La Phénoménologie éclatée*. L'Éclat.
- Marini, E. (2005). *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*. Cittadella.

- Rabouin, D. (2009). *Mathesis universalis. L'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Tessitore, F. (1971). *Dimensioni dello storicismo*. Morano.
- Tilliette, X. (1998). La christologie philosophique de Michel Henry. *Gregorianum*, 79, 369-379.
- Tilliette, X. (2004). *Che cos'è cristologia filosofica?* Morcelliana.
- Xolocotzi Yáñez, Á., Orejarena, J. (2022). La afectividad situada y encarnada. Una invitación a la fenomenología. *Tópicos Del Seminario*, 2(48), 1-11.

# Libre albedrío y teísmo clásico

El problema de la libertad  
en la teología del ser perfecto

Hugh J. McCann (ed.)

Los capítulos de este volumen tratan de la dimensión religiosa del problema del libre albedrío. Todos ellos tienen, además, implicaciones para temas filosóficos y teológicos más amplios. En conjunto ofrecen una panorámica histórica y contemporánea de los problemas que se plantean en el ámbito de la teología de la libertad, pero además su lectura nos permite conocer de cerca las aportaciones que algunos importantes filósofos han hecho recientemente para resolver esos problemas.



---

## Libre albedrío y teísmo clásico

El problema de la libertad en la  
teología del ser perfecto

Hugh J. McCann (ed.)

ISBN: 978-84-8468-854-9

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2021.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

---

# LA VERDAD EN SØREN AABYE KIERKEGAARD Y AGUSTÍN DE HIPONA: UNA NUEVA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

*Truth in Søren Aabye Kierkegaard and Augustine of Hippo:  
a new philosophical perspective*

Arturo Morales Rojas

Universidad Complutense de Madrid

artmoral@ucm.es; <https://orcid.org/0000-0002-6963-4680>

---

Recibido: 2 de noviembre de 2024

Aceptado: 17 de diciembre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.007>

**RESUMEN:** La verdad ha sido, sin duda, una de las grandes preocupaciones de los filósofos, en toda la historia. Por tal motivo, este trabajo tiene como objetivo fundamental llevar a cabo un rastreo hermenéutico aplicado a las percepciones de Agustín de Hipona y Søren Aabye Kierkegaard, quienes, mediante sus disquisiciones filosóficas, emiten una nueva perspectiva acerca de la verdad. Por ello, la novedad estriba en la consideración de la relación, como lugar ontológico y antropológico de la verdad, focalizando la atención en cuestiones relevantes como la interioridad, la elección de sí mismo y el existir-en-la-verdad, como categoría temática clave de sus planteamientos. Asimismo, este trabajo propicia un espacio de diálogo, en el sentido socrático, entre ambos autores, provocando una inserción al lector del artículo en dicha conversación. Agustín, el filósofo de la interioridad en la Antigüedad tardía, y Kierkegaard, el filósofo de la singularidad existencial, exponen sus puntos de vista sobre la noción de verdad, haciendo énfasis, como punto en común, en la relación del yo ante Dios, como lugar para comprenderse como verdad singular.

**PALABRAS CLAVE:** Agustín; Kierkegaard; interioridad; relación; existencia

**ABSTRACT:** Truth has been, without a doubt, one of the great concerns of philosophers throughout history. For this reason, the fundamental objective of this work is to carry out a hermeneutical tracing applied to the perceptions of Augustine of Hippo and Søren Aabye Kierkegaard, who, through their philosophical disquisitions, emit a new perspective on truth. Therefore, the novelty lies in the consideration of the relationship, as an ontological and anthropological place of truth, focusing attention on relevant issues such as interiority, self-choice and being-in-truth, as a thematic category key to their approaches. Likewise, this work provides a space for dialogue, in the Socratic sense, between both authors, causing the reader of the article to insert themselves into said conversation. Augustine,

the philosopher of interiority in late antiquity, and Kierkegaard, the philosopher of existential singularity, present their points of view on the notion of truth, emphasizing, as a point in common, the relationship of the self before God, as place to be understood as singular truth.

KEY WORDS: Augustine; Kierkegaard; interiority; relation; existence

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes problemas que ha concitado y estimulado el desarrollo del pensamiento, a lo largo de la historia, ha sido la verdad. De hecho, muchos y notables pensadores se han atrevido a filosofar acerca de la verdad [*veritas*], rotulando y escudriñando diversas percepciones con relación al problema que encierra la verdad. Por tal motivo, el nacimiento de la filosofía ha propiciado la posibilidad de una aproximación a la formulación de la pregunta adecuada, en función de comprender las implicaciones y los riesgos inherentes a la cuestión de la verdad.

Nietzsche, por ejemplo, hace alusión a los peligros inherentes que encierra la cuestión de la verdad, en el propósito de establecer posibles respuestas y diversas conjeturas acerca de la verdad: “El amor por la verdad, que nos conducirá hacia muchas peligrosas aventuras, esa famosísima veracidad de la que todos los filósofos han hablado siempre respetuosamente, ¡cuántos problemas nos han planteado ya! ¡Y problemas singulares, malignos y ambiguos!” (Nietzsche, 2013, p.11). Por ello, aquella pregunta emitida por Pilato, en el pretorio: “Qué es la verdad [*Quid est veritas*]” (cf. Jn 18:38), tiene hoy en día más vigencia que nunca, teniendo en cuenta que la verdad es, por excelencia, una necesidad existencial.

Justamente, el cristianismo a lo largo de la historia ha tenido siempre una actitud especial frente a la cuestión de la verdad, delineando, a partir de sus fundamentos humanísticos y teológicos, un enfoque singular acerca de la misma. Así, la consideración de la verdad abarca, desde los cimientos neotestamentarios hasta las conjeturas de las nociones acuñadas por pensadores cristianos, una serie de aportes ilustrativos acerca del problema de la verdad, imprimiéndole una singular perspectiva de abordar el asunto.

Por ello, Heidegger exige una nueva definición filosófica de la verdad, teniendo en cuenta el enfoque fenomenológico y ontológico que le caracteriza, pues, al adentrarse al análisis de la cuestión, concluye que la verdad requiere entenderse como “ser-descubridor y ser descubierto” (Heidegger,

2003, p. 237). Posteriormente, es sugerente referir la cuestión de la verdad en pensadores como Pascal, quien desglosa una serie de intuiciones valiosas acerca del asunto, expresadas en su obra *Pensamientos [Pensées]*, sobre todo mediante la noción de corazón [*cœur*] y el espíritu de sutileza [*esprit de finesse*], refiriendo una vía diferente para llegar a la verdad: "El corazón tiene razones que la razón no conoce; se ve en mil cosas" (Pascal, 1993, p. 131).

Por otro lado, Nicolás Malebranche, en su obra *Acerca de la investigación de la verdad [De la Recherche de la vérité]*, desarrolla ciertas conjeturas ilustrativas acerca de la verdad, subrayando una cuestión esclarecedora en nuestra investigación: la relación. Así lo expresa Malebranche: "[...] Pues la verdad no consiste sino en la relación que dos o más cosas mantienen entre ellas, mientras la bondad consiste en la relación de conveniencia que las cosas tienen entre nosotros" (Malebranche, 2009, p. 48).

En este sentido, este trabajo de investigación pretende, en primer lugar, explorar la cuestión de la verdad en dos pensadores clave: Agustín de Hipona, por un lado, y por el otro, Søren Kierkegaard, quienes han esbozado ciertas tesis plausibles con respecto a las implicaciones y a la amplitud existencial de la verdad, y al modo de comprometerse con la propia existencia, basados en los cimientos de la fe cristiana. En segundo lugar, contrastar ambos enfoques de análisis, identificando posibles puntos de convergencia y divergencia mediante sus obras referentes, a través de los cuales se pueda propiciar un diálogo profundo entre ambos pensadores.

Una de las pretensiones de la filosofía, en su quehacer académico y pragmático, estriba justamente en la búsqueda constante e inacabable de la verdad, procurando comprender los modos, las vías y los límites que delinea una visión holística del problema de la verdad. No obstante, el asunto de la verdad [*veritas*] adquiere una particular forma de obtención, profundización y comunicación, que, de acuerdo con los lineamientos cristianos, traza un camino singular de ser-en-la-verdad o existir-en-la-verdad, como lo expresa Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*: "Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad" (Heidegger, 2003, p. 239).

En contraste con lo anterior, y como consecuencia del pensamiento moderno, la verdad se había asociado a una cuestión de adecuación de la cosa a la mente, o viceversa, convirtiendo, en cierto modo, la reflexión del problema de la verdad en una cuestión científica, situándose en el terreno del pensa-

miento lógico. Sin embargo, es la comprensión cristiana de la verdad, bajo las categorías relacionales de interioridad y subjetividad, aquella perspectiva que contiene, a diferencia de las perspectivas epistemológicas contemporáneas, una particular manera de interpretar el asunto, otorgando y ampliando la cuestión de la verdad al horizonte de la existencia humana.

Por tal motivo, encontramos en el prolífico trabajo de Agustín de Hipona [*Aurelius Augustinus*] un sugerente prelude de la reflexión cristiana de la verdad, pues, sin duda, la verdad se constituye en una de las claves hermenéuticas de su existencia, puesto que todo el trazado vital de Agustín delinea un recorrido de búsqueda de la verdad. Por tal motivo, este trabajo pone en consideración las conjeturas agustinas de la verdad, sabiendo que el recorrido geográfico de sus etapas vitales representa, al mismo tiempo, las etapas existenciales de búsqueda, encuentro y servicio (comunicación) de la verdad.

Asimismo, este trabajo pone en consideración el sugerente y perspicaz pensamiento del insigne danés Søren Kierkegaard, quien, mediante sus sutiles y finas reflexiones, ha procurado ahondar en la cuestión de la verdad. En este sentido, Kierkegaard expresa su preocupación por el problema de la verdad a partir de las dos caras de su trabajo filosófico: en primer lugar, la cuestión de la verdad en la obra pseudónima de Kierkegaard, que abarca principalmente al pseudónimo Johannes Climacus, autor de *Migajas filosóficas*, en 1844, y, dos años después, en 1846, la extensa obra del *Post Scriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas*.

## 2. AGUSTÍN DE HIPONA Y SØREN KIERKEGAARD: UNA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Sin duda, la Antigüedad tardía fue testigo de uno de los pensadores más brillantes de Occidente, pues, en el legado vital de Agustín de Hipona, podemos encontrar el modo y las implicaciones que operó la búsqueda sincera de la verdad en un individuo concreto, acaparando y permeando, no sólo sus conjeturas o postulados filosóficos, sino que, ante todo, se palpa cómo dicha búsqueda transformó la existencia del talentoso y prometedor profesor de retórica, en sus primeros años en Tagaste, hasta convertirse en el ínclito obispo de Hipona.

En efecto, desde su etapa maniquea, la vida de Agustín expone las inquietudes, luchas e interrogantes que suscitaban una serie de crisis existenciales

a lo largo de toda su vida, sobre todo, hasta el momento de su bautismo y posterior maduración en la fe cristiana. Ciertamente, como lo expresa atinadamente Nietzsche, haciendo referencia a Lessing: “No es extraño que Lessing, el más honesto de los hombres teóricos, se haya atrevido a declarar que para él la búsqueda de la verdad es más importante que la verdad como tal: con ello, para perplejidad, e incluso irritación de los científicos, pudo divulgarse el secreto fundamental de la ciencia” (Nietzsche, 2009, p. 100). Agustín de Hipona, al igual que Kierkegaard, expresan, de manera radical y pasional, la búsqueda existencial de la verdad, no sólo con sus capacidades retóricas e intelectuales, sino que, al mismo tiempo, imprimen el compromiso vital de cada uno, encumbrando el hacer por encima del entender, la vida por encima de la teoría.

Ahora bien, una de las fuentes para conocer las implicaciones de la verdad agustina se encuentra en su obra las *Confesiones*, escrita por sugerencia de Paulino de Nola, y cuyo objetivo consistió en plasmar la obra de la verdad en su propia vida. Es decir, Agustín se propone comunicar el recorrido existencial de búsqueda y encuentro con la-verdad y con su-verdad, a partir de una comunicación de su intimidad con la verdad, reconociendo las dificultades académicas, y los obstáculos morales que su propio ser anteponía para establecer un encuentro radical, decisivo y transformador con la verdad misma: Jesucristo, la verdad. Así lo expresa el obispo de Hipona:

Siendo tuya la eternidad, ¿es que ignoras lo que te digo, o ves en el tiempo lo que acontece en el tiempo? ¿Por qué, pues, te cuento los detalles de tantas cosas? Por supuesto que no lo hago para que las conozcas por conducto mío. Me limito a estimular hacia ti los afectos amorosos tanto de mi persona como de mis lectores, de modo que exclamemos: Grande es el Señor y muy digno de alabanza. Lo dije entonces y lo repito ahora: todo esto lo hago por amor de tu amor.

La *Verdad* proclama: Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de que se lo pidáis, y, sin embargo, practicamos la oración. Al confesar en tu presencia nuestras miserias y tus misericordias para con nosotros, manifestamos nuestros sentimientos hacia ti, para que lleves a cabo nuestra total liberación que ya has comenzado, y para que dejemos de ser desgraciados en nosotros y felices en ti (Agustín, *Confesiones*, XI 1.1).

Una contemporánea recepción de Agustín y, por demás ilustre y plausible, es la tesis doctoral de Hannah Arendt [*Love and Saint Augustine*], que, dirigida por Karl Jaspers, aborda el tema del amor en Agustín. En este trabajo aparece una serie de consideraciones que son clarificadoras para este trabajo. En primer lugar, y con respecto a la verdad y el individuo, quisiese resaltar una

maravillosa expresión de Arendt acerca de Agustín, al considerarlo como “el único filósofo que los romanos tuvieron jamás” y, en otro apartado, lo cataloga como el “primer filósofo cristiano” (Arendt, 1938, p. 232). En este sentido, Arendt destaca, con respecto al amor, dos aspectos sugerentes en pro de comprender la categoría de verdad en Agustín, que recaen sobre el amor terrenal cuyo sentido, de acuerdo con Agustín, apunta a generar siempre una constante dependencia del deseo. Este tipo de amor, el amor terrenal [*cupiditas*], siempre se localiza en lo estrictamente temporal, generando una serie de vínculos sólidos con lo creado. Así lo expresa la filósofa alemana:

Amar no es otra cosa que anhelar algo por sí mismo, escribe san Agustín, y más adelante añade que el amor en un tipo de anhelo. El anhelo [*appetitus*] está ligado a un objeto determinado, y toma a este objeto por el desencadenante del propio anhelo, al cual provee de meta. El anhelo está determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia el que se mueve. Pues como dice san Agustín, el amor es un tipo de movimiento, y todo movimiento va hacia algo (Arendt, 2009, p. 25).

Este movimiento va hacia algo, es decir, su direccionalidad y teleología se circunscriben únicamente en el mundo, entendiendo mundo como: “no sólo a la fábrica de cielo y tierra que Dios hizo (...), sino que también los habitantes del mundo son llamados el mundo (...) En especial todos los amantes del mundo son llamados el mundo” (Arendt, 2009, p. 33). En este sentido, la noción de pecado se perfila, de acuerdo con la interpretación arendtiana del pensamiento agustino, como un apego radical a lo mundano, en el que se encuentra estrictamente lo creado por Dios y la esfera de la compleja y turbulenta condición humana. Por otro lado, y con respecto al otro tipo de amor [*caritas*] tiene las siguientes características:

De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor —sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* lo haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir—. Sólo el amor llega a constituir uno de ambos mundos como el hogar del hombre, y por tanto para los que creyentes [que no aman este mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel: en él no viven casas sino en tiendas (Arendt, 2009, p. 37).

La esfera del ser, por tanto, es *caritas*, puesto que el hombre, como Platón (y todos los filósofos) se eleva hacia las alturas, de este mismo modo, el creyente se configura como un ciudadano del cielo, al igual que filósofo: “Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se

vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre" (Platón, *República* VI, 500d) y, en otra pregunta socrática: ¿Acaso que los filósofos no están enamorados de lo que es y de la verdad? (Platón, *República* VI, 501d).

No obstante, la noción de desierto, usada por Arendt, trae consigo una serie de consideraciones: en primer lugar, es el lugar para retornar hacia sí mismo, como significó la experiencia del jardín, al lado de Alipio y Ambrosio, entre otros. El desierto no se desea [*cupiditas*], sino que, volviendo el hombre sobre sí mismo, se descubre y descubre su verdad: al lado de la divinidad, el hombre es lo que es, asumiendo su condición creatural. El hombre se identifica como dependiente de su creador y necesitado de su gracia.

Atinadamente Arendt puntualiza, en segundo lugar, la cuestión de la intimidad agustina: "Quien aspire a decir yo soy y a hacerse cargo de su propia unidad e identidad y a oponerla a la variedad y multiplicidad del mundo debe replegarse sobre sí, sobre alguna región de su intimidad, dando la espalda a lo que el exterior pueda ofrecerle, sea ello lo que fuere" (Arendt, 2009, p. 43). He ahí la interpretación de verdad agustina: desierto, *caritas*, Dios, gracia, son los elementos constitutivos de una forma singular de verdad, que, en contraste con las escuelas filosóficas clásicas, tiene y adquiere unas vías singulares. En una especialísima carta que Agustín dirige a Dióscoro, un conocido de Agustín y apasionado por el conocimiento filosófico, le escribe una percepción sugerente a cerca de la verdad:

Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas uelim nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam uertitatem uiam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressum nostrum tamquam deus uidit infirmatem. Ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et, quotiens interrogares, hoc dicerem, non quo alia non sint praecepta, quae dicantur, sed nisi humilitas omnia, quaecumque bene facimus, et praecesserit et comitata et consecuta fuerit et proposita. Quam intueamur, et adposita, cui adhaereamus, et inposita, qua reprimamur, iam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de mano superbia (*Ep.* 118.3.22)

Quisiera, mi Dióscoro, que te sometieras con toda tu piedad a este Dios y no buscaras para perseguir y alcanzar la verdad otro camino que el que ha sido garantizado por aquel que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos. Ese camino es: primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas veces te diré lo mismo. No es que falten otros

que se llamen preceptos; pero si la humildad no procede, acompaña y sigue nuestras buenas acciones, para que miremos a ella cuando se nos propone, nos unamos a ella cuando se nos allega y nos dejemos subyugar por ella cuando se no impone, el orgullo nos lo arrancará todo de las manos cuando nos estemos ya felicitando por una buena acción (*Ep.* 118.3.22).

En suma, la verdad agustina y sus singulares y novedosos apuntes dirigen la mirada en la humildad [*humilitas*] para descubrirse como creatura siempre ante el Creador. Así el Fausto de Goethe le expresa a Ariel: “El pulso de la vida vuelve a latir fresco y reanimado al saludar con suavidad a la etérea aurora. Tú, Tierra, también fuiste constante esta noche, me diste aliento reviviendo a mis pies. Ya empiezas a rodearme de nuevo deseo, estimulas y excitas la poderosa decisión de buscar constantemente una existencia mejor” (Goethe, 1998, p.243). Esta decisión es la que, a su vez, subraya el fenomenólogo alemán y discípulo de Husserl, Karl Löwith en su famosa obra: *De Hegel a Nietzsche. La guerra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, en el que, con respecto a Kierkegaard, afirma: “las ideas hegelianas proyectaron concebir la existencia humana siempre como una existencia conceptual y, por ende, una existencia ideal” (Löwith, 2008, p.199). En efecto, sólo a partir de la decisión el hombre puede concretizar el interés y la concreción de su existencia.

Por su parte, el joven Kierkegaard parte de un hecho singular expresado en los inicios de su labor intelectual, en el que manifiesta la necesidad prioritaria de buscar la verdad, conjugando dos categorías resaltables: la verdad como un ideal, en primer lugar, y posteriormente, la verdad como una apropiación, en el sentido de establecer una verdad-para-mí. Así lo comunica el danés, el 1 de agosto de 1835:

[...] Lo que en el fondo me hace falta es aclararme yo mismo lo que debo hacer, no sobre lo que debo conocer, salvo en la medida en que un conocer debe preceder a toda obrar. Se trata de comprender mi tarea, ver lo que la divinidad quiere verdaderamente que yo haga; la cuestión es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar la idea por la cual quiera vivir y morir (Kierkegaard, 1993, p. 17).

Con este escenario trazado, se puede palpar la necesidad imperativa de búsqueda de la verdad, como una especie de motor existencial que, al mismo tiempo, impulsa al individuo en orientar su propia existencia, mediante el compromiso o la responsabilidad con el proyecto vital de cada individuo. El hecho de que se exprese, en términos de Kierkegaard, la relación ver-

dad-obrar o, más concretamente, verdad-acción como el escenario idóneo de la verdad, refiere, justamente, al problema de la vida, y no a cuestiones estrictamente epistemológicos que engloba la cuestión de la verdad.

En la antropología kierkegardiana subyacen una serie de percepciones sugerentes con relación al ser humano y su sentido ontológico, pues, a partir de la mirada perspicaz acerca de los estadios de la existencia humana, traza una intuición clave: ser hombre es algo que se conquista y no algo que se tiene por naturaleza: en efecto, la singularidad existencial, ser lo que se es [*Den Enkelte*], es una cualificación que se adquiere y se juega en el panorama existencial. La posibilidad de ser lo que se es está ahí, latente, cercana, próxima, pero se requiere que, mediante un salto cualitativo, el individuo redescubra su grandeza, su sentido y tarea vital. Heidegger, por su parte, lo expresa así: "El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el *krívein lógo*, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión de uno de ellos" (Heidegger, 2003, p. 239).

Por otro lado, uno de los acontecimientos que ocasionaron, en la vida de Agustín, la búsqueda de la verdad fue el encuentro consigo mismo, impulsado por las bellas y profundas predicaciones de Ambrosio, y, adicionalmente, por los diálogos y las oraciones permanentes con su madre: Mónica. De esta manera, Agustín requería una apertura a la verdad que le permitiera una liberación interior, esto es: pasar de existir en la no-verdad a existir en la verdad, al conocerse a sí mismo y al elegirse a sí mismo. Así lo manifiesta el filósofo africano:

Ante la sugerencia de aquellos escritos que me intimaban el retorno a mí mismo, penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. No esta luz vulgar y visible a toda carne ni algo por el estilo. Era una luz de potencia superior, como sería la luz ordinaria si brillase mucho y con mayor claridad y llenase todo el universo con su esplendor. Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo [...] Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad (Agustín, *Confesiones*, VII 10.16).

De acuerdo con lo anterior, la verdad exige un movimiento *ad intra*, en la que el individuo, subsumido por el imperio de los sentidos, establezca una relación consigo mismo, y, al mismo tiempo con Dios, que lo inhabita. En

segundo lugar, esta expresión agustina permite inferir que, al estar frente a la verdad, el individuo se percibe a sí mismo como hechura de Dios y a Dios, como su creador. La verdad, entonces, como búsqueda, conduce a un encuentro que subyace en la intimidad de la existencia humana. Así expresaba Agustín, el encuentro con Dios, en la interioridad: Pero tú eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser (Agustín, *Confesiones*, III 6.10).

En el caso de Kierkegaard, el danés subraya un postulado sugerente, en su obra *Migajas filosóficas*, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, planteando la pregunta y el camino de la respuesta, a la vez: “¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? [...] Así pues, la verdad no le es inculcada, sino que estaba en él” (Kierkegaard, 2016, p. 31). De este modo, se puede palpar la importancia de la interioridad, situada en el estadio religioso, puesto que, a través de la figura de Sócrates, como el ejemplo por excelencia de búsqueda de la verdad, reconociendo que “la verdad ha de aprenderse, tenemos que suponer que no está y que, en cuanto debe aprenderse, se la busca” (*Ibidem*). Asimismo, Kierkegaard, al referir a Sócrates y a la mayéutica socrática, desglosa la importancia de una relación: “aquella sigue siendo la verdadera relación entre hombre y hombre cuando se reflexiona sobre lo absoluto y no se flirtea con lo accidental, sino que se renuncia desde el fondo del corazón a comprender esa mediocridad que parece ser el deleite de los hombres y el secreto del sistema” (Kierkegaard, 2016, p. 32).

Por ello, el joven Fichte destaca: “No sólo *saber*, sino con arreglo a ese saber *hacer*, ese es tu destino” (Fichte, 2011, p.118). De esta forma, la verdad adquiere una direccionalidad particular: la acción. Kierkegaard plantea constantemente crítico a la época actual, que se caracteriza básicamente por el exceso de reflexividad y de poca acción. De hecho, el hombre moderno e ilustrado adolece de inactividad y padece de una pasividad pasmosa, en la que la pasión por existir se ha extinguido por el reflexionar cuantitativo de las acciones humanas. Por ello, su perspectiva apunta a la acción como espacio existencial de ser quien se es.

En efecto, dicha relación es la que va a perfilar la perspectiva kierkegaardiana de la verdad, que, sin embargo, puede servir incluso para interpretar la búsqueda de la verdad en Agustín de Hipona. Por ello, el pensamiento kierkegaardiano pretende reivindicar, frente al poder homogeneizador del sistema, el valor de *una* existencia, de *un* individuo, de la singularidad existencial, apartándose de lo especulativo, lo racional y etéreo. En una interesante definición sobre lo que es el yo kierkegaardiano, se hace necesario referir la siguiente conjetura:

El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o bien es esto en la relación: que la relación se relacione consigo misma; el yo no es la relación, sino que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinito y finito, de lo temporal y eterno, de libertad y necesidad, en suma, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Visto así, el hombre no es todavía un yo (Kierkegaard, 2008, p. 33).

El hecho de que Kierkegaard plantee que el hombre no es todavía un yo, subraya la posibilidad de que el hombre lo sea, por lo que el filósofo danés busca, mediante la comunicación indirecta, provocar e incitar a su querido lector. Por ello, la verdad no se comunica con un tratado científico de la misma, sino más bien, lo que se busca es que el individuo sea interpelado dialécticamente consigo mismo, y que él mismo de su "propia luz", mediante el salto de la fe.

Esta percepción antropológica es curiosamente llamativa, puesto que parece muy hegeliana. Sin embargo, el danés pretende entronizar la relación consigo mismo como el horizonte de la singularidad. Así, la verdad deja de ser una relación fría e indiferente al individuo, y pasa a ser la brújula existencial del individuo que lo lanza hacia su propia tarea, hacia su propio sentido. En esta dirección, el pensamiento de Kierkegaard, con respecto a la verdad, traza el compromiso máximo que un hombre puede asumir consigo mismo: ser un yo.

### 3. LA VERDAD COMO INTERIORIDAD

En una de las profundas y amplísimas elucubraciones de Kierkegaard, que, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, plantea acerca de la cuestión, se encuentra esta afirmación, por demás muy esclarecedora para esta investigación: "Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad" (Kierkegaard, 2010, p.194). Por tal motivo, tanto Kierkegaard como Agustín optan por una vía distinta de la estrictamente racional y científica, fijando la atención en la dimensión subjetiva de la verdad, como el aspecto decisivo del asunto.

Uno de los aspectos característicos del pensamiento agustino, estriba justamente en la interioridad, como el horizonte idóneo de comprensión de Dios, del ser sí mismo y de la realidad. En efecto, para Agustín el camino hacia la verdad es *ad intra*, por lo que el encuentro con la verdad, lo expresa de una manera sutil y elegante, pero profunda, entronizando lo interior por encima de lo exterior, lo íntimo por encima de lo sensible:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! El caso es que tú estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como un engendro de fealdad, me abalanzaba sobre la belleza de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me tenían prisionero lejos de ti aquellas cosas, si no existieran en ti, serían algo inexistente. Me llamaste, me gritaste, y desfondaste mi sordera. Relampagueaste, resplandeciste, y tu resplandor disipó mi ceguera. Exhalaste tus perfumes, respiré hondo y suspiro por ti. Te he paladeado, y me muero de hambre y de sed. Me has tocado y ardo en deseos de tu paz (Agustín, *Confesiones*, X 27.38).

Esta percepción agustina de la verdad, como interioridad, permite comprenderla como un camino de interioridad. Es decir, la verdad [ἡ ἀλήθεια], en el camino trazado por el legado vital de Agustín, contiene diversas intuiciones progresivas que dibujan el paisaje ontológico de la verdad. En primer lugar, podemos hacer alusión a una expresión interesante: el hastío de la vida se me convertía en una carga pesadísima (*Confesiones*, IV 6.11), que pone en escena el estado existencial de vivir en la no-verdad, pues, con la muerte de un amigo anónimo, su corazón había experimentado angustia y reflató el *pathós* existencial inherente a la naturaleza humana, por alejarse de la verdad, que es Dios mismo.

En otro apartado, el retorno al corazón aparece como una etapa dentro de la interioridad, pues Agustín así lo manifiesta: “Prevaricadores, volved al corazón y adheríos a Aquel que os ha creado. Manteneos en su compañía y alcanzaréis estabilidad [...] Él está donde se saborea la verdad. Está en lo más íntimo del corazón, pero el corazón se ha ausentado lejos de Él” (Agustín, *Confesiones*, IV 12.18). En consecuencia, la expresión ‘corazón’ [*cor*] pone en escena el lugar privilegiado de la verdad en la estructura ontológica del ser humano. Pascal, por ejemplo, cuando se refiere al corazón, lo considera como una percepción global de la realidad, sabiendo que, como consecuencia de existir en la-verdad, el ser humano se conoce a sí mismo, mediante una elección radical por ser quien se es.

En definitiva, la verdad interior apunta a dos elementos claves: un elemento socrático, por un lado, y la figura de Cristo, por el otro. Por ello, el elemento socrático hace énfasis al oráculo de Delfos: "¡Hombre, concóctete a ti mismo!" Efectivamente, dicho conocerse implica retornar a su mismidad, a su individualidad, en la que la existencia humana realmente se va perfilando como una existencia auténtica. Heidegger, al igual que Kierkegaard, pretende reivindicar la figura del yo frente al sistema homogeneizador, en la que se nivela las diferencias y, por supuesto, el ser humano queda reducido y eclipsado por categorías abstractas, como el público, la masa, el número y la cristiandad.

El conocerse a sí mismo, en Kierkegaard, adquiere un matiz distinto, aunque está profundamente imbricado con lo sugerido por Sócrates, pues el danés propone un elegirse a sí mismo [*radical choice*] (Morales, 2022, p. 288) frente a la reducción del yo en la época moderna. Es decir, no sólo el escudriñar la propia existencia con el retorno a la interioridad es suficiente para existir en la verdad, sino que dicha elección supone una apropiación por la singularidad. Es, justamente, relevante el hecho de que Kierkegaard argumente que ser hombre, existir *qua homo* implica paradoja, contradicción y, sobre todo, la pasión existencial que propicia una espiritualidad intensiva en el existente.

Por otro lado, el aspecto sugerente que dibujan ambos postulados, el agustino y el kierkegaardiano, estriba en la propuesta esencial: Cristo. De hecho, Kierkegaard, en una sugerente obra denominada "Mi punto de vista" [*Om min Forfatter-Virksomhed*] afirma que el problema abordado en todo su legado filosófico, teológico y literario es: "el problema de llegar a ser cristiano". Así lo expresa el danés, proponiendo una luz hermenéutica de toda su obra, caracterizada por ser críptica y compleja:

El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos (Kierkegaard, 1987, p. 8).

En consecuencia, la figura de Cristo es una categoría omniabarcante del pensamiento agustino y kierkegaardiano, por lo que Cristo es la Verdad por excelencia, que ha de interiorizarse y de apropiarse. Si Sócrates conduce a la interioridad, Cristo se constituye en plenitud de singularidad, en el que el yo singular, ante la divinidad de Cristo, conquista y asume su tarea ontológica:

ser quien se es porque se es. De este modo, lo expresa el ínclito y prolífico obispo de Hipona:

He aquí que estoy viendo claramente en ti, que eres la Verdad [*veritas*], que en los elogios que me tributan no debería moverme el interés personal, sino el provecho del prójimo. Yo no sé si es así. En este punto me conozco menos a mí que a ti. Te lo pido, Dios mío: descúbreme mi propio yo, para que pueda confesar ante los hermanos que van a orar por mí todas las llagas que en mí descubra (Agustín, *Confesiones*, X 37.62)

Sólo ante la Verdad (Cristo), el ser humano puede descubrirse a sí mismo y, al mismo tiempo, convertirse en descubridor de la verdad, con una mirada genuina, con una existencia auténtica y un proceder que se proyecta para toda la eternidad. En efecto, Agustín es consciente de que Dios le conoce más de lo que él se conoce a sí mismo, y ante Él, puede percibir una realidad contundente: las heridas existenciales, como consecuencia de su proceder moral y académico. Por tal motivo, Agustín, movido por los reconocimientos y honores humanos, además de su libertinaje moral, se encuentra ante su propia llaga existencial por efecto del pecado.

#### 4. LA VERDAD: UNA VERDAD EXISTENCIAL

Agustín de Hipona declara en sus *Confesiones*: “A mí me encontró en una situación realmente crítica, cuando ya desesperaba de dar con la verdad” (Agustín, *Confesiones*, VI 1.1). De este modo, la verdad cristiana pone en evidencia la condición existencial del ser humano, puesto que pone de relieve la imperativa necesidad de ser curado por la verdad. Este planteamiento deja entrever una visión del hombre sin Dios, es decir, demuestra el estado existencial del hombre: la desesperación y la angustia.

Agustín y Kierkegaard vivieron plenamente este *pathós* existencial que se constituyó en la ocasión propicia (instante kierkegaardiano) de presentarse, ante Dios y ante sí mismo, su verdad o, más bien, su no-verdad para posteriormente existir-en-la-verdad. Dice Agustín: “Y si trataba de instalar mi alma en Dios para que descansase, se deslizaba en el vacío y volvía a desplomarse sobre mí. Mi alma era para mí un paraje miserable donde no resultaba posible estar, pero de donde tampoco podía evadirme” (Agustín, *Confesiones*,

IV 7.12), manifestando las enfermedades existenciales inherentes a la naturaleza humana.

Ahora bien, la "cura" para dicha "enfermedad mortal" radica en dos aspectos determinantes: la decisión y la fe. Ciertamente, la verdad denota un salto cualitativo, puesto que es uno de los elementos decisivos que Kierkegaard desarrolla en el *Post Scriptum* y en los que constantemente se basa para lanzar su diatriba a la sociedad moderna, por la falta de decisión. Por tal motivo, la verdad que subrayan estos autores requiere como *conditio sine qua non* una decisión, que oriente y determine el proceder humano. De hecho, la decisión es la elección radical por unir, ligar al yo ante Dios como el escenario propicio para edificar una existencia singular.

En efecto, la decisión requiere inexorablemente una implicación total de la existencia, puesto que se constituye en el norte de cada existente, en el que el individuo lo apuesta todo, sin escatimar nada, y se lanza a la vida comprometiéndose con su propia integridad y con su propio proyecto vital. Ettore Rocca, un estudioso de Kierkegaard, señala uno de los grandes propósitos de la obra kierkegaardiana: "Esta es la primera toma de conciencia que Kierkegaard quiere provocar con su obra. Una operación mayéutica socrática, que pretende sacudir a la "masa" para encontrar al individuo en sentido religioso" (Rocca, 2020, p. 22).

Por otro lado, se encuentra la fe como unos de los ejes temáticos relevantes de Kierkegaard y de Agustín de Hipona, sabiendo que ambos fueron cristianos, y se hace necesario esbozar el significado de la fe cristiana, puesto que se constituyeron en referentes del cristianismo. En consecuencia, la fe [*kristen sandhed*] abarca la totalidad de la persona humana e implica, de acuerdo con los planteamientos de Kierkegaard, no un cúmulo de conocimientos objetivos del cristianismo, sino que, sobre todo, implica riesgo, contradicción y paradoja. Rocca afirma, con respecto a la fe:

La fe no es un acto de conocimiento ni un acto de voluntad que dependa de las condiciones del conocer. Es una pasión, aquella gracias a la cual el pensamiento puede chocar con lo otro que el pensamiento, un choque que, sin embargo, no sucede en las condiciones del pensamiento. Es una pasión feliz, porque gracias a ella la paradoja absoluta y el intelecto pueden colisionar en la común comprensión de su diferencia" (Rocca, 2020, p. 177).

En Agustín, por su parte, la fe [*fides*] adquiere una esencial importancia. De hecho, su labor académica, como consecuencia de la experiencia en el pro-

yecto comunitario de Casiciaco, años después de su conversión y bautismo, tratan permanentemente la fe como una de las soluciones filosóficas frente al escepticismo filosófico. Pero la fe en Cristo tiene un doble componente: un elemento relacional, en el que el existente se relaciona con Cristo, como efecto de un encuentro decisivo con Él, y en el que progresivamente su existencia es transformada por la acción gratuita de la gracia. Así lo expresa Agustín:

¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios. Por ti suspiro día y noche. Cuando te conocí por vez primera, tú me acogiste para que viese algo que había de ver y que yo no estaba aún capacitado para ver [...] Estas palabras las oí como se oye con el corazón. Ya no había motivos para dudar. Me sería mucho más fácil dudar de mi propia vida que de la existencia de aquella verdad que se hace visible a la inteligencia a través de las cosas creadas (Agustín, *Confesiones*, VII 10. 16).

El otro componente es la ortodoxia de la fe, como una constante el Agustín cristiano, puesto que su labor apologética es determinante para comprender el papel del amor y la defensa de la fe una época caracterizada por una considerable aparición de corrientes heréticas. De hecho, su papel fue unificador y catequético para todas las iglesias cristianas en la Antigüedad tardía.

Finalmente, este trabajo pretende explorar el enfoque cristiano de la verdad, puesto que aquella pregunta de Pilato, dirigida a Jesús, sobre la verdad, adquiere hoy en día una reflexión permanente. Es necesario considerar, a partir de postulados filosóficos, los problemas que encierra la adhesión a la fe cristiana, esbozando, en lo posible, su altura y su profundidad.

## Referencias

- Agustín de Hipona (2013). *Confesiones* (J. Cosgaya, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín (1989). *Cartas 1-123* (L. Cilleruelo, Trad. y Notas). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en san Agustín*. Encuentro.
- Camilleri, S. (2017). Heidegger y Kierkegaard: En el comienzo. *Revista Studia Humanitatis*, 6(7), 81-101.
- Fichte, J. (2011). *El destino del hombre*. Sígueme.
- Goethe, J. (1998). *Fausto*. Austral.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.

- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal* (D. Gutiérrez Rivero, Trad.). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum No científico y definitivo a migajas filosóficas*. Ediciones Salamanca.
- Kierkegaard, S. (1988). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Trotta.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche: La guerra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Katz Barpal.
- Malebranche, N. (2009). *Una investigación acerca de la verdad*. Sígueme.
- Morales, A. (2022). Autenticidad y espiritualidad: un diálogo entre Heidegger y Kierkegaard. En *Repensar las humanidades en el siglo XXI* (pp. 287-295). Aranzadi.
- Nietzsche, F. (2013). *Más allá del bien y del mal*. Fontana.
- Pascal, B. (1994). *Pensamientos*. Altaya.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard: Secreto y testimonio* (L. Rodríguez Duplá, Trad.). Universidad Pontificia Comillas.

# Más allá de la materia

¿Por qué la ciencia necesita la metafísica?

Roger Trigg

Tradicionalmente, la metafísica se ha entendido como un razonamiento que va más allá del ámbito de la ciencia, a veces incluso armando realidades que están fuera del alcance de esta. Y esta es la razón por la que la metafísica, en ocasiones, se vea menospreciada por científicos y filósofos que únicamente contemplan los límites de la demostración científica. En este libro, Roger Trigg desafía a quienes niegan que la ciencia necesite estos supuestos filosóficos, defendiendo la actividad metafísica como el auténtico motor que impulsa la experimentación científica para desentrañar lo Desconocido.



---

## Más allá de la materia

¿Por qué la ciencia necesita la metafísica?

Roger Trigg

ISBN: 978-84-8468-892-7

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2020.

---



SERVICIO DE PUBLICACIONES

[edit@comillas.edu](mailto:edit@comillas.edu)

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

RODRÍGUEZ DÍAZ, Marta: *Género, jóvenes e Iglesia. Juntar las piezas*, Encuentro, Madrid 2024, 195 pp. ISBN: 978-84-1339-180-9.

Siempre es importante la forma además del fondo, pero hay temas en los que se vuelve especialmente fundamental, como es el caso del género en la actualidad, cuestión polarizada donde las haya. Marta Rodríguez Díaz lo ha estudiado de manera pormenorizada en su tesis doctoral, y en este librito publicado en Encuentro lo que pretende es divulgar algunas de las convicciones a las que ha llegado con su estudio previo para iluminar a los creyentes de a pie y ayudarles a situarse de una manera abierta y crítica que permita el diálogo en estas cuestiones.

Desde el comienzo Rodríguez Díaz reconoce que la perspectiva desde la que ella se ha acercado a la cuestión del género es la filosófica, pues le parece que es crucial partir de una propuesta antropológica sólida para poder abordar con éxito las demás dimensiones implicadas en el tema. Con todo, maneja también otros registros y los va interrelacionando entre sí.

A lo largo de los numerosos capítulos que conforman la obra (muy breves, lo que puede ser una ayuda para el lector no especialista) intenta trasladar, a mi juicio, dos cuestiones básicas: la primera, que el estilo de acompañamiento que surge de Jesús en el Evangelio es misericordioso y no invasivo, y que por ello el diálogo con otros sobre cuestiones relacionadas con el género debe situarse desde la apertura, el respeto, la acogida y la compasión, entre otras virtudes.

La segunda, que una mirada misericordiosa al otro no implica un relativismo filosófico y existencial respecto a la verdad. Al contrario, propone que la verdad existe, pero debemos buscarla entre todos y no imponer al otro nuestra propia percepción de ella. La autora cree firmemente que las personas pueden encontrar la verdad si se dan los medios adecuados para ello y se respeta su proceso. En mi opinión, el talante del libro se puede resumir bien con el título de la encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, el amor en



la verdad. Me parece que la autora logra con acierto ese estilo que, sin ser condenatorio, tampoco peca de ingenuo o relativista.

Además de esas líneas de fuerza que he señalado, *Género, jóvenes e Iglesia* intenta poner un poco de orden en el habitual caos que reina en esta cuestión. Como Marta Rodríguez señala, habitualmente "*no sabemos de qué hablamos y [...] encima lo hacemos mal*" (p. 15, subrayado de la autora). Desde un interés académico las clarificaciones que ofrece pueden resultarnos insuficientes, pero para un público amplio me parecen bastante útiles y pertinentes.

El propio índice del libro puede ayudar a hacerse una idea de los temas que se intenta clarificar y de la propuesta que la autora hace en él. En el Preámbulo se pone de manifiesto el talante y los objetivos de la obra. Le siguen veinte capítulos a través de los cuales se capta una coherencia de fondo y un cierto orden, pero no necesariamente una estructura demasiado sistemática (cosa natural teniendo en cuenta el público al que va dirigida la obra y el objetivo que se persigue con ella).

El primer capítulo aborda la fractura generacional que hace tan complicado el diálogo sobre el género, debido a los distintos presupuestos y valores de los que se parten. El segundo profundiza en esta dificultad poniendo de relieve distintos ámbitos desde los que se ha tratado la cuestión del género (psicología, feminismo y política). El tercero pone de relieve que existen distintas teorías de género y explica algunas de ellas.

El cuarto supone un cambio de tercio, pues aborda lo que desde la Iglesia se ha hecho mal en lo concerniente a este tema y por eso se habla de "un examen de conciencia". Las insuficiencias teóricas y pastorales pudieron ser parte de la causa de la difusión de otras teorías reductivas sobre el género, que muchas veces han hecho promesas que no han cumplido y han llevado a muchos jóvenes a situaciones de sufrimiento e incomprensión, como se relata en el capítulo quinto.

Los capítulos 6-9 presentan la propuesta antropológica de la autora, basada en la enseñanza de la Iglesia (cap. 6), que aborda la cuestión del sexo y del yo desde el paradigma de la persona (cap. 7), en el que se enmarca la cuestión de la identidad (cap. 8) y que está relacionada (la persona) con la naturaleza y la cultura de manera íntima (cap. 9).

Los siguientes dos capítulos exploran consecuencias prácticas de lo dicho anteriormente. En el capítulo décimo se aborda la cuestión de los estereotipos, y en el undécimo la homosexualidad.

En el capítulo 12, titulado "Un alto en el camino", la autora explica por qué cree conveniente mantener el término 'genero' y aprovecha para recapitular brevemente lo recorrido hasta el momento. Siguen dos capítulos sobre el cuerpo en los que se busca valorarlo positivamente a la luz de la revelación cristiana (cap. 13) y la Encarnación de Cristo (cap. 14).

A continuación, hay tres capítulos más orientados al modo en que la Iglesia debería acompañar a las personas en estos temas, como madre y maestra (cap. 15), hablando de la verdad con simpatía (cap. 16) y acompañando con el método de Jesús (cap. 17).

En el capítulo 18 Rodríguez Díaz comparte una experiencia concreta de diálogo con jóvenes sobre cuestiones relacionadas con el género y reproduce un texto surgido de esa experiencia en el capítulo siguiente.

Por último, el vigésimo capítulo, que cierra la obra, propone ver la cuestión del género no como un campo de batalla, sino como un intento de *kintsugi*, es decir, como aprender a juntar las piezas que están fracturadas uniéndolas con oro, como en el arte japonés. La autora detalla que las piezas que hay que unir afectan a diversos niveles: la interdisciplinariedad, el diálogo entre generaciones, el diálogo entre el mundo académico y la cultura popular, la historia del pensamiento en su intento de iluminar el misterio del ser humano y la falsa oposición entre antropología y pastoral.

En suma, me parece un libro valiente a la par que prudente, honesto y delicado, y muy necesario. Es cierto que partiendo en mi caso del mundo académico echaría en falta desarrollos mayores en muchas de las cuestiones, pero no es ese el objetivo de la obra, y además la autora ofrece numerosas fuentes bibliográficas para ampliar el desarrollo de los temas. También habría sido interesante un diálogo mayor con otras posturas, aunque quizá haría demasiado extenso el ensayo y podría complicarlo, ya que las cuestiones en juego no son simples y el diálogo profundo sobre ellas requeriría un desarrollo mayor. En cualquier caso, recomiendo su lectura y, sobre todo, asumir su talante para aventurarnos en un diálogo que hoy es urgente y necesario y que hay que cuidar con mimo y asumir con valentía.

Marta Medina Balguerías

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas  
mmedina@comillas.edu

MUSHIPU MBOMBO, Dieudonné: *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, Karthala, Paris 2022, 315 pp. ISBN: 978-2-38409-013-6.

A medida que la crisis ecológica se vuelve cada vez más grave y muestra sus efectos, en particular en países como los africanos, los teólogos y las comunidades eclesiales necesitan reflexionar sobre la respuesta a este enorme reto. Dieudonné Mushipu Mbombo aborda esta tarea en su ensayo *La théologie africaine face à l'urgence écologique*. Se trata de una valiosa y oportuna contribución, tanto a la teología africana como al discurso ecoteológico contemporáneo. Mushipu es un influyente teólogo y filósofo que reparte su docencia entre Suiza, Bélgica y África, con una destacada trayectoria académica en los campos de la teología, la filosofía y la pastoral, especialmente en relación con temas contemporáneos en África. Su enfoque interdisciplinario —que abarca la teología, la filosofía y las ciencias sociales— lo convierte en un pensador clave en la articulación de una teología africana contemporánea, incluyendo la crisis ecológica y el diálogo interreligioso.

En este ensayo reciente, Mushipu sitúa la teología africana dentro del marco más amplio de las preocupaciones ecológicas contemporáneas, combinando la fundamentación teo-



lógica con la exploración antropológica, el discernimiento ético y las recomendaciones prácticas. La crisis ambiental no es una cuestión lejana y abstracta para los africanos; al contrario, es una realidad presente y acuciante que afecta desproporcionadamente al continente africano. La deforestación, la desertificación, la pérdida de biodiversidad y la escasez de agua son problemas urgentes en muchos países del continente. Estos problemas, y sus efectos sobre el ser humano, sitúan la cuestión ecológica en el corazón de cualquier reflexión académica contemporánea, también la teológica.

Mushipu, en su doble condición de filósofo y teólogo, dedica los primeros capítulos a fundamentar epistemológicamente su posición. Partiendo de las bases sentadas, entre otros, por los teólogos Tshibangu y Bimwenyi en las décadas de 1960-1970 sobre el estatuto epistemológico de la teología, su relación con el resto de ciencias, así como la especificidad de la contribución africana a la teología católica, propone un enfoque pluralista que reivindica el contexto cultural como lugar teológico. Más adelante, esbozará las bases de una tradición filosófica africana que se remonta al antiguo egipcio (pp. 174-175). Sobre estos cimientos se edifica el resto de su propuesta. Aunque no espera a las conclusiones para formular su tesis central. En la introducción sintetiza de forma clara y directa la intención de su obra: "Ya no podemos hacer nuestra teología simplemente con una lógica teándrica, sino más bien cosmoteándrica. Esta es la propuesta fuerte de nuestra obra. Se trata de una verdadera ruptura epistemológica que cambia los parámetros de nuestra teología africana" (p. 9).

El enfoque teológico de Mushipu está enraizado, por tanto, en la milenaria reflexión cristiana y en la también milenaria comprensión africana de la interconexión entre la humanidad y la naturaleza. El académico congoleño revisita cosmologías africanas tradicionales (en particular la *bantú*), mostrando como muchas de ellas conciben el mundo natural como sagrado (*comos*), lleno de la presencia divina (*theos*), en estrecha relación con el ser humano (*andros*). Esta visión del mundo contrasta con la noción dualista que separa a la humanidad de la naturaleza, una perspectiva que a menudo ha justificado la explotación inconsiderada de la creación (y ha caracterizado a la teología occidental). Mushipu sostiene que la teología y la antropología africana, si se anclan en esta visión cosmoteándrica, pueden ofrecer una visión alternativa, una que promueva la armonía y el equilibrio entre los seres humanos y la creación.

El capítulo 7 (pp. 215-264), donde desarrolla detalladamente la teología cosmoteándrica como una "hermenéutica ecológica tripolar", está en consonancia no solo con la teología bíblica, sino también con la visión contemporánea que el magisterio católico ha formulado en *Laudato si'* (2015). Resulta especialmente interesante, a los ojos de un occidental, descubrir la riqueza de las cosmogonías africanas (*dogon*, *luba* y *bambara*) y sus posibilidades de diálogo con la teología de la naturaleza (pp. 246-262). En particular, destaca el interés de Mushipu por contrarrestar el efecto destructor de una visión antropocéntrica mediante el recurso a una visión enraizada en los propios mitos africanos del origen del cosmos y del ser humano.

Además de sus ideas teológicas y filosóficas, Mushipu esboza recomendaciones prácticas sobre cómo los cristianos africanos pueden abordar las cuestiones ecológicas. En el último capítulo, alienta a las iglesias africanas a involucrarse más en la defensa del medio ambiente y la educación, promoviendo prácticas sostenibles a nivel local y nacional. Mushipu enfatiza la importancia de la educación, particularmente en áreas rurales donde la degradación ambiental suele ser más severa. Asimismo, sugiere que los teólogos africanos de-

ben comprometerse con el conocimiento y las prácticas indígenas, muchas de las cuales contienen valiosas ideas sobre cómo vivir de manera sostenible.

Si bien el ensayo es una excelente contribución al debate ecoteológico contemporáneo, no por ello deja temas pendientes que deberán ser explorados en el futuro. Por un lado, las reflexiones teóricas necesitarán confrontarse con las realidades particulares del vasto continente africano y con las iniciativas que las iglesias locales están poniendo en práctica sobre el terreno. En este sentido, la exploración del mundo bantú muestra el interés de profundizar también en los otros dos grandes ámbitos culturales africanos: el nilótico y el cushita. Por último, la visión cosmoteándrica formulada por el teólogo y filósofo Raimon Panikkar puede enriquecer enormemente la visión africana expuesta por Mushipu, ya que ambas poseen numerosos elementos en común.

*La théologie africaine face à l'urgence écologique* es una obra importante y provocadora que desafía a los cristianos, tanto africanos como de otros continentes, a tomarse en serio su responsabilidad hacia el mundo creado. Se trata de una llamada a la teología para que revise su epistemología, enriquezca su antropología e incorpore la contribución de la ética ecológica, sin perder la capacidad de dialogar con las cosmologías de los diversos pueblos con los que el cristianismo se ha encontrado a lo largo de la historia.

Jaime Tatay, SJ

Universidad Pontificia Comillas

[jtatay@comillas.edu](mailto:jtatay@comillas.edu)

O'CALLAGHAN, Paul: *Desafíos entre fe y cultura: dos hermanos de sangre en la dinámica de la modernidad*, Rialp, Madrid 2023, 208 pp. ISBN: 978-84-321-6617-4.

El libro del sacerdote y profesor Paul O'Callaghan se divide en dos grandes bloques: uno dedicado al desafío que la fe presenta a la cultura y otro consagrado, a la inversa, al reto que la cultura plantea a la fe. En el primer caso, todas y cada una de las culturas están llamadas a dejarse ennoblecer por la fe, que no se agota en ninguna de ellas. Y en el segundo caso, la cultura tiene que poder aterrizar la fe, concretarla en cada situación y hacerla así comprensible y vivible. Por cierto, el autor del libro antepone a ambos bloques unas pocas páginas en las que quiere aclarar el sentido de las palabras que titulan su libro: "fe", "cultura", "desafío" y "modernidad". Después, la obra concluye con un epílogo un tanto inesperado —pero que sorprende para bien— acerca del liberalismo y el conservadurismo.



Para O'Callaghan, la fe no puede inculturarse en nuestro mundo occidental tal como se hizo originalmente. La cultura grecolatina era precristiana, mientras que la nuestra, por mucho que haya querido independizarse de la fe cristiana, no habría sido posible sin ella. De esta manera, para el autor, nuestra cultura actual posmoderna es la secularización de

cuantas cosas lograron entenderse desde una perspectiva cristiana. Es lo que constituye, pues, el patrimonio de Occidente. Siguiendo al rabino Jonathan Sacks, O'Callaghan recuerda cuál es este patrimonio, comentando cuáles son las aportaciones básicas de la fe judeocristiana.

En cuanto al desafío cultural de la fe, el autor examina cuatro temas clave: la racionalidad, la libertad, la igualdad y el espíritu de dominio. Sobre el primer tema, la soberbia de la razón moderna nos hace pensar deficientemente. Para que el ejercicio de la razón no se limite a los problemas y se abra, pues, a los misterios —como diría Marcel— precisa de la humildad. Ella es la que, precisamente, da fuerzas para pensar el sentido de la vida —su por y para qué, y no sólo el qué y el cómo de cuanto en ella encontramos—. Este sentido —el misterio revelado en el que tenemos fe— es justamente lo que amplía el horizonte de la razón más allá de las estrecheces científicas y utilitarias. Estas se deben, para O'Callaghan, a que la razón moderna ha privilegiado el pensamiento discursivo, calculador en detrimento del intelecto intuitivo, contemplativo que los filósofos griegos tuvieron por superior —posibilitando así la inculturación de la fe, especialmente en lo que respecta a los estoicos y los neoplatónicos—.

Si bien es esta razón contemplativa la que recibe la iluminación divina, desde el cristianismo se la entiende de modo individual, para cada hombre. Además, el *logos* griego fue, para los paganos, una realidad contingente (derivada de Dios), por la cual la divinidad, por así decirlo, pone el mundo sin ensuciarse las manos. En cambio, para los cristianos, el *logos* es Dios mismo —no sólo *por quien*, sino también *para quien* todo se crea—. En efecto, según el autor, la mediación de la creación cobra su sentido gracias a la finalidad. A última hora, Cristo es la clave: es el *logos* divino que no sólo salva, sino que antes crea inteligentemente. De hecho, si salva del pecado es, precisamente, para reconducir la creación por la senda de la inteligibilidad: esto es, para que la creación cobre todo su sentido providencial. Con la encarnación, el *logos* de Dios se une en cierto modo a todo hombre. Por esta filiación adoptiva la razón humana de cada cual participa de la razón crística. Cristo nos hace racionales, como dice sencilla pero contundentemente O'Callaghan.

Ahora bien, la racionalidad no es la única dimensión humana que se ha degradado con el olvido de sus raíces religiosas. Lo mismo sucede, según el autor, con la libertad. Este ha exagerado su autonomía hasta el punto de degenerar en la arbitrariedad. De esta manera, la modernidad ha pretendido ensalzar la libertad negativa (o libertad “de”) olvidando la responsabilidad inherente de la libertad positiva (libertad “para”). Lejos de ser una convicción común la idea de que, si Dios no existe, todo parece permitirse, lo que más bien se cree es que, si Dios existe, entonces la libertad del hombre se ve limitada —o si el hombre es libre, entonces Dios no existe—. Para colmo, a esto se añade la idea científicista de que, al mismo tiempo, en realidad no somos libres. Así, la libertad negativa no sería más que la ausencia de obstáculos frente a los automatismos que nos gobiernan. Para el autor, sin embargo, es preciso recordar que tenemos una libertad para decir “no” a toda tentación. Es la que tuvo Jesús, cuya paciencia y confianza en Dios, que no nos dejará solos, ha de ser el modelo para todo cristiano. En esta actitud vital se cifran, para O'Callaghan, todo el gozo y toda la paz interior del que un hombre es capaz, aun en medio de la pasión martirial. Dejar que Dios nos regale esta posibilidad es, pues, un desafío que la cultura de la libertad moderna plantea a la fe.

Desde la perspectiva cristiana, las personas libres tampoco somos realidades cerradas y autosuficientes. Por ello, los demás no son los instrumentos de mi egoísmo, sino los

miembros solidarios de una comunidad de iguales, que se necesitan mutuamente. Estos miembros no quedan absorbidos en la totalidad; al contrario, están en comunión conservando su diversidad. La igualdad que caracteriza a la gran familia humana reside en nuestra imagen de Dios, cuya semejanza consigo quiso Dios restaurar en nosotros, misericordioso y fiel, merced a la Encarnación. Con todo, ¿qué pasa con las diferencias patentes entre los hombres? ¿cómo se justifican? Recurriendo a Santo Tomás, el autor considera que las diferencias no son defectos, sino oportunidades para una mayor perfección total. De esta manera, somos posibles donantes y receptores de las gracias desigualmente distribuidas entre nosotros por Dios. Todos estamos necesitados de la entrega que el otro puede hacer de sí mismo. Nuestro carácter social consiste, precisamente, en la comunicación multidireccional de todos los dones divinos humanamente donados en el ejercicio de la caridad. Ahora bien, este ejercicio, personal e institucional, no se termina de realizar nunca en la historia, sino que nos hace una invitación escatológica.

Dando un paso más, la igualdad de los que desigualmente se autoentregan resulta incompatible con el espíritu de dominio y el derecho de conquista que creen tener unos hombres sobre otros, merced a la ley del más fuerte. En un mundo sin Dios el deudor débil estaría sometido al benefactor fuerte, por lo que la única igualdad imaginable consistiría, según el autor, en el logro de la autosuficiencia. En el cristianismo, sin embargo, la gratitud no esclaviza. Queda referida, originariamente, sólo a Dios, y se traduce en el uso caritativo de los dones que hemos recibido en favor de los que menos pueden darnos algo a cambio.

La idea de una libre aceptación del don, que reclama un uso de este con fidelidad creativa, da pie a que el autor termine el libro con un epílogo muy interesante. Lo que en él nos dice tal vez sea lo más original de la obra —y lo que el autor logra transmitir con la mayor agilidad y claridad—. En estas últimas páginas, O'Callaghan nos presenta una síntesis entre el conservadurismo, de corte tradicionalista, y el liberalismo. La primera actitud la relaciona el autor con el pasado, mientras que la segunda la vincula con el futuro. El cristiano no estaría llamado de forma exclusiva a ninguna de las dos alternativas, sino que sería, según el autor, un hombre de síntesis. Sin anclarse perezosa o cobardemente en lo heredado, sabe conservarlo con agradecimiento, porque esto le permite seguir avanzando libremente. A la vez, sin la impaciencia poco realista por hacer tabla rasa del pasado, acepta libremente un futuro que mejore lo ya conseguido.

Para terminar con esta síntesis del libro, tan sólo resta subrayar la atención que merecen sus páginas. No se trata de un libro innovador, pero esto no le quita su originalidad. No es la del creador en sentido estricto, sino la del profesor que, desde su propia perspectiva, hace gala de un gran talento sintético y expositivo. De ahí que el autor eche mano de numerosas citas que dan cuenta de sus muchas lecturas, pero que se integran con gran fluidez en el texto. El autor es conciso en todas sus páginas, que se leen con una cierta facilidad sin mengua de rigor alguno. Por ello, resulta ser una introducción ideal al importante tema de la ruptura entre el Evangelio y la cultura —el drama de nuestro tiempo, como dijo Pablo VI—. Asimismo, es un acicate para seguir pensando y viviendo el desafío de integrar ambos.

**David Antonio Yáñez Baptista**

Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid  
dyanez@ucm.es



GONZÁLEZ SERRANO, Carlos Javier: *Una filosofía de la resistencia. Pensar y actuar: contra la manipulación emocional*, Destino, 2024, 223 pp. ISBN: 978-84-233-6483-1.

La tesis fundamental del libro es una auténtica provocación: en lugar de analizar el mal y dar herramientas para soportarlo, combatir ese mismo mal. Por eso el libro se escribe en términos de resistencia filosófica, como reducto del sentido común. Frente a la ingente proliferación de propuestas de ayuda para paliar los efectos desastrosos de una vida moderna desbocada, Carlos se planta con firmeza racional y cordura elemental para denunciar la manipulación emocional que socava la libertad humana para dar una respuesta coherente a lo que sucede. El libro, como se verá, se convierte así en un firme alegato liberador, que se suelta del discurso dominante y nos permite contemplar todo con una luz nueva.

Las dos partes que componen el texto, que recoge y da continuidad a una labor mediática y digital, focalizan la atención. Por un lado, la filosofía, como cultivo de la singular razón humana. Se ve en esta parte que el autor se ha embebido profundamente de las fuentes del pensamiento sólido, al tiempo que conserva una mirada atenta y concreta de la realidad, muy cercana en descripciones y elementos de la cotidianidad. Cabe destacar que, desde el inicio, se sientan las bases de la resistencia a la manipulación emocional, como una especie de distancia prudente, de tiempo de reflexión, de acción libre. La filosofía aquí está encarnada, es cordial y pasional, intensamente vital. Y viviendo siempre desde uno mismo no olvida al otro, atiende con cuidado. El énfasis de esta parte inicial está en la acentuación de la propia libertad y su defensa a ultranza en la razón.

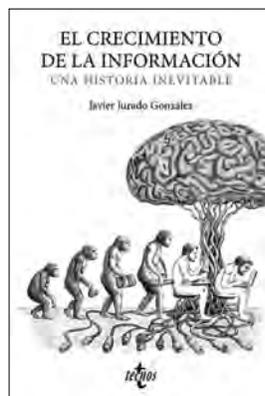
Los capítulos siguientes componen la "resistencia". Al igual que otros muchos intelectuales, Carlos Javier detecta en la transformación tecnológica que la humanidad se empobrece y va siendo progresivamente encapsulada en miras cortas y descontrol emocional. Nuevamente el foco se pone sobre la pérdida de atención, hurtada por la supuesta vivacidad e ingenio del móvil y de las pantallas. Pero la raíz de la denuncia está en la pérdida de libertad que implica para el ser humano y las sociedades occidentales, que ceden espacios de autonomía para conformarse con una heteronomía complaciente y llena de entretenimientos. Lo expresa con cautela en la síntesis del "sujeto sedado", quizá drogado o apagado. El pesimismo y la sospecha se alzan como alarmas de las que fiarse para buscar remedio, como fundamento de una actitud crítica y de la denuncia social. De algún modo, en estas páginas se expresa un grito que busca despertar a otros. Y una pregunta: ¿Qué estamos permitiendo que nos hagan? ¿Quién está jugando con nuestras vidas para que vayan donde quieren y protesten solo cuando toca, de lo que toca y por el tiempo que toca?

El lector encontrará en sus páginas un nuevo cuestionamiento de nuestro tiempo, quizá más radical que otros y también más refractario. Sin duda alguna, la filosofía crítica desembarca en este libro dispuesta a volver a ser actual y liderar una nueva revuelta contra lo establecido, por bueno que parezca el cuento que se cuenta.

José Fernando Juan Santos  
jose.fernando.juan@gmail.com

JURADO GONZÁLEZ, Javier: *El crecimiento de la información: Una historia inevitable*, Tecnos, 2024, 789 pp. ISBN: 978-84-309-8963-8.

Lo primero que asalta al lector del libro *El crecimiento de la información. Una historia inevitable*, y eso tan solo después de leer los primeros capítulos, es una sensación de intensidad, tantas son las preguntas que se proponen y los caminos que se atisban. Y, al poco, la certidumbre de que la información —la evolución de nuestra capacidad de gestión de la información, el tema central del volumen— ha sido, es y, me temo, será una pieza clave en nuestro devenir como personas individuales y como especie. Aunque hay más razones, solo por estos motivos se trata de un libro necesario, muy original y que, por cierto, está excelentemente escrito como su autor sigue demostrando cada semana en su exitoso blog “Ingeniero de letras”.



El trasunto del crecimiento de la información tiene mucho de épico, un ingrediente que remueve al lector y le hace trascender de las menudeces de las preocupaciones cotidianas. Hay una forma de lectura en la que el volumen gira en torno a una larga lucha entre la luz —la información— y la oscuridad —la entropía que nos circunda y nos amenaza con envolvernos en un frío y eterno letargo—. Lo que parece nuestro simple deseo de supervivencia se transforma en las páginas del libro en una misión cósmica en la que somos los abanderados de la vida frente a la muerte y donde la información es el campo de batalla decisivo.

Es también, amén de interesante, un libro muy ambicioso. Su autor utiliza la biología, la tecnología, la economía, la sociología, la antropología, la filosofía y un sentido teleológico para llevarnos, soportado por una miríada de datos y evidencias, a considerar la información como algo vivo, dinámico, que se expande, retrocede, lucha y, en última instancia, define quiénes somos y hacia dónde nos dirigimos.

Desde el mismo prólogo, el autor nos interpela sobre lo que compartimos como seres humanos y a defendernos del reverso tenebroso de la existencia como la fugacidad y el olvido. Igualmente, no teme abordar preguntas fundamentales: ¿Qué es la información? ¿Por qué se convirtió en un motor evolutivo esencial? ¿Cómo transformó nuestra capacidad de intercambiarla el curso de la historia? Con un estilo a la vez accesible y profundo, Javier Jurado nos invita a explorar cómo el ADN, las palabras y los algoritmos son, en esencia, herramientas de codificación que han modelado la vida, las civilizaciones y las estructuras sociales. Más aún, nos lleva a cuestionar si la información, tal y como la entendemos, se está convirtiendo en una fuerza que amenaza con devorarnos o una aliada que podría salvarnos.

El carácter “inevitable” que Javier Jurado atribuye al crecimiento de la información se refiere a su naturaleza intrínseca como fuerza motriz de la vida y de las civilizaciones. A pesar de su contingencia y fragilidad, se opone pertinaz al crecimiento de la entropía porque obtiene con esta acumulación versatilidad para la adaptación y la innovación. Desde los primeros organismos unicelulares, la información ha sido la herramienta fundamental para adaptarse al entorno, resistir el caos impuesto por la entropía y evolucionar hacia

formas de vida más complejas. Esta tendencia se replica en el desarrollo humano, donde la capacidad de crear, almacenar y transmitir información ha sido clave para el progreso cultural y tecnológico. El autor, con un sentido que podríamos calificar de “misión”, argumenta que esta expansión no es una casualidad, sino un proceso profundamente arraigado en la lógica misma de la evolución y en la cooperación, que continúa desplegándose con cada avance, desde el lenguaje hasta la inteligencia artificial.

Uno de los grandes logros de este libro es mostrarnos la información no como un fenómeno abstracto y lejano, sino como una realidad tangible que actúa sobre nosotros mismos en múltiples niveles. Las conexiones que establece entre los primeros intercambios de sonidos en los homínidos y las complejidades del sistema financiero actual son tan sorprendentes como reveladoras. Como ejemplo paradigmático, nos invita a contemplar la evolución del lenguaje no solo como un medio de comunicación, sino como el primer sistema de intercambio que cimentó las bases de nuestra cooperación como especie.

En opinión del que escribe estas líneas, un capítulo especialmente fascinante es el que explora cómo las letras del alfabeto surgieron como un acto de rebeldía frente a la opresión. Javier Jurado relata cómo este sencillo conjunto de símbolos permitió no solo preservar la información, sino democratizarla y convertirla en un arma poderosa contra el control de las élites. Este tipo de ejemplos no solo enriquecen la narrativa, sino que la convierten en una obra profundamente humana: un relato que conecta descubrimientos científicos con movimientos sociales, ascensos políticos y luchas por la libertad y nos hace preguntarnos sobre el rol de nuevas tecnologías como la inteligencia artificial.

El libro también sobresale por su capacidad de sorprender al lector con historias llenas de curiosidades. ¿Sabían que la frecuencia de nuestra voz está diseñada para resonar de manera óptima en el oído humano? ¿O que el dinero, más que un medio de intercambio, es, en realidad, un sofisticado sistema de codificación de favores y confianza social? Cada capítulo está lleno de momentos “eureka” que invitan a detenerse y reflexionar, no solo sobre el pasado, sino sobre cómo la información moldea cada aspecto de nuestra vida contemporánea, desde los algoritmos que organizan nuestras noticias hasta las redes que construyen nuestras relaciones.

Con todo, lo que hace de *El crecimiento de la información* una obra que me atrevo a calificar de imprescindible, no es solo su capacidad para narrar, sino para iluminar. El autor nos permite entender que no estamos perdidos en un cúmulo de datos inconexos y confusos, sino que nuestra realidad es el resultado de un proceso histórico profundo, lleno de avances, retrocesos y luchas constantes. En un momento en el que la sobreinformación y la desinformación parecen aplastarnos, este libro nos ofrece una perspectiva de largo —de larguísimo— plazo que puede servir de brújula para navegar el aparente caos y vislumbrar posibles futuros.

Por último, lo que distingue a esta obra es un cierto tono esperanzador. Aunque el autor no ignora los peligros de la manipulación, la censura y la instrumentalización de la información, no se queda en el pesimismo. Más bien, nos recuerda que la historia está llena de ejemplos de cómo la humanidad ha sabido adaptarse y usar la información para cooperar, innovar y avanzar. Al cerrar el libro, es probable que el lector no solo tenga una comprensión más profunda de la información como fenómeno, sino una renovada confianza en nuestra capacidad colectiva para enfrentar los retos del presente y del futuro.

En definitiva, *El crecimiento de la información* no es solo un libro, es un viaje. Un viaje que nos lleva desde los orígenes de la vida hasta las complejidades de la sociedad actual, y que nos deja con una certeza: en el mundo de la información, entender es sobrevivir, pero también vivir plenamente. Este volumen es una lectura obligada para todos aquellos que estén interesados en desentrañar el entramado invisible que conecta nuestra historia, nuestra vida y nuestro futuro.

Claudio Feijóo González

<https://orcid.org/0000-0002-9499-7790>

BENANTI, Paolo: *La era digital. Teoría del cambio de época: persona, familia y sociedad*, Encuentro, Madrid 2024, 165 pp. ISBN: 978-84-1339-204-2.

Que vivimos en un cambio de época y no tanto en una época de cambios es una idea cada vez más repetida entre los intelectuales. Los cambios que estamos experimentando son de tal envergadura y velocidad que parece necesario concluir que el mundo, tal y como lo conocíamos, está cambiando y dando lugar a un mundo nuevo.

Sin embargo, la complejidad de la realidad actual, globalizada y digital, hace que analizar dicho cambio sea extremadamente complejo. Son muchos los niveles a considerar y en ninguno de ellos se imponen diagnósticos simples. Por ello, aprecio la capacidad de Benanti para apuntar algunos aspectos centrales de forma breve y directa en este ensayo, sin por ello caer en valoraciones simplistas.

Si bien el libro se titula *La era digital*, me parece que el subtítulo de la obra explica mejor sobre qué tratan estas páginas: *Teoría del cambio de época: persona, familia y sociedad*. Y es que, aunque lo digital se menciona y se le da una importancia notoria, no es, en mi opinión, el único foco del libro, e incluso no el principal. Lo que el autor transmite es que estamos en un cambio de época e intenta bucear en los cambios a distintos niveles que lo han propiciado.

El libro se estructura en dos grandes partes. La primera, "Teoría del cambio de época", está compuesta de dos capítulos, uno sobre el cambio de paradigma científico en el último siglo (pasando de un modelo centrado en la causalidad a otro centrado en la correlación, gracias al desarrollo de la estadística), y el segundo analiza el nacimiento de la era digital basándose en la idea de lo "sintético" (que estudia en diversos ámbitos) como lo que la ha posibilitado. Resulta curioso que el autor dedique bastantes reflexiones a lo sintético en ámbitos diversos del digital y los relacione con ello; da bastante que pensar.

La segunda parte, titulada "Observar el cambio", está compuesta por cinco capítulos, que versan, respectivamente, sobre lo posthumano, la nueva manera de ser joven, la sexualidad y la familia, los mitos de masas y los horizontes que esperan a la nueva generación. Igual que en la primera parte, es un análisis rico al tiempo que breve y directo, y



ayuda a hacerse una composición de lugar sobre el panorama actual y las causas que han traído hasta él.

El texto se lee bien, es directo y se prescinde bastante de las citas a pie de página, pero el autor menciona algunos autores de quienes ha bebido para llegar a las conclusiones que ofrece y los indica a lo largo del escrito, además de ofrecer una lista bibliográfica al final de la obra.

Un aspecto original del libro es que todos los capítulos están encabezados por un fragmento extraído de una canción actual, para mostrar cómo en la llamada cultura pop aparecen los temas de fondo que en estas páginas se abordan.

En suma, es un libro que aprovecha, que resulta accesible y al mismo tiempo se ve que se ha escrito con conocimiento y criterio, y que, como toda buena lectura, deja con ganas de más.

Marta Medina Balguerías

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas  
mmedina@comillas.edu



MORENO, Juan Manuel y GORTAZAR, Lucas: *Educación universal. Por qué el proyecto más exitoso de la historia genera malestar y nuevas desigualdades*, Debate, 2024, 275 pp. ISBN: 978-84-19642-92-9.

Javier Gomá recuerda en cada libro que escribe que vivimos en el mejor momento de la historia. Recurriendo a J. Rawls, y usando su velo de ignorancia, postula que cualquier persona desearía vivir en nuestra época. Así mismo se reconoce hijo gozoso de nuestro tiempo. Y, a la vez, reconoce que vivimos cabreados. No esconde el malestar y lo justifica en la conciencia de la dignidad que se ha extendido a toda persona, incluso a aquella que no ha hecho nada para merecerla. De igual manera este libro se adentra en una paradoja aparente y desentraña algunos rasgos de nuestra situación y posición educativa.

Como bien reconocen ambos autores, la globalización de la educación ha pasado del objetivo de una formación primaria a aspirar en muchos países hasta hace poco fuera de todo mapa significativo a lograr una educación secundaria también obligatoria, sistemática y ordenada a unos fines capacitantes. Este gran salto se ha dado por los esfuerzos y presiones internacionales, pero también por la conciencia renovada de la época general en la que nos adentramos, donde la cercanía entre unos y otros hará que sea imprescindible disponer de una población con formación adecuada, tanto en lo que respecta a ciudadanía como en lo que toca a inserción y desarrollo laboral. Sin embargo, las pruebas de evaluación externas, cuya maquinaria crece con éxito y se impone con mayor pericia cada vez, revela que hay un descenso notable en ciertos países que afecta a la educación global. ¿Dónde está el problema entonces? ¿Por qué a mayor

extensión de la oferta escolar hay un descenso contrastado que se refleja en muchos datos? ¿Qué hay que hacer?

El libro no es complaciente, pero tampoco es alarmista. A juicio de estos expertos, con años de experiencia en el estudio y el análisis educativo y social, el motivo es doble y más simple de lo esperado. Por un lado, el sistema educativo sigue generando desigualdad porque está preparado para formar a unas personas más que a otras, en una carrera académica con décadas que requiere capacidades particulares. No todos pueden lograr los mismos resultados. Además, cuantas más personas participan en las evaluaciones y en la toma de datos, es normal concluir que los resultados serán progresivamente más dispares. La diferencia se agranda porque se incorporan nuevos alumnos, que hasta ahora no salían en la foto. Alumnos que no gozaban de la trayectoria familiar de los otros y de quienes cabe esperar, por lo mismo, que sea necesario un tiempo de adaptación y medidas adicionales y específicas.

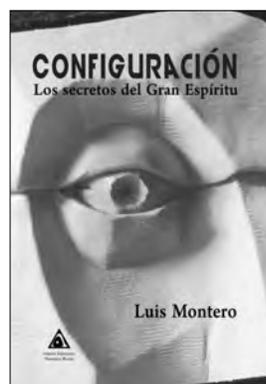
Sus conclusiones, alejándose de la confrontación política, tan politizada partidistamente como otros aspectos de la convivencia democrática, van en la línea de la imprescindible paciencia y de volver a reconocer los logros. En esto, insistiendo con sus propios análisis, debería ser motivo de satisfacción universal que la educación general esté alcanzando cotas tan elevadas en lugares hasta donde hace poco era inimaginable que la cultura supusiera un elemento vertebrador de la sociedad. Por otro lado, el debate está servido y es imprescindible pensar mejor qué lugar ocupa el sistema educativo como derivado de los ideales de libertad y de igualdad, con sus consiguientes tensiones.

José Fernando Juan Santos  
jose.fernando.juan@gmail.com

MONTERO, Luis: *Configuración. Los secretos del Gran Espíritu*, Atlantis, Aranjuez 2023, 176 pp. ISBN: 978-84-1271-286-5.

Para comprender mejor nuestra realidad, el ensayo presentado toma como punto de partida nuestros sistemas biológicos de aprendizaje con objeto de descartar prejuicios y medias verdades en nuestros razonamientos. El autor categoriza el ámbito de nuestros conocimientos en tres estratos superpuestos, un primer nivel biológico, común a todos los individuos de nuestra especie, un segundo nivel derivado del aprendizaje individual, no heredable, que solo es posible transmitir de individuo a individuo, y un tercer nivel de conocimiento de tipo social, construido por la comunidad.

Esta idea de que la mente humana es, a un mismo tiempo, biológica, histórica y contextual, constituye el eje central de la filosofía analítica, aparecida en el siglo XX en Inglaterra y Viena de la mano de Bertrand Rousell y Ludwig Wittgenstein, entre otros, y que algunos autores consideran derivada de un cierto tomismo analítico, que trata de poner de acuerdo la razón con lo sobrenatural. Esta corriente considera que la filosofía



tiene continuidad con la ciencia y promulga como método de búsqueda de la verdad, la investigación de temas concretos, la argumentación y el rigor, elementos que pueden encontrarse en el presente ensayo.

También en otras disciplinas como la psicología o la pedagogía, se reconoce que la cognición tiene una base orgánica (biológica) a la que hay que prestar atención. Esta biología de los procesos mentales del conocimiento es utilizada en la obra para argumentar el origen de ciertas creencias ontológicas y analizar su evolución histórica en los tres estratos aludidos en los que se manifiestan. La ventaja de la *biología del conocimiento* es que estudia nuestras ideas a partir de todos los procesos de aprendizaje (cognoscitivos) existentes, no solo de la razón consciente como en otras disciplinas, ya que encuentra que los fundamentos de esta razón nacen, en realidad, en un tipo de aprendizaje preconscious o "aparato racionomorfo" de nuestro encéfalo no consciente. El ensayo identifica cuatro cogniciones de nuestros procesos mentales que nos diferencian inequívocamente como especie, determinando nuestra conducta y sociedades: nuestra identidad psíquica (yo), nuestra identidad espiritual (alma), nuestra percepción de lo sobrenatural (divinidad) y nuestra conciencia (moral, ética). El origen de estas construcciones mentales es relacionado en la obra con los cuatro juicios previos preconscious explicados por la biología del conocimiento, conocidos como "*si-entonces*", "hipótesis de la *causa*", "hipótesis del *fin*" y "*principio de lo conveniente*". Dichos juicios previos permitirían explicar y entender ciertas medias verdades que, sobre ellos, construye nuestro pensamiento lógico racional.

Se plantea como tesis que las construcciones *identidad psíquica, alma, conciencia y divinidad* de nuestro pensamiento racional, denominadas en conjunto por el autor como "conducta trascendente" del Sapiens, adolecen de cierta precariedad conceptual cuando se racionalizan directamente desde el racionomorfo, sin el concurso de un cierto nivel de comprensión y conocimientos del mundo físico. Se propone también que, desde el punto de vista antropológico, la integración de un juicio previo racionomorfo conocido como *principio de lo conveniente*, con la función cerebral de *planificación de tareas*, pudo haber marcado el inicio del llamado albedrío del Sapiens, es decir, de sus decisiones y de su conciencia moral, y se revisan las correspondencias que pueden encontrarse de dicha tesis en los textos de tradiciones primitivas mesopotámicas y del antiguo testamento de nuestro entorno cultural.

Del mismo modo, el texto muestra como, las singularidades de la base genética de los organismos vivos, *unicidad, direccionalidad e independencia*, fueron identificadas desde las culturas más arcaicas con el ámbito de lo sobrenatural, subrayando el hecho de que su origen y sentido no pueda ser explicado en una escala meramente "natural" por la ciencia. La hipótesis principal del ensayo es, justamente, que se debería otorgar más verosimilitud a la indisolubilidad de nuestras experiencias material y trascendente, que a la existencia de una realidad natural y otra sobrenatural, separadas la una de la otra.

Al analizar en el tercer estrato de conocimiento como son expresados los elementos de la *conducta trascendente*, la obra encuentra un segundo problema añadido a su rudimentariedad cognitiva, que consiste en su estandarización y distorsión social. Los primitivos esquemas de dicha estandarización, surgidos diez mil años atrás, son ana-

lizados en el seno de la cultura mesopotámica y en la tradición religiosa hebrea y sus credos derivados. En el caso concreto de las nuevas religiones originadas a partir de la Torah judía, el ensayo encuentra también este modelo primitivo basado en el falso *yo individual* y la separación de los tres *sinsentidos* de origen racionómrfico, la *divinidad*, el *alma* y un principio absoluto de lo *conveniente*. Sin embargo, las racionalizaciones de lo trascendente de ciertos *logia* de *Jeschu ha-Nozri* recogidos en el apócrifo "*Evangelio de Tomás*" utilizado por la comunidad primitiva judeocristiana responderían, según la obra, a un modelo muy diferente, y que resultan inesperadamente coherentes con nuevos significados sobre el fundamento del Ser alumbrados por los conocimientos científicos actuales.

Siguiendo el análisis del devenir contextual histórico de este pensamiento trascendente del individuo, el ensayo enfatiza el brusco cambio de modelo que supuso la transición de las sociedades de tipo medieval a las sociedades modernas actuales, con la paulatina aparición del nuevo poder civil de naturaleza local. Este factor es considerado clave, no solo por destronar los antiguos regímenes de gobierno, sino porque terminaría arrinconando completamente las expresiones sociales de la espiritualidad biológica del individuo. El ensayo postula que, el nuevo escenario de la cultura contemporánea occidental es, en realidad, un nuevo "dogma social", homólogo al dogma religioso dominante durante más de dos milenios en nuestro entorno. Este cambio de modelo de sociedad, consumado en el siglo XIX, habría repercutido sustancialmente en nuestro pensamiento, al haber quedado equiparados los códigos legislativos de nuestras sociedades modernas, con el límite cognoscible de jerarquía superior identificado por la razón consciente de nuestro cerebro, el cual asumiría, por error, todo ordenamiento emanado del propio Estado, incluido el moral, como lícito y auténtico.

En opinión del autor, las ideas y conocimientos generados por nuestros estratos orgánicos más genuinos no estarían sustentando actualmente el conocimiento social, sino que se habría invertido el proceso, siendo las conductas institucionalizadas las que, de algún modo, estarían condicionando nuestras ideas y pensamientos. El efecto principal de esta inversión sobre la religiosidad de nuestra especie habría consistido en que, al tipificarse los aspectos morales y éticos por los Estados desde una óptica política utilitarista, su manifestación en la comunidad se encontraría desvinculada completamente de nuestra intuición biológica moral más genuina, aquella que nace del *principio de lo conveniente* preconsciente. La obra completa su desarrollo señalando otros espejismos asociados a los nuevos estados políticos, así como el descontrolado sistema capitalista en el que se apoyan y el nivel extremo de intervención al que se encuentran sometidos el conocimiento y las libertades del individuo.

María Blázquez Blázquez



MOYA, Andrés: *Ciencia en pequeñas dosis. Reflexiones sobre ciencia y evolución*, Cálamo, Palencia 2020, 362 pp. ISBN: 978-84-16742-21-9.

La ciencia es, sin duda, uno de los quehaceres más apreciados para el ser humano. Si algo transmite este libro del científico Andrés Moya es esto, precisamente: la importancia de la ciencia y la necesidad de destinar los recursos adecuados para poder cultivarla como es debido.

*Ciencia en pequeñas dosis* ofrece capítulos muy breves porque provienen de la columna que el autor escribió en el semanario mexicano *El Ángel Metropolitano* a lo largo de dos años. Moya ha revisado y ordenado dichas reflexiones para conformar esta obra, pero todas conservan el carácter breve y accesible propio de una columna periodística.

Cada capítulo, por tanto, es independiente de los demás, pero están agrupados temáticamente en seis partes: la primera, "¿Qué es la ciencia?"; la segunda, "Sociología de la ciencia"; la tercera explora la relación o interacción entre "Ciencia, filosofía y humanidades", mientras que la cuarta aborda la relación "Ciencia y política"; el volumen termina con dos partes dedicadas a la evolución: "Evolución natural" (quinta parte) y "Evolución artificial" (sexta y última).

Las reflexiones y los cuestionamientos del autor dan que pensar. En ocasiones son verdaderamente incisivos y dejan preguntas importantes para considerar despacio. Algo interesante del libro es que se tocan perspectivas muy diversas: lo mismo se defiende la necesidad de más inversión pública en ciencia, que se exploran conceptos científicos que pueden darnos material para reflexionar en nuestra vida cotidiana (como los parásitos y los simbiosis) o se toman ejemplos de grandes maestros de todos los tiempos. En una obra compuesta por pequeños fragmentos, es lógico que aparezca esa diversidad de temas y aproximaciones, aunque a decir verdad en todos ellos se ve con claridad el talante y el estilo de Andrés Moya. Se traten los temas que se traten, todos están marcados por su sello personal.

Algo que puede echarse en falta, sobre todo desde la perspectiva filosófica y teológica, es una mayor profundidad en algunas de las propuestas. Es difícil lograrla en textos tan breves, pero aun así a veces queda la sensación de que el autor apunta cosas, pero no termina de rematarlas o de llegar al fundamento último o filosófico de su propuesta, en especial en los capítulos dedicados a la relación de la ciencia con otras disciplinas.

En cualquier caso, es una lectura accesible, interesante y que, aunque deja más preguntas que respuestas, puede ser de provecho para quien quiera pensar en las distintas ramificaciones de la ciencia.

**Marta Medina Balguerías**

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas  
mmedina@comillas.edu

MORTARI, Luigina: *La política del cuidado. Tomarse la vida en serio*, Encuentro, Madrid 2024, 234 pp. ISBN: 978-84-1339-202-8.

**H**ay libros que, incluso durante su misma lectura, revelan al lector que son para vivir, más que para acumular saberes maravillosos sobre la vida. Este es uno de esos libros que empuja, al abrigo de una de las claves antropológicas de mayor prestigio social en la actualidad, a situarse en el mundo de otro modo. Hijo de la reflexión fecunda que la pandemia nos ha dejado, este libro plasma ideas esenciales sobre un modo de relación con uno mismo y con el otro donde la ternura, la protección, la compasión y la solicitud por los demás se vuelven acción cotidiana. De este modo, y solo de este modo según la autora, se puede albergar la esperanza de la construcción de una política que sea esencialmente humana, que engarce con lo propio del ser humano. Por lo tanto, como se puede ver, late en todo el libro una crítica constante de una situación insostenible e incierta, que fuerza constantemente a mirar a otro lado y seguir participando como piezas de un sistema productivo que deja insatisfechos y heridos.



Con todo, desde el inicio hasta el final, no se escuda en lo mal que está todo, sino en lo mejor del ser humano, en la intuición de que es lo mejor tanto para quien recibe el cuidado como para quien cuida. Los dos polos de la relación se muestran en plenitud en ese encuentro. De ahí también que la estructura del libro nos permita viajar desde unas primeras claves e investigaciones filosóficas sobre el cuidado en la tradición, a la reconstrucción de una política espiritual, con alma y corazón, vinculada estrechamente con la realidad y como respuesta solidaria y fraterna a los desafíos más preocupantes. De “actuar con cuidado”, tomándolo como algo privado y particular, a la “acción política” con cuidado, fruto de estructuras consolidadas que lo hacen tanto posible como prioritario.

Aunque las claves de la propia vida estén puestas, desde el inicio así contadas, en la finitud, la debilidad ontológica del ser humano y su vulnerabilidad, la otra cara de la moneda es que, si no fuera por el cuidado mutuo y la atención esencial de unos a otros en relaciones de una densidad elevada, la humanidad no sería viable. No solo al modo como los animales de una misma especie se protegen entre sí de amenazas y dificultades, sino como humanidad que emancipa su saber y su esencia en una tradición común que transmitir e incrementar continuamente. Por lo tanto, la política del cuidado constituye una suerte de avance histórico y ampliación permanente de la humanidad, que extrae fuerzas espirituales del alma que echa raíces en lo profundo, en la verdad, en el “agape” generoso y entregado. En la exposición mutua de unos a otros, en ese constante influir y ser influidos, en la permanente referencia moral y espiritual que somos para otros tanto como otros son para nosotros mismos, el cuidado prudente y entregado nos dice, como nadie, quiénes somos.

José Fernando Juan Santos  
jose.fernando.juan@gmail.com

# Por qué la ciencia y la fe se necesitan mutuamente

Ocho valores compartidos para superar el temor

**Elaine Howard Ecklund**

A menudo se considera que la ciencia y la fe son incompatibles entre sí. En este libro, la socióloga Elaine Howard Ecklund pone de relieve cómo la ciencia y cristianismo coinciden en ocho virtudes humanas: la curiosidad, la duda, la humildad, la creatividad, la curación, la admiración, el salom y la gratitud. Ecklund muestra que tanto la ciencia como la fe cristiana bien entendidas ayudan a ahuyentar el miedo a lo desconocido y a cultivar valores compartidos, entre ellos la curiosidad intelectual e incluso la duda.



---

## Por qué la ciencia y la fe se necesitan mutuamente

Ocho valores compartidos para superar el temor

Elaine Howard Ecklund

ISBN: 978-84-293-3023-6

Universidad Pontificia Comillas,  
Sal Terrae, 2021.

---



**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

# Índice del Tomo 288

Págs.

## EDITORIAL

Bissoli, Lucia: <i>Hacia una teoría de la verdad</i> .....	251-256
Tatay, Jaime: <i>The Enduring Legacy of Francisco J. Ayala: Bridging Science, Religion, and Ethics</i> / El legado permanente de Francisco J. Ayala: un puente entre ciencia, religión y ética .....	5-12

## INTRODUCCIÓN

Ayala, Hana: <i>Custodians and Stewards of Francisco J. Ayala's Revolutionary Contributions to Human Welfare and Human Progress</i> / Custodios y administradores de las revolucionarias contribuciones de Francisco J. Ayala al bienestar y progreso de la humanidad.....	25-37
Hauser, Robert M.: <i>Francisco José Ayala and the American Philosophical Society</i> / Francisco José Ayala y la American Philosophical Society .....	13-24
Lumbreras Sancho, Sara: <i>Legacy and New Horizons: What Lies Ahead for Francisco J. Ayala's Lifework and the Center for Science, Technology, and Religion</i> / Legado y nuevos horizontes: lo que le espera a la vida de Francisco J. Ayala y a la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión.....	39-46
Tatay Nieto, Jaime: <i>The Sacredness of Nature as a Transnational Bridge across the World's Cultures and Religions</i> / El carácter sagrado de la naturaleza como puente transnacional entre las culturas y religiones del mundo.....	47-63

## ARTÍCULOS

Bettineschi, Paolo: <i>La presencia de la verdad en el pensamiento y la práctica</i> .....	327-338
Buganza, Jacob: <i>La metafísica platónico-rosminiana de Giuseppe Buroni</i> .....	295-312
Cesarone, Virgilio: <i>Dag Hammarskjöld, the epochè of solitary meditation</i> .....	313-325
Clegg, Michael T.: <i>Francisco J. Ayala: Scientist, Humanist and Friend</i> / Francisco J. Ayala: científico, humanista y amigo.....	133-176
Francesco Tadini, Samuele: <i>Las fuentes de la filosofía inglesa en el pensamiento rosminiano: el caso "John Locke"</i> .....	281-294
Lukeš, Julius: <i>Francisco Ayala and the Passion for Parasitic Protists</i> / Francisco Ayala y la pasión por los parásitos protistas.....	89-103

Machado Silva, Hesley: <i>Bridging Minds and Frontiers: An Unconventional Academic Odyssey with Francisco José Ayala</i> / Uniendo mentes y fronteras: una odisea académica poco convencional con Francisco José Ayala .....	65-88
Morales Rojas, .....	
Arturo: <i>La verdad en Søren Aabye Kierkegaard y Agustín de Hipona: una nueva perspectiva filosófica</i> .....	355-371
Moya, Andrés y Latorre, Amparo: <i>Francisco J. Ayala: Testing his Ideas on Biological Progress</i> / Francisco J. Ayala: Investigando sus ideas sobre el progreso biológico .....	105-131
Pagani, Paolo: <i>Il punto di partenza del sapere. Rosmini erede critico di Hegel</i> .....	257-279
Santasilia, Stefano: <i>Yo soy la verdad. La interpretación de Michel Henry</i> .....	339-353

### NOTAS

Ayala, Hana: <i>Harnessing Evolution's Gift of Borderless Wonder to Open New Economic Frontiers for Global Sustainability: A Vision, a Roadmap, and a Pledge Inspired by Francisco J. Ayala's Passion for Science and Art</i> / Aprovechar el don de la evolución de las maravillas transfronterizas para abrir nuevas fronteras económicas a la sostenibilidad mundial: una visión, una hoja de ruta y un compromiso inspirados en la pasión de Francisco J. Ayala por la ciencia y el arte .....	189-216
Hauser, Robert M.: <i>The American Philosophical Society and the History of Science</i> La American Philosophical Society y la historia de la ciencia .....	177-188

### RECENSIONES

ALCALDE MORALES, David: <i>¿Cosmología sin Dios? La problemática teología inherente a la cosmología moderna</i> , por Enrique Solano .....	217-219
ARANA, Juan (coord.): <i>Concepciones antropológicas de los protagonistas de la revolución neurocientífica</i> , por Leandro Sequeiros SJ .....	228-230
BENANTI, Paolo: <i>La era digital. Teoría del cambio de época: persona, familia y sociedad</i> , por Marta Medina Balguerías .....	383-384
ESCRIBANO, Montserrat et al.: <i>La verdad, Tirant Humanidades</i> , por Lucía Bissoli .....	241-244
FINNEGAN, Diarmid A., GLASS, David H., LEIDENHAG, Mikael, LIVINGSTONE, David N. (eds.): <i>Conjunctive Explanations in Science and Religion</i> , por Lluís Oviedo OFM .....	234-237
GONZÁLEZ SERRANO, Carlos Javier: <i>Una filosofía de la resistencia. Pensar y actuar: contra la manipulación emocional</i> , por José Fernando Juan Santos .....	380
GRAHAM, Loren y KANTOR, Jean-Michel: <i>El nombre del infinito. Un relato verídico de misticismo religioso y creatividad matemática</i> , por Xavier Casanovas Combalia .....	223-225
JURADO GONZÁLEZ, Javier: <i>El crecimiento de la información: Una historia inevitable</i> , por Claudio Feijóo González .....	381-383
LENOIR, Frédéric: <i>Filosofía del deseo. Manual para vivir en plenitud</i> , por José Fernando Juan Santos .....	244-245
MENA, Tomás J. (coord.): <i>¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación</i> , por José Fernando Juan Santos .....	227-228
MESQUIDA SAMPOL, Joan: <i>Tomarse a Dios en serio. La dificultad de creer en un Dios que no alcanzamos a comprender</i> , por Simó Tortella Sbert .....	232-234

MOELLER, Charles: <i>Humanismo y santidad. Testimonios de la literatura occidental</i> , por Marta Medina Balguerías.....	225-227
MONTERO, Luis: <i>Configuración. Los secretos del Gran Espíritu</i> , por María Blázquez Blázquez.....	385-387
MONTOYA CAMACHO, Jorge Martín y GIMÉNEZ AMAYA, José Manuel: <i>Corporalidad, tecnología y deseo de salvación. Apuntes para una antropología de la vulnerabilidad</i> , por Eloy Villanueva Cruz.....	220-222
MORENO, Juan Manuel y GORTAZAR, Lucas: <i>Educación universal. Por qué el proyecto más exitoso de la historia genera malestar y nuevas desigualdades</i> , por José Fernando Juan Santos.....	384-385
MORTARI, Luigina: <i>La política del cuidado. Tomarse la vida en serio</i> , por José Fernando Juan Santos.....	389
MOYA, Andrés: <i>Ciencia en pequeñas dosis. Reflexiones sobre ciencia y evolución</i> , por Marta Medina Balguerías.....	388
MUSHIPU MBOMBO, Dieudonné: <i>La théologie africaine face à l'urgence écologique</i> , por Jaime Tatay, SJ.....	375-377
O'CALLAGHAN, Paul: <i>Desafíos entre fe y cultura: dos hermanos de sangre en la dinámica de la modernidad</i> , por David Antonio Yáñez Baptista.....	377-379
RAMÍREZ, Mario Teodoro: <i>Ateísmo, religión y espiritualidad. Ideas en el pensamiento filosófico</i> , por Javier Sánchez Villegas.....	237-241
RODRÍGUEZ DÍAZ, Marta: <i>Género, jóvenes e Iglesia. Juntar las piezas</i> , por Marta Medina Balguerías.....	373-375
VVAA: <i>El calendario litúrgico medieval</i> , por Miguel Córdoba Salmerón.....	231-232

Le invitamos a que visite nuestra  
página en internet y los perfiles  
en redes sociales:

[www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe](http://www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe)  
**@RazonFe**

**CÁTEDRA**  
**HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA**  
**DE CIENCIA, TECNOLOGÍA**  
**Y RELIGIÓN**





<https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe>



@RazonFe



@Cátedra CTR

**CÁTEDRA**  
**HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA**  
**DE CIENCIA, TECNOLOGÍA**  
**Y RELIGIÓN**

