

## DIÁLOGO Y LÓGOS

Está claro que la condición esencial para todo diálogo es la existencia de un entendimiento común, expresado –o posible de expresar- en un lenguaje asimismo común. De lo contrario, eso a lo cual se llama diálogo no pasa de ser un par de monólogos paralelos. Recuérdese sobre esto lo que fueron aquellos “diálogos cristiano-marxistas”, que hace un tiempo estuvieron de moda: en la medida en que las partes se atuvieran a sus respectivos principios, sólo se concluía con la expresión –muy sincera, seguramente- de la voluntad de seguir dialogando.

### I

Cuando el diálogo tiene como partes ya no a dos personas que tejen con sus propios entendimientos una vía común para el descubrimiento de una verdad, sino a dos saberes, lo que hay que buscar es la continuidad que pueda haber entre ellos, es decir, de qué modo uno de estos saberes se prolonga y se perfecciona en el otro. Un ejemplo de esta comunicación de saberes lo tenemos en las primeras páginas de la *Metafísica* aristotélica: aquello que de modo natural el sujeto halla en la más elemental contemplación de los sentidos, se perfecciona en la memoria sensible, en la experiencia, en la ciencia y, en definitiva, en la sabiduría. *Lógos* común, formal y expreso, hay propiamente en estos dos últimos grados, que corresponden al conocimiento intelectual, el cual es perfección del conocimiento sensible, en el cual sólo se descubre un *lógos* latente o implícito: conocer la naturaleza de un individuo es más perfecto que conocer a éste sólo en su individualidad. Pero lo importante que hay que observar en esta gradación de saberes es que, para Aristóteles, la continuidad entre las ciencias y la sabiduría es esencial, no accidental. Es decir que la sabiduría se alcanza en cuanto perfección de las ciencias, pues conoce las últimas y definitivas causas de lo que consideran éstas. Las ciencias son a su vez perfección de la experiencia, pues apuntan al *por qué* de aquel *qué* objeto de ella.

Si se comparan entre sí los distintos grados del saber recorridos por Aristóteles, se puede observar que cada uno perfecciona al anterior, lo cual supone que es *lo mismo* lo que

uno y otro conocen, aunque el segundo de una manera más perfecta que aquel que le antecede: la sensación con memoria es un modo más perfecto de poseer cognoscitiva mente lo mismo que se ha hecho presente por la mera sensación; a su vez, la experiencia perfecciona el simple recuerdo, y la experiencia, que vislumbra la universalidad implícita en la reiteración de lo singular, queda trascendida por la ciencia que conoce la universalidad del *por qué*. Este es el *diálogo* entre los saberes: es el desenvolvimiento del *lógos* hasta llegar a la universalidad máxima de los primeros principios. “Pensamos que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular” (*Metafísica A*, 2, 982 a 8-10).

Si las ciencias conocen *lo que son* las cosas, la metafísica es un conocimiento más perfecto del mismo objeto, pues conoce esas cosas *en cuanto que son*. Ahora bien, para que esta continuidad se dé entre el objeto de unas y otra, es necesario que las ciencias se aboquen *teóricamente*, es decir, contemplativamente, a sus objetos. Lo cual supone que es el *ser* de las cosas, lo esencial de ellas, lo que está siempre al cabo de las consideraciones científicas. Esto no excluye ninguna de las determinaciones particulares o materiales de sus objetos, pero estas determinaciones, a su vez, tampoco excluyen, aunque lo supongan sólo tácitamente, el *ser* que está en la base de todas ellas.

Hay, en consecuencia, un natural diálogo entre las ciencias y la filosofía, en el supuesto de que las ciencias tengan como objeto *lo que es* en cualquiera de sus determinaciones, y de que la filosofía, en su dimensión principal que es la metafísica, tenga como suyo lo que es *en cuanto que es*.

## II

Por otra parte, la metafísica está en relación con la teología de una manera semejante a como la naturaleza se vincula con la gracia. Ésta eleva a la naturaleza y la perfecciona, sin destruirla sino, por el contrario, reafirmando en sus propias virtudes o cualidades. Al participar la naturaleza humana de la perfección propia de la naturaleza divina, aunque esa perfección no corresponda a ninguna potencialidad específica de la naturaleza, sino sólo a la llamada potencia obediencial, lo perfeccionado es la naturaleza

humana y no algo ajeno a ella. Esto, en el orden del conocimiento, supone que la fe teologal, participación del conocimiento con que Dios se conoce, eleva al entendimiento natural a un orden que éste por sí mismo es absolutamente incapaz de alcanzar: sin embargo, lo eleva en cuanto entendimiento humano, y no otra cosa. Del mismo modo como la gracia requiere de un sujeto apto –según sus perfecciones naturales- para ser recibida, por lo cual está claro que una jibarización de esas perfecciones impide el alto vuelo de la vida sobrenatural, así también la fe necesita de un entendimiento que no se inhíba ni se autolimita en el desarrollo de sus capacidades naturales, es decir, necesita de un entendimiento abierto al descubrimiento de *lo que es en cuanto que es*.

Lo cual no implica, en todo hombre de verdadera fe, la necesidad de una disposición para desarrollar formalmente un *habitus* metafísico, pues la virtud teologal comprende *eminentemente* dicho *habitus*, aunque no exista en el sujeto ninguna capacidad natural para desarrollarlo: basta pensar en algunos santos que nunca ni siquiera rozaron la actividad teológica especulativa, pero que tuvieron sin duda una capacidad perceptiva sobrenatural de la verdad. Ni San Simeón el estilita, ni San Benito José Labre, el de los piojos, ni San Pedro Damianián, a pesar de sus invectivas contra la filosofía, ni, por cierto, el Cura de Ars, carecieron de esa capacidad; no sólo no carecieron de ella, sino que algunos la poseyeron en grado superior, a pesar de no haberse ocupado nunca de las altas especulaciones teológicas. Lo cual no exime de la condición exigida para todo verdadero teólogo, es decir, para todo el que cultive la *ciencia* teológica: la posesión por él de un *habitus* metafísico gracias al cual pueda ordenar su inteligencia a entender y a declarar explícitamente lo pertinente al objeto propio de la teología. Dicho *habitus* es respecto de la fe como el cuerpo en relación a su alma: la composición de tal cuerpo y de tal alma es la teología.

En la primera cuestión de la Suma Teológica, al tratar acerca de la naturaleza de la ciencia teológica, afirma Tomás que el objeto de esta ciencia es todo lo *divinamente revelable*<sup>1</sup>. Ahora bien, aunque la razón formal de *revelable* está dada por lo *revelado*, lo

---

<sup>1</sup> “Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una” (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 in c.)

cual está circunscrito a la Sagrada Escritura y a la Tradición, esto no quita la absoluta universalidad de lo divinamente revelable, que se identifica con todo lo inteligible, es decir, con todo lo que de algún modo sea o pueda ser objeto de la inteligencia, comprendida la inteligencia humana: inteligible es todo lo que de alguna manera *es*. Es decir, Dios y las creaturas.

La inteligencia humana no tiene otro modo de entender lo *divinamente revelable* y de expresarlo si no es mediante las nociones y los términos propios de la metafísica del ser. Lo que en la teología, y también en las declaraciones dogmáticas de la Iglesia, ha sido nombrado, por ejemplo, como *substantia*, no tiene otro modo de ser entendido ni expresado. El término, forjado en el siglo I para traducir el griego *hypóstasis*, ha adquirido en latín un significado tal que es el único por el cual se pueden expresar los dogmas de la *consustancialidad* de las tres personas de la Santísima Trinidad, y de la *transustanciación* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo.

Además, por haber sido incorporados estos términos en declaraciones dogmáticas, esto les confiere a ellos mismos condición dogmática, en cuanto único medio expresivo para significar lo más adecuadamente posible lo que de ese modo se ha declarado, es decir, una verdad en cuanto revelada por Dios. El carácter dogmático de los términos con que se declaran los dogmas está afirmado por el Concilio Vaticano I, en la Constitución dogmática *De Fide Catholica*, al referirse, citando el *Commonitorium* de San Vicente de Lerins, a la posibilidad de progreso en el conocimiento de lo divinamente revelado: “Crezca... la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno..., pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, *en la misma sentencia*”<sup>2</sup>.

### III

---

<sup>2</sup> “Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsa tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensus altioris intelligentiae specie et nomine recedendum. <Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia>.” (*Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. 4; DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 1800).

Cuando se insiste en la necesidad de ciertas cosas, es porque éstas escasean. No hay, en efecto, gran diálogo entre las ciencias y la filosofía: por lo menos no lo hay de esa manera natural y espontánea que describe Aristóteles.

Lo cual tiene sus causas. El *nominalismo*, el de Ockham y de quienes le siguen, al sostener que lo único real es lo singular, y que lo universal no tiene realidad si siquiera en otro, en el singular, determinó con ello que el entendimiento humano no puede conocer lo esencial de las cosas corpóreas, lo cual está presente sólo en la intención con que se dicen ciertos nombres. No hay abstracción por la cual el entendimiento conozca esencias o naturalezas en su universalidad. Sólo la hay para el conocimiento de la cantidad y el número, lo cual no es universal, sino sólo una forma que se puede reconocer directamente en lo individual, aunque para su consideración en cuanto tal –propia de las matemáticas– deba prescindir de la singularidad concreta, aunque no de lo singular en cuanto tal, es decir, en cuanto sujeto de la cantidad.

Si bien la abstracción científica que Tomás llama *totius a partibus* –o *universalis a particulari*– no puede tener lugar en el sistema ockhamiano, la otra abstracción señalada por el mismo aquinate en el mismo lugar<sup>3</sup>, *formae a materia*, sí lo tiene. De este modo las matemáticas se transforman en la *scientia reatrix*; lo propio de las ciencias naturales no es la contemplación de las esencias, sino la cuantificación u ordenación cuantitativa de lo presentado por la experiencia. La realidad sensible es la materia apta para recibir las formas cuantitativas: es decir que las ciencias no se resuelven en la contemplación de lo que son las cosas corpóreas, sino en un poder ordenador de la realidad, es decir, en la técnica que se justifica por sí misma. Está claro que desde esta visión de la realidad y de la ciencia no puede haber diálogo con la metafísica. Y no lo ha habido, salvo en casos singulares en que, saltándose las categorías nominalistas, el científico se ha admirado de la realidad y ha vislumbrado en ella el misterio del ser.

Las filosofías concebidas bajo la impronta nominalista han dialogado, ciertamente, con las ciencias, pero como quien lo hace ante un espejo: donde no hay esencias ni cosas en

---

<sup>3</sup> *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3.

sí, no hay, obviamente, contemplación de lo que es, ni hay una metafísica que vuelva sobre lo contemplable, para considerarlo en cuanto tal.

Hay otro aspecto de la misma cuestión que muestra cuán radical es el divorcio entre la ciencia moderna y la metafísica. Es el que se refiere a la causalidad final. Se sabe que ésta se halla totalmente excluida de los principios y de las consideraciones de las ciencias tal cual se las concibe desde el *nominalismo*. La percepción, en efecto, de la finalidad, o de la intención del fin, es natural en la consideración de lo natural o esencial de las cosas: el sentido común dice que lo natural de un peral es dar peras, y que a esto se ordena su naturaleza. El orden del fin es algo evidente, y que cualquier hombre normal percibe. Sin embargo, para la ciencia que, por principio, rechaza la posibilidad de conocer lo esencial de las cosas, el hecho de que el peral dé peras se debe sólo a la confluencia de un número indefinido de coincidencias fortuitas, número que probablemente se pueda expresar en alguna compleja fórmula matemática. Desde esta perspectiva científica, no se va a equivocar el que plante el peral esperando tener peras, pero esta certidumbre suya se puede fundar sólo en la ley de probabilidades, no en el hecho simple de que lo que planta es un peral.

El abismo que separa a la ciencia moderna de la metafísica está así claramente identificado. No se trata de impotencia de la metafísica del ser para ponerse a la par de esta ciencia. Es esta ciencia la que se edifica sobre supuestos filosóficos contrarios a la metafísica del ser y que, por lo mismo, rechaza para sí misma el tener una finalidad, una razón que la justifique dentro del orden universal del cual el hombre participa. Nadie niega eficacia a la ciencia moderna. Pero la eficacia querida en razón de sí misma no es un *lógos*, sino, así independizada del horizonte de los fines, una *hýbris* que habrá de terminar por devorar a sus agentes.

#### IV

Este divorcio entre la ciencia moderna y la verdadera filosofía –es decir, la metafísica del ser- ha tenido consecuencias que han afectado gravemente, aunque en otro sentido, a la relación entre la filosofía y la teología. La soledad de la metafísica del ser ante

el mundo de las ciencias y de la multitud de filosofías que dialogan con éstas, es decir, que tienen como propios sus principios, ha acomplejado a muchos de sus cultores, quienes abogan por una *apertura* a la ciencia y a la filosofía modernas y por un *diálogo* con éstas, sin determinar, por cierto, cuál ha de ser el *lógos* sobre el cual dicho diálogo se funde. Esto se suele traducir en un abandono de dicha metafísica, concediendo a Santo Tomás el reconocimiento de algunos aciertos que lo aproximarían a la filosofía moderna.

Este abandono tiene su inmediata repercusión en la teología: se trata de fundarla sobre otras bases filosóficas, dejando atrás el lenguaje –calificado de obsoleto– y el rigor conceptual de la escolástica, y particularmente de Tomás de Aquino. La fenomenología, el existencialismo en sus distintas formas, hasta el marxismo han sido buscados como opción que reemplace a la escolástica. Pero si observamos qué cambios son los que se hacen en el lenguaje pretendidamente teológico, podemos darnos cuenta de que el abismo que se abre entre la verdad de las cosas y esta nueva teología es semejante al que ya se ha visto abrirse entre la nueva ciencia y la metafísica del ser.

Se ha tomado antes como ejemplo de la precisión de las definiciones teológicas que usan de un lenguaje metafísico el término *substantia*. Hace ya algún tiempo se reemplazó en el texto del *Credo* niceno la expresión *consustancial* por *de la misma naturaleza*. Dos hombres son de la misma naturaleza, pero no son consustanciales: por evitar un término aparentemente difícil y especializado, se toma otro que –sin expresar, como es obvio, una falsedad– adolece de una imprecisión que en el original no se hallaba.

Cuando se intenta hacer más fácil el lenguaje, para de este modo acercarlo más al pueblo, pensando que éste no lo entiende o que lo entiende mal, por lo general el resultado es diluir un sentido claro o, simplemente, es una tergiversación. Se olvida que el lenguaje metafísico tiene su fuente en el lenguaje común, y que sus certezas son en definitiva las certezas del sentido común. Así, si alguien quiere pan, se cerciora de que lo que se le ofrece *sea*, y no sólo que *parezca* pan: lo que quiere, como es natural, es que tenga *sustancia* de pan. Sin embargo, respecto de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, se ha dicho –en un boletín diocesano, para instrucción de los fieles– que ella se da cuando “hay apariencia

de alimento”. Ocurre que nunca la inteligencia humana se detiene en las apariencias de algo, en cuanto esto constituya un conocimiento suficiente: las apariencias deben mostrar de algún modo la sustancia. Por esto, el sentido común nunca queda satisfecho con una “apariciencia de alimento”: lo que quiere saber es si es pan o no lo es, y en este caso: si es el verdadero cuerpo de Cristo o no lo es. Y si el sentido común dice que es pan una partícula mínima de él, una miga que no va a tener apariencia de alimento, de la misma manera la fe, que asume de modo eminente el sentido común, va a decir que esa partícula es el cuerpo de Cristo, es decir, que su *substantia* es el cuerpo de Cristo. La palabra *sustancia*, cuyo sentido, por poco que se observe, es obvio para el sentido común, es la que claramente delimita la certeza acerca de la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

Este es el diálogo fecundo entre la teología y la metafísica. El *lógos* de la metafísica no cambia en las definiciones dogmáticas ni en la ciencia teológica. La precisión de los términos que lo expresan no se pierde cuando éstos son elevados a manifestar algo propio del orden sobrenatural de la fe: por el contrario, es una precisión perfeccionada por la certeza, superior a toda certeza natural, que corresponde al conocimiento de fe.

**Juan Antonio Widow**  
**Viña del Mar (Chile)**



## DIÁLOGO Y *LÓGOS*

Todo diálogo entre saberes supone un *lógos* común. Entre la metafísica y las ciencias cuyos objetos son lo que las cosas son, existe un diálogo natural, pues conocen los mismo de diferente modo. También hay un *lógos* común entre la metafísica y la teología, pues el objeto de ésta es lo divinamente revelable, es decir, todo lo que es. La ruptura del diálogo entre las ciencias y la filosofía se produce a causa del nominalismo de Ockham, el cual desconoce que en las cosas haya esencias que puedan ser conocidas universalmente. Por su parte, la ruptura entre la teología y la filosofía se debe al abandono de la metafísica del ser y de su lenguaje para entender y expresar lo que es objeto de la teología.

JUAN ANTONIO WIDOW ANTONCICH

Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid)

Profesor de Metafísica y de Filosofía Política, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile