

Actualidad de la tradición escolástica en Ortega y Gasset, Zubiri y el último Habermas¹

Jesús Conill²

Recibido: 16-09-2021 / Aceptado: 28-09-2021

Resumen. Considerando la “actualidad” como una presencia viva, eficaz y revitalizadora, y la “tradicción” como aquello en lo que históricamente estamos siempre, este artículo se aproxima, a través de la obra de Ortega, Zubiri y Habermas, a la presencia del pensamiento escolástico en la filosofía contemporánea. En este sentido, desde la admiración y estima a la tradición escolástica, pero muy lejos de considerarse un escolástico, José Ortega y Gasset presta especial consideración a la doctrina de los transcendentales, y a los conceptos de evidencia, conciencia y, muy especialmente, actualidad. Xavier Zubiri, que se forma por razones obvias en dicha tradición, reconoce la poderosa influencia de Suárez, la “riqueza y precisión” del vocabulario escolástico y su “rigor intelectual”, pero si expone las doctrinas escolásticas, las discute y actualiza permanentemente. Su interés se pone de manifiesto al hablar de la sustancia, de la esencia, de la trascendentalidad y, muy especialmente, de la inteligencia, todo lo cual tiene una importancia radical en su reflexión sobre Dios. Por último, no menos significativo es el caso de Habermas, cuya última obra, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, constituye una genealogía de la razón filosófica en la cultura de Occidente, donde, actualizando a no pocos de los autores escolásticos, la relación entre fe y saber y la controversia sobre la helenización del cristianismo ocupa buena parte de su interés.

Palabras clave: Tradición; transcendentales, trascendentalidad; actualidad; persona; sustancia; inteligencia; fe y saber

[en] Topicality of the Scholastic Tradition in Ortega y Gasset, Zubiri and the last Habermas

Abstract. Considering the “current” as a living, effective and revitalizing presence, and the “tradition” as that which we historically remains, this article studies the presence of scholastic thought in contemporary philosophy, through the work of Ortega, Zubiri and Habermas. In this sense, from the admiration and esteem for the scholastic tradition, but far from identifying himself with it, José Ortega y Gasset pays special attention to the doctrine of transcendentals, and to the concepts of evidence, conscience and, very especially, actuality. Xavier Zubiri, who was trained for obvious reasons in this tradition, recognizes the powerful influence of Suárez, the “richness and precision” of the scholastic vocabulary and his “intellectual rigour”, but if he exposes the scholastic doctrines, he discusses and updates them permanently. Talk about the substance, the essence, the transcendental and, very especially, the intelligence. All this has a radical importance in his reflection on God. Last but not least is the case of Habermas. His latest work (*Auch eine Geschichte der Philosophie*) constitutes a genealogy of philosophical reason in Western culture. In it, Habermas is interested in the validity of the reflections of not a few scholastic authors, in the relationship between faith and knowledge, and in the controversy over the Hellenization of Christianity.

Keywords: Tradition, transcendentals, transcendentality, actuality, person, substance, intelligence.

Sumario. Introducción. José Ortega y Gasset: Filosofía escolástica, no escolasticismo. Xavier Zubiri: Discusión innovadora con la filosofía escolástica. La tradición escolástica en el último Habermas

Cómo citar: Conill, J. (2022): Actualidad de la tradición escolástica en Ortega y Gasset, Zubiri y el último Habermas, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 215-224.

1. Introducción

Cuando hablamos de “actualidad” queremos decir que se trata de una presencia viva, eficaz y revitalizadora,

en este caso, de una tradición de pensamiento como la escolástica. Las tradiciones son aquello en lo que históricamente estamos siempre, aunque no nos hayamos percatado, y cuya rehabilitación como categoría históri-

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación PID2019-109078RB-C22 del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, así como del Proyecto y las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana. ORCID: [0000-0003-2091-4785](https://orcid.org/0000-0003-2091-4785).

² Universidad de Valencia
Jesus.Conill@uv.es
<https://orcid.org/0000-0003-2091-4785>

ca por la hermenéutica filosófica ha fecundado el pensamiento contemporáneo³.

“Todo lo que no es tradición, es plagio”, decía Eugenio D’Ors quizá con un toque de exageración. Pero ciertamente es verdad que estamos en una continuidad de pensamiento a partir de las tradiciones, con sus correspondientes innovaciones. “Nadie empieza con sus propias ideas”, señalaba también Nicolai Hartmann. E incluso para expresar con precisión el pensamiento se ha recurrido a fórmulas establecidas y así lo encontramos, por ejemplo, en momentos bien significativos del pensamiento kantiano: recordemos el recurso a términos latinos como “*ratio essendi*” y “*ratio cognoscendi*” y otros casos semejantes.

Las tradiciones nos aportan posibilidades que recibimos y tenemos la oportunidad de aprovechar de distinto modo, o que desaprovechamos. Pues hay que distinguir entre potencias y posibilidades a partir de la ambigüedad del término “*dynamis*”. Las potencias son las capacidades o facultades “psico-orgánicas”, con las que contamos de modo bastante constante, que se han ido conformando a lo largo del proceso evolutivo humano. Sin embargo, el hombre tiene el poder de abrir un ámbito de posibilidades, entre las que ha de “optar”⁴. Optamos entre posibilidades convirtiéndolas en proyectos y cuando las realizamos nos las apropiamos, las hacemos nuestras. Las tradiciones nos entregan modos posibles de entender y de estar en la realidad, constituyen horizontes de posibilidad, que nos capacitan y desde las que vamos tomando nuestras opciones en la historia del pensamiento y de la vida.

Optar es realizar posibilidades, apropiárselas. A lo largo de la vida y de la historia nos entregamos modos de estar en la realidad; se genera una continuidad, basada en esa “entrega”, es la *parádoxis*, la *traditio*. El pensamiento y la vida del hombre no parten de cero, comienzan sobre un modo de estar que le ha sido entregado y esto da lugar a la historia, es decir, a una “transmisión tradente”⁵, que tiene un carácter prospectivo y abierto, por eso somos capaces de adoptar las más diversas actitudes ante las tradiciones: aceptación, rechazo, revisión, transformación, innovación.

2. José Ortega y Gasset: Filosofía escolástica, no escolasticismo

La actitud de Ortega y Gasset ante la filosofía escolástica es de admiración y estima. La considera “admirabilísima” “como esfuerzo intelectual”. Prueba de su estimación son las siguientes palabras: “he procurado aprovechar de ella todo lo que, a mi juicio, es aprovechable” y añade: “lo cual no es parva cuantía”⁶.

De hecho, en repetidas ocasiones expone algunos problemas desde el punto de vista aristotélico-escolástico. De modo muy especial destaca el “modo de pensar” aristotélico-escolástico, por estar basado radicalmente en la experiencia y por su carácter sensualista. Por eso se ha acusado a la filosofía escolástica de empirismo sensualista y de “pensar con los pies”. Por ser un modo de pensar que está asentado en la observación de los fenómenos, en la sensación y la experiencia, de ahí el famoso *dictum*: “no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos”. Los escolásticos defienden la observación y la experiencia, a diferencia de la moderna ciencia física, que priorizará la exactitud matemática⁷. Todavía en su obra *La idea de principio en Leibniz* destaca Ortega la importancia del “sensualismo en el modo de pensar aristotélico”, donde la sensación (*aísthesis*) es “la facultad noética fundamental”, un tipo de auténtico conocimiento (*gnósis tis*), el de la “intuición sensible o sensual”, que constituye el primer “hacerse cargo” de la realidad y que Ortega enlaza con el Husserl de *Experiencia y juicio*, una obra que Ortega reinterpreta desde el trasfondo aristotélico con el título “*Sentido y logos*”⁸.

El pensamiento escolástico también se ha caracterizado por desarrollarse a través de innumerables cuestiones “disputadas”, aunque dentro de un marco último incuestionado. Recuérdese que esta forma de pensamiento a través de la “disputa” llega hasta Suárez, quien expuso una parte muy importante de su pensamiento en una obra titulada “*Disputaciones metafísicas*”, a la que elogia Ortega diciendo que se trata de la forma más pura, perfecta y refinada de escolástica.

Uno de los asuntos más relevantes de la filosofía escolástica consiste en la relación entre razón y fe, especialmente poniendo de relieve el papel de la razón dentro de la fe, cómo la razón ilumina la fe y cómo la fe ilumina la razón⁹. Especialmente significativo es el puesto de Santo Tomás de Aquino, quien aprendió su Aristóteles a través de Avicena y Averroes, para establecer un equilibrio entre la fe y la razón, insistiendo en el reconocimiento de la razón humana, hasta el punto de que Ortega y Gasset considera a Santo Tomás como “un tremendo humanista”, justamente con un rasgo que servirá para caracterizar al mundo moderno de antropocéntrico, a diferencia del antiguo cosmocentrismo y el medieval teocentrismo. El reconocimiento de la razón humana en esta filosofía escolástica conducirá a reforzar las facultades de Filosofía, que comienzan a ponerse en primer término a partir de esa época de florecimiento de la filosofía escolástica, donde el argumento de autoridad ha de contar, según Duns Escoto, con que “*auctoritas ex vera ratione processit*”¹⁰.

En cambio, la innovación del modo de pensar moderno consiste en la matematización de lo real mediante

³ Vid. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; Juan Manuel Almaraz, “La tradición: pertenencia y crítica”, *Estudios filosóficos*, 29, n° 80, 1980, pp. 65-104.

⁴ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 137-138.

⁵ *Ibidem*, pp. 75 y ss.

⁶ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), *Obras completas (= O.C.)*, IX, Taurus, Madrid, 2009, p. 1134, nota 1.

⁷ José Ortega y Gasset, “Vicisitudes en las ciencias” (1930), *O.C.*, IV, 2005, pp. 293-294; “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología” (1928), *O.C.*, V, 2006, p. 235, nota 2, p. 430.

⁸ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, *O.C.*, IX, p. 1015, nota 2, donde remite a Aristóteles, *De Anima* III, 9, 432.

⁹ José Ortega y Gasset, *Lección X de En torno a Galileo* (1947), titulada “Estadios del pensamiento cristiano”, *O.C.*, VI, 2006, p. 475.

¹⁰ José Ortega y Gasset, *Sistema de la Psicología* (1915), *O.C.*, VII, 2007, p. 432.

la formulación de leyes, como la de inercia con Galileo; se confía en “adaptar los fenómenos mediante una interpretación [...] a formas matemáticas”¹¹, lo cual plantea el problema del fundamento de la ciencia moderna: si se encuentra en la observación, o bien en la invención y la construcción racional. En la cultura moderna se confía en la razón, pero una razón que lleva en su seno la duda. Una actitud diferente de la que caracteriza a la filosofía escolástica, que se desarrolla a través de “disputaciones”, pero en un marco determinado que no se pone en cuestión.

Además de emplear un buen número de términos provenientes de la filosofía escolástica (*suppositio materialis*, *operari sequitur esse*, etc.), Ortega y Gasset trata algunas de sus más apreciadas doctrinas, como -por ejemplo- la cuestión de los transcendentales y la universalidad, la de la verdad y la evidencia, y la de la realidad.

Ortega presta especial consideración a la doctrina de los transcendentales, que aparece en el siglo XII con Alejandro de Hales y está tomada de los árabes, que son los primeros escolásticos al escolarizar el pensamiento de Aristóteles. Pero cuestiona la noción de la “universalidad” extraída mediante una abstracción que busca “lo común” y que da como resultado “lo uno en los muchos”, por considerar que el término “universal” es “confuso y equívoco”¹², motivando grandes batallas en la Escolástica medieval.

Según Ortega, Aristóteles emplea tres términos, que los escolásticos tradujeron con el término “*universale*” a partir de Boecio, pero expresando tres relaciones distintas. En primer lugar, “lo dicho con respecto a todos” (*tò legómenon katà pánton*), “*dictum de omni*”; esta aptitud de ser universal convierte al extracto intuitivo en un concepto, pero esta universalidad no es auténtica, según Ortega, y por eso Aristóteles no se contenta con este primer sentido¹³. La segunda relación es la de la parte al todo (sea género o especie), es decir, la comprensión de un concepto o la implicación. Y la tercera expresa la característica de la propiedad en relación a la especie, o de la consecuencia al principio¹⁴. La noción de universalidad es, pues, confusa porque expresa tres posibles relaciones: 1) la predicación universal (*katà pantós, de omni*); 2) la predicación general (*kath' hautó, per se*); y 3) la predicación cathólica (*kathólon, kath' hólon, quoad integrum*)¹⁵.

Una cuestión importante en la filosofía escolástica, según Ortega, es la noción de la verdad, que vuelve a tener una presencia generalizada en la sociedad actual, debido a que algunos la han caracterizado como sumida en una era de la “posverdad”¹⁶. Los escolásticos se planteaban la cuestión de si la verdad es originariamente un atributo del juicio y Ortega destaca que en la Escolástica se entrevé que la verdad es un atributo de las cosas, que la verdad se transfiere del juicio al ser de la cosa, es decir, que lo que pensamos corresponde a lo que la cosa es. ¿Qué es, pues,

la verdad? “La verdad es *lo que es*”. Pero, ¿qué de la cosa es su ser y su verdad? ¿Basta la apariencia? Tras hacerse estas preguntas, Ortega advierte de que la realidad se comporta con doblez, que no es unívoca¹⁷, ni tal como aparece, por eso hace falta pensar para poder conocer. Las cosas no están ahí sin más por sí mismas en su verdad, sino que se requiere el esfuerzo del conocimiento para hacerse con ellas. Por tanto, hace falta una cierta “*adaequatio rei et intellectus*”¹⁸, en fórmula orteguiana, “un *mínimum de adaequatio*”, una estructura formal o esqueleto gramatical de posible asimilación intelectual.

Pero con lo que no está de acuerdo Ortega es con la presunta “evidencia” de los principios, que defendieron los escolásticos¹⁹. Pues en Aristóteles no existe un término que le corresponda, sino que al parecer fue Teofrasto quien forjó una noción semejante a partir del vocablo “*enargé*” (*enárgeia*: claridad), que significa visible, patente, claro, traducido por Cicerón como “*perspicuitas*”, significando transparencia, claridad, diafanidad, y de ahí surge el significado de “evidencia”. Y, por otra parte, la evidencia de los principios, en concreto alude Ortega al de no-contradicción, pertenece a los *idola fori* o *idola tribus*²⁰. Compara la evidencia con una creencia, como para el australiano la denominada “churinga” o piedrecita sagrada, que se convierte en un “principio” válido para una colectividad determinada. Ahora bien, según Ortega la evidencia no es un “fenómeno noético”²¹, sino que proviene de una acción vital por la que llegamos a estar imbuidos de algo, por haberlo “mamado” –dice Ortega que es una cuestión de “lactancia”–, por eso no se trataría de un “ideoma”, sino de un “draoma”²².

Ortega alude a otras ideas que trata la filosofía escolástica, que en ocasiones se han despreciado, porque no se las ha estudiado como es debido, como por ejemplo la idea de “conciencia” que aflora en San Agustín y que hay que diferenciar de la noción de “alma”²³. Pero si hay que destacar alguna en especial de la terminología filosófica tradicional y de la Escolástica, habrá que referirse a la noción de “actualidad”, que ya aparece en Aristóteles y se convierte en un término “equívoco”, al que Ortega dice que quisiera dedicar un estudio particular²⁴. Ortega quiere salvar este término a partir de la noción aristotélica de “*enérgeia*”, que entiende básicamente como “poner por obra” y “obrar”. Una noción a la que Fernando Cubells dedicó su tesis doctoral hace ya muchos años y que ha servido para iluminar y dinamizar la metafísica de origen aristotélico²⁵.

¹⁷ Vid. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. Hacia un nuevo modelo de interpretación, Ítaca, México, 2000 (2ª ed.).

¹⁸ José Ortega y Gasset, “¿Qué es la ciencia, qué es la filosofía?” (1928) y “¿Qué es filosofía?” (1929), O.C., VIII, 2008, pp. 140 y 274, respectivamente.

¹⁹ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, O.C., IX, pp. 1045 y 1055.

²⁰ *Ibidem*, IX, p. 1064.

²¹ *Ibidem*, IX, p. 1065.

²² *Ibidem*, IX, pp. 1106-1107.

²³ José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?”, lección VII, O. C., VIII, pp. 328-329.

²⁴ José Ortega y Gasset, “[Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]” y “Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933”, O.C., VIII, pp. 229 y 592, respectivamente.

²⁵ Vid. Fernando Cubells, *El concepto de acto energético en Aristóteles* (1961), Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia, 1981.

¹¹ José Ortega y Gasset, “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología” (1928), O.C., V, p. 235, nota 2.

¹² José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, O.C., IX, pp. 970 y ss.

¹³ *Ibidem*, IX, p. 970.

¹⁴ *Ibidem*, IX, p. 977.

¹⁵ *Ibidem*, IX, pp. 977-978.

¹⁶ Vid. Juan Nicolás, “Posverdad: Cartografía de un fenómeno complejo”, *Diálogo filosófico*, vol. 35, septiembre/octubre, nº 105, 2019, pp. 302-340.

Tan importante y rico es este término “actualidad” que Ortega lo adopta como un concepto fundamental de su propia filosofía, de su metafísica de la vida, que entiende como “*enérgeia*”, y Ortega interpreta la “*enérgeia*” como “*ejecución*”, de tal modo que llega a afirmar que “mi vida” es “*ejecutividad*”²⁶. Ya Aristóteles utilizaba los términos “*enérgeia ón*” (poner por obra, efectuar), que los escolásticos tradujeron como “poner en acto”, ser en acto o actualidad. Y contemporáneamente el concepto de “actualidad” adquirirá una creciente relevancia en la nueva metafísica de Zubiri (discípulo de Ortega)²⁷.

A pesar de esta valoración positiva de la filosofía escolástica, Ortega critica seriamente el “escolasticismo”, mezclando en ocasiones el uso de los términos y pudiendo generar ciertas confusiones. Pero lo que entiende Ortega por escolasticismo es una “categoría histórica” aplicable a diversos casos, un modo de “filosofía recibida”, que pertenece a un círculo cultural “distinto y distante”, en el espacio o en el tiempo, en que se pierde la raíz, lo vivaz, el “fondo latente”, lo que se “*sotopiensa*” bajo las ideas (vivencias y latencias que no se pueden transferir) y que al final constituye una “degradación” del saber en mera “terminología” artificial²⁸. Pues la filosofía empieza por ser un cúmulo de problemas, pero si éstos no se comprenden como tales no tienen sentido las doctrinas filosóficas que pretenden afrontarlos. Si la filosofía empieza teniendo ya la solución a los problemas, es que no se sienten los auténticos problemas y tan sólo se dedica a elaborar una “terminología”, lo cual conduce a la “tragedia” de los escolasticismos²⁹.

3. Xavier Zubiri: Discusión innovadora con la filosofía escolástica

Tanto a lo largo de su formación en el Seminario y en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina como en el proceso de construcción de su propia filosofía Zubiri está en contacto con el pensamiento escolástico por diversas vías³⁰. Las primeras fuentes de información fueron la de su profesor Domingo Lázaro y la de su mentor Juan Zaragüeta. Éste estaba imbuido por el espíritu renovador de la Universidad de Lovaina, en la que se

pretendía actualizar el pensamiento escolástico, y en particular el tomista, a través del impulso crítico de Joseph Mercier y José Marechal. Zaragüeta estudió en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, cuyo lema era “*vetera novis augere*” [acrecentar los antiguos conocimientos con los nuevos], promoviendo un catolicismo dialogante con el pensamiento moderno. Se intentaba presentar la filosofía de Santo Tomás como una doctrina viva, asumiendo las exigencias críticas de la filosofía moderna, desde Kant a la Fenomenología, y abriendo la filosofía clásica a las innovaciones de las ciencias naturales y humanas, en especial a la psicología y la crítica histórica³¹. Zubiri se nutrió de este “espíritu aperturista” de Lovaina³², que prolongaron de diverso modo Loneragan, de Finance, Lotz, Coreth, Marc, etc.

Zubiri estudió en el Seminario de Madrid siguiendo las orientaciones de Juan Zaragüeta en relación con todas las materias filosóficas propias de la época (Cosmología, Psicología, Criteriología, Ontología, Ética, Filosofía de la religión y Estética), desde la perspectiva aristotélico-tomista dentro de las diversas tradiciones escolásticas, pero abierta al pensamiento moderno y contemporáneo. Como es natural, Zaragüeta le introduce en las líneas cultivadas en Lovaina, como el realismo crítico y las diversas formas de pensamiento escolástico propugnadas por Mercier, Maréchal y Noël, que pretendían establecer innovadoras relaciones con Kant y Husserl, abriendo perspectivas creativas para el pensamiento³³.

Por ejemplo, Zubiri mantuvo una buena amistad con Noël, quien desde muy pronto supo valorar la aportación de Husserl en el ámbito francófono de la filosofía; siempre respetó a Zaragüeta, quien le invitó a participar en la Semana Tomista celebrada en Madrid y en la que Zubiri tuvo una intervención titulada “La crisis de la conciencia europea”³⁴. Pero Zubiri, aunque aprecia el rigor y la apertura intelectual de Juan Zaragüeta, no prosigue su modo de pensar escolástico, sino que recurre a un nuevo magisterio, el de José Ortega y Gasset, aun cuando el contacto también se lo facilitó el propio Zaragüeta. Ortega y Gasset era Catedrático de Metafísica en la Universidad de Madrid y representaba una nueva aurora de la filosofía contemporánea, en el panorama español y latinoamericano, diferente de la neoescolástica, el krausismo y el marxismo³⁵.

A pesar de no seguir una línea de pensamiento escolástico-tomista, Zubiri conserva expresiones de origen escolástico -por lo que se ha creído ver en sus conceptos

²⁶ José Ortega y Gasset, “[Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, O.C., VIII, p. 229.

²⁷ Diego Gracia, *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017; Jesús Conill, “Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri”, *Isegoría*, nº 58, 2018, p. 271-286.

²⁸ Vid. José Ortega y Gasset, “Pasado y porvenir para el hombre actual” (1951), O.C., VI, pp. 778-794; “Prólogo a El collar de la paloma, de Ibn Hazm de Córdoba” (1952), O.C., VI, pp. 823 y s.; “La Edad Media y la idea de nación” (1955), O.C., VI, p. 962; La idea de principio en Leibniz, apartado “Breve paréntesis sobre los escolasticismos”, O.C., IX, pp. 1065-1073.

²⁹ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, O.C., IX, pp. 1068-1069.

³⁰ Vid. Carlos Baciero, “Zubiri y sus diálogos con las Escolástica y Suárez”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 53-64 y José Luis Caballero, “Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri”, *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 42-43; según José Luis Caballero, el primer escrito filosófico de Zubiri en 1914 estuvo dedicado a la volición, según un teólogo tomista del siglo XVIII, Charles René Billuart (“El proceso de la volición según la doctrina de S. Tomás de Aquino”).

³¹ Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.

³² Carlos Baciero, “Zubiri y sus diálogos con las Escolástica y Suárez”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 53-64.

³³ Vid. Germán Marquinez Argote, “Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, 1985, pp. 363-382 (reimpreso en *Sobre la filosofía española y latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1987, pp. 243-301). Según José Luis Caballero (“Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri”, *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 43), Zubiri adquirió libros de escolásticos del siglo XX en francés, como Mercier, Noël, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, Raeymaecker, Gredt, Van Steenberghe, Grabmann...

³⁴ Publicada en Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid, pp. 337-358.

³⁵ Vid. Jordi Corominas y Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 85.

rasgos comunes de la Escolástica- y expone el pensamiento de algunos de sus más ilustres representantes. Por ejemplo, José Luis Caballero ha señalado que Zubiri presenta dos tratamientos diferenciados de Santo Tomás: el primero en 1932, en un Curso en la Universidad Central de Madrid, titulado “Introducción a la filosofía desde la perspectiva del horizonte de la creación” y el segundo se encuentra en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*³⁶. Pero hay que tener en cuenta el contexto en que están insertos: ambos son especialmente relevantes en relación con los diversos “horizontes” del filosofar que defiende Zubiri, aunque no sólo están referidos a Santo Tomás, sino que el primero expone también a San Agustín, Descartes y Duns Escoto, y en el segundo, a Descartes, Leibniz, Kant y Hegel, dado que tras el horizonte naturalista griego surge el horizonte de la creación por diversos caminos y en distintas configuraciones.

Los horizontes son la clave para interpretar el sentido de los conceptos, incluyendo los sentidos del “ser”, pues hasta el “es” cambia de sentido según los horizontes. En este contexto Zubiri utiliza para explicarlo el término “*ratio entis*”, distinguiéndola del “concepto”³⁷. Esta “*ratio*” es anterior al concepto, es lo que da pie para formar el concepto en cuestión y podría entenderse como equivalente de “sentido” y de “idea”³⁸. El concepto es la noción que elaboramos al considerar una cosa dentro de una cierta *ratio*, sentido o idea, y por tanto en un horizonte determinado. De ahí la diferencia entre la *ratio entis* del ser y de la “suficiencia” de la substancia a partir del devenir en el horizonte filosófico de Aristóteles y la *ratio entis* del ser y la suficiencia de la substancia a partir de la creación *ex nihilo* en el horizonte de la nihilidad o de la creación en la Escolástica cristiana, en la que emerge un nuevo sentido del “es”. De ahí que en la exposición de Santo Tomás a Zubiri le interese de modo especial la depuración de los conceptos aristotélicos para interpretarlos dentro del horizonte de la nihilidad o de la creación³⁹.

En ese horizonte de la nihilidad, Santo Tomás –insigne representante de la tradición escolástica- llevó a cabo una “interpretación entitativa” de la realidad creada. Lo radical de las cosas es que son entes, una operación interpretativa que Zubiri denomina “entificación” de la realidad. Si las cosas son entes y se afirma que “*est ens id cuius actus est esse*” (“ente es todo aquello cuyo acto es ser”) Zubiri se pregunta si existe identidad entre el “*id*” y el “acto de ser”⁴⁰. De no ser así, “lo radical de las cosas no es ser entes, sino aquello en que consiste el *id*”⁴¹. Según Zubiri, Santo Tomás entifica la realidad

con su interpretación entitativa de la creaturidad de las cosas en el horizonte de la nihilidad. A mi juicio, un aspecto muy destacable de la exposición y discusión de Zubiri consiste en que resalta reiteradamente el carácter de “interpretación entitativa” de esta metafísica entificadora de la realidad en el horizonte de la nihilidad y de la creación⁴².

Otro ejemplo de la valoración del pensamiento escolástico se encuentra en sus manifestaciones elogiosas de Suárez: “Las *Disputaciones* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo. Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo XIV, [...] no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica”⁴³. A Suárez se debe, después de Aristóteles, “el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente. Hasta Suárez, la filosofía primera, o bien existió en forma de comentario al texto aristotélico, o bien constituyó el cauce intelectual de la teología escolástica”⁴⁴.

Zubiri considera que la sistematización y originalidad que aporta la obra de Suárez ha permitido que conceptos fundamentales del pensamiento antiguo se hayan introducido en la filosofía moderna del siglo XVII: “sólo el desconocimiento de Suárez y de la Escolástica ha podido llevar alguna vez al ánimo de los historiadores la convicción de que aquéllos han sido creaciones absolutamente originales del idealismo moderno”⁴⁵. En realidad, la influencia de Suárez ha sido “enorme”, dado que sus *Disputaciones* se utilizaron como texto de filosofía en las Universidades alemanas durante el siglo XVII y parte del XVIII, lo cual convierte a Suárez en un “factor imprescindible” para comprender la filosofía moderna⁴⁶. En consecuencia, la Escolástica constituye un tesoro por la “riqueza y precisión” de su vocabulario, por su “rigor intelectual”, que sirve para revitalizar la dimensión semántica de muchos términos que seguimos usando.

La tradición escolástica está presente en Zubiri a lo largo de las diversas etapas de su pensamiento, en la medida en que se trata de un interlocutor valioso a la hora de forjar una concepción metafísica rigurosa en relación a diversos asuntos importantes, como la nociones de persona, realidad (ser, esencia, existencia, sustancia), transcendentalidad, Dios e inteligencia.

La noción de persona es un asunto central en la filosofía zubiriana. Se trata de un concepto que perdura a lo largo de toda su obra, se encuentra desde los pri-

⁴² Ibidem, 101-112.

⁴³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987 (9ª ed.), p. 161.

⁴⁴ Ibidem, p. 162.

⁴⁵ Ibidem, p. 162.

⁴⁶ Vid. Salvador Castellote, *Die Kategorienlehre des Suárez*, I. Band. Das *pros ti* (relatio) und die Kategorien *poiém* (actio) und *pásjein* (passio). Mit einer Einleitung über die Grundzüge seines metaphysischen Systems, Aeme edizioni, Verona, 2011; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 6, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, edición de J.E. Rivera, pp. 45 y 46; José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2: *La Edad de Oro. Siglo XVI*, Barcelona, Círculo de lectores, 1992, pp. 708-713; Óscar Barroso, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, *Pensamiento*, vol. 62, nº 323, 2006, pp. 121-138; Luis Prieto, “Vida y pensamiento del padre Suárez”, *Ecclesia*, vol. XX, nº 2, 2006, pp. 187-210.

³⁶ Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*, volumen II, Alianza, Madrid, 2010, pp. 83-274 y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* [curso de 1969-70], Alianza, Madrid, 1994.

³⁷ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987 (9ª ed.), p. 443.

³⁸ Ibidem, p. 439, nota 1.

³⁹ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 78.

⁴⁰ Ibidem, pp. 91 y 101; José Luis Caballero (“Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri”, p. 44) ha advertido que Zubiri usa el término “acto de ser” en este contexto, a pesar de atribuirle una comprensión “esencialista” del pensamiento de Santo Tomás.

⁴¹ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 101.

meros escritos hasta su versión noológica en la filosofía más madura de los años ochenta⁴⁷. En relación con el tema que nos ocupa es de interés recordar que en *Naturaleza, Historia, Dios* reivindica Zubiri una noción más radical de “persona”, a diferencia de las de “sujeto” y “yo” propias de la filosofía moderna (Locke, Descartes, Kant). Para lo cual considera que habría que “retroceder” a la dimensión ontológica en que “se movió la Escolástica”⁴⁸. Pues, ateniéndose a los términos zubirianos de esa época, la persona se encuentra implantada en el ser “para realizarse” y se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir, de manera que la vida del ser humano es constitutivamente “personal”.

Ya los teólogos escolásticos distinguieron entre “naturaleza” y “supuesto”, y de modo especial entre “naturaleza” y “persona”, aunque relacionando ambos momentos como “aquello por lo que se es” (*natura ut quod*) y “aquello que se es” (*suppositum ut quod*), y según Boecio la persona “sería el supuesto racional”⁴⁹. Zubiri refuerza este complejo conceptual con una cita de San Agustín para afirmar que la persona es el ser mismo del hombre⁵⁰, porque el supuesto es quien propiamente “es”, dado que “*acciones sunt suppositorum*”.

La crítica zubiriana a las insuficiencias de las nociones de sujeto y de yo, en favor de la noción de persona, le llevan a afirmar que “el hombre *existe ya* como persona”, tiene que realizarse como persona en su propia vida, porque la vida no es un simple *factum*, sino que le es “*impuesta*” al hombre y por eso está “*impulsado*” a vivir. Lo que le impulsa a vivir no son meros estímulos y posibilidades, sino que se encuentra apoyado *a tergo* en algo y eso es lo que le hace ser a partir de la “nihilidad ontológica” radical en que el hombre se encuentra por sí solo. Ese “*vínculo*” que le posibilita al hombre su estar haciéndose como persona es la “*religación*”, por la que siente estar obligado moralmente en la vida. Según Zubiri, la religación no es una dimensión que pertenezca a la “*naturaleza*” del hombre, sino a su “*persona*”, a su “*naturaleza personalizada*”⁵¹.

Por los datos con los que se cuenta⁵², este persistente interés por la noción de persona al intentar redactar el curso de 1959 sobre “El hombre, realidad personal” y convertirlo en un libro “*Sobre la persona*” fue el que le llevó a escribir *Sobre la esencia* y sustituir la noción de sustancia por la de sustantividad.

En esta etapa metafísica de *Sobre la esencia* Zubiri expone y debate diversas doctrinas escolásticas como las del ser, la sustancia, la esencia, la existencia, la realidad, la trascendentalidad, lo individual y la inteligencia. La Escolástica está presente a lo largo de toda la exposición de su tratado de metafísica. Tal vez por eso muchos lo consideraron un escolástico más y el libro provocó una decepción hasta entre sus discípulos, que a su vez

impulsó interpretaciones innovadoras (Ignacio Ellacuría, Pedro Laín, Diego Gracia, Antonio Pintor-Ramos, Germán Marquínez)⁵³. De hecho, tras la publicación de *Sobre la esencia*, surgió la idea de organizar un seminario de investigación por iniciativa de algunos de sus más relevantes discípulos en aquellos años, cuyo fecundo resultado fue la reelaboración que Zubiri llevó a cabo de su pensamiento y que expuso en una trilogía sobre la inteligencia sentiente publicada en los años ochenta⁵⁴.

Zubiri expone las doctrinas escolásticas y las discute continuamente tomando la Escolástica como uno de los interlocutores más significativos en los temas metafísicos de la filosofía clásica.

La Escolástica ve en la sustancia el ente por excelencia, afirmando que la razón formal de la sustancialidad no es la subjetividad sino la “*perseidad*”, que consiste en “la capacidad para existir”⁵⁵. Pero Zubiri critica esta noción al introducir la distinción entre sustancialidad y sustantividad, aclarando que ésta no es perseidad (la capacidad para tener existencia propia) y que la suficiencia de la sustantividad no es la subjetualidad. La sustantividad es anterior a la subjetualidad⁵⁶.

Los escolásticos siguen a Aristóteles limitando lo esencial a lo que es específico y posible de definir; la Escolástica acentuó el carácter individual de la realidad, pero no desarrolló la idea de la función individual de la esencia, colocándose en la perspectiva aristotélica de la esencia como especie. Pero Zubiri resalta lo que denomina la “*individualidad estricta*” frente al uso en la Escolástica que no la distingue de la numérica⁵⁷.

La Escolástica entiende que lo que es trascendental es el ser, inscribiendo el ser dentro de la trascendentalidad, con ello el orden trascendental es el orden de la realidad en cuanto ente. Pero, según Zubiri, aquí aparecen entreverados tres conceptos, los de “ser”, “realidad” y “existencia”, que se emplean –dice– “promiscuamente” enturbiando las ideas, dado que la Escolástica equiparó realidad y existencia, es decir, ser significaba lo mismo que existir, e identificaba ser y realidad en la idea del *esse reale*. Zubiri se posiciona frente a esta identificación, porque la considera un “error”⁵⁸ y por eso se propuso examinar la cuestión fundamental de qué significa “realidad”⁵⁹, dedicando páginas de *Sobre la esencia* a distinguir entre realidad y existencia, así como entre realidad y ser, a fin de precisar también lo que se ha de entender por “trascendental”, en discusión con la Escolástica, aunque también con Kant y Heidegger⁶⁰.

⁴⁷ Diego Gracia, “Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino”, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 11, 1984, pp. 63-106; El poder de lo real, Triacastela, Madrid, 2017, p. 445; Jesús Conill, Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri, Tecnos, Madrid, 2019.

⁴⁸ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 426.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 425.

⁵⁰ San Agustín, *De Trinitate*, libro XV, cap. 22.

⁵¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 427-430.

⁵² Diego Gracia, *El poder de lo real*, p. 615.

⁵³ Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, Xavier Zubiri. La soledad sonora, pp. 618 y 619; Diego Gracia, *El poder de lo real*, pp. 641 y 647 y ss.

⁵⁴ Vid. Alfonso López Quintás, “El origen del Seminario ‘Xavier Zubiri’”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 45-50; Diego Gracia, “El Seminario ‘Xavier Zubiri’ de Madrid”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 745-753.

⁵⁵ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Nueva edición, Alianza, Madrid, 2008, pp. 155-156.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 90, 139, 183.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 437.

⁵⁹ *Ibidem*, 2001. p. 389.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 389-403, 403-417, 417-454. Vid. también Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001.

La transcendentalidad en la filosofía escolástica consiste en el “carácter que compete formalmente a todas las cosas” y aquello en que convienen todas las cosas es en “ser” (*esse*), de manera que lo que es transcendental es el ser⁶¹. La discusión de Zubiri con la Escolástica en torno a la idea de lo transcendental conduce a una “conclusión decisiva”: que hay que distinguir no sólo entre ente y ser, sino entre realidad, ente y ser, dando por resultado de tales distinciones que el orden transcendental no es el orden de la entidad, ni tampoco es el orden del ser, sino que es el orden de la realidad⁶².

La Escolástica entiende que al orden transcendental pertenecen los “modos generales de ser”, aquellos que competen a todo ente (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*), pero Zubiri considera que esta concepción de lo transcendental necesita discusión y plantea la cuestión de si este orden responde suficientemente a la idea de una estructura transcendental, entendida como una “estructura de lo real *qua real*”⁶³. Para Zubiri, el orden transcendental no es el sistema de los conceptos más universales, sino un orden físico, una dimensión real y efectiva que tienen las cosas. Y en este contexto recuerda de modo muy particular que Duns Escoto debió percibir que el orden transcendental “no es simplemente cuestión de meros conceptos sino que en alguna medida expresa, y afecta, por tanto, a los caracteres de la realidad en tanto que realidad, físicamente considerada. El carácter de realidad es una formalidad presente en la impresión de realidad y no en concepto. Esto es lo esencial. El orden transcendental está presente al hombre primariamente, de una manera oscura y sin darse cuenta, en la impresión de realidad. En la impresión de realidad el orden transcendental es *sentido* por el hombre en esa formalidad en que consiste el sentir intelectual humano”⁶⁴.

Zubiri aporta una noción de transcendentalidad y de realidad que cambia la concepción escolástica del ser, del *esse*, que consistía en el *esse reale*, identificando realidad, ser y existencia, de ahí que tuviera que hablar de *esse essentiae* y *esse existentiae*, aunque al final se trata del *esse reale* como existencia en el orden del ser. Al reducir la realidad al ser, tanto en Aristóteles como en la Escolástica, se tenían que distinguir diversos tipos de ser, pero lo que se entiende por transcendental es el ser⁶⁵.

La idea escolástica de realidad es la de existencia, la de lo que produce efectos⁶⁶. Lo real es tanto lo existente en cuanto existente como *essentia* en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. La esencia connota aptitudinalmente el acto de existir, pero es real porque es apta para existir *extra animam*; *essentia* para la Escolástica es lo real en cuanto connota aptitudinalmente la existencia⁶⁷.

Pero Zubiri critica todas estas nociones escolásticas de ser y esencia, porque tanto la esencia como la

existencia presuponen la realidad y ésta consiste en lo que Zubiri denomina el “de suyo” de cada cosa⁶⁸. Realidad es tanto existencia como esencia, a partir del “de suyo”, porque la realidad es previa a la dualidad esencia-existencia⁶⁹. De lo que partimos es de la cosa real *qua real*, que es su “de suyo”. Mediante la exposición de las nociones escolásticas de esencia y existencia, y su discusión crítica, Zubiri quiere mostrar que están fundadas en el “de suyo”, que es lo que hay que entender como realidad⁷⁰.

La discusión de Zubiri con la Escolástica alcanza, a mi juicio, su punto álgido en lo que se refiere a la noción de la inteligencia. Aquello que para la Escolástica primariamente concibe la inteligencia y a lo que se reducen todos sus conceptos es el “ente”⁷¹. El acto de la inteligencia consiste aquí en “concebir” y lo primero que se concibe es el ente⁷². Pero para Zubiri “concebir” es una función ulterior fundada en un modo primario de enfrentarse con las cosas, que no es conceptiva, y de ahí es de donde arranca la distinta idea de realidad que adoptarán la Escolástica y Zubiri⁷³. La inteligencia no es “facultad del ser”, sino “facultad de realidad”⁷⁴, pero de un modo de entender la realidad distinto al de la Escolástica: no como ser, ni como existencia, sino como “de suyo”.

Por consiguiente, la función formal de la inteligencia no consiste en formar conceptos (concebir, idear), ni el acto de la inteligencia es el de “concebir” el ente, de donde derivaría una concepción ontológica o conceptiva de la verdad; por tanto su idea de la realidad no remite a algo que primordialmente es “concebido” sino que Zubiri cree descubrir que se trata de algo “sentido”⁷⁵. Y es que, a su juicio, la filosofía clásica ha resbalado sobre lo que significa la “impresión de realidad”⁷⁶, cuando la inteligencia es apertura a lo real *qua real*, pero por la vía de la “impresión”⁷⁷.

Estas discusiones de los conceptos metafísicos tradicionales más importantes y de la fundamental concepción de la inteligencia tienen significativas repercusiones en la concepción de la noción de Dios. Zubiri destaca la dificultad de aplicar el concepto del ser a Dios, a no ser modificándolo radicalmente⁷⁸. Considera que la “entificación” de la noción de Dios constituye una “interpretación hiper-entitativa”, que no proviene como tal del Nuevo Testamento, sino que consiste en una “interpretación” metafísica y teológica, pero hay otras interpretaciones no entificadoras, por ejemplo, Zubiri alude a las de Mario Victorino y del Maestro Eckhart⁷⁹. Si la noción de Dios tiene algún sentido, habrá de comprenderse como “sobre-ser” y “allende el ser”⁸⁰.

⁶¹ Xavier Zubiri, Sobre la esencia, pp. 383-389.

⁶² Xavier Zubiri, Sobre la esencia, pp. 412-413; tampoco el orden de la objetualidad propio de la filosofía moderna.

⁶³ Xavier Zubiri, Sobre la esencia, pp. 417-424.

⁶⁴ Xavier Zubiri, Sobre la realidad, pp. 93-94.

⁶⁵ Ibidem, pp. 403 y ss., 411.

⁶⁶ Ibidem, pp. 390-393, 396, 402.

⁶⁷ Ibidem, pp. 382-385, 387, 399-401, 403, 409, 458.

⁶⁸ Ibidem, pp. 401-403.

⁶⁹ Ibidem, p. 409.

⁷⁰ Ibidem, p. 458.

⁷¹ Ibidem, p. 372.

⁷² Ibidem, pp. 389-390.

⁷³ Ibidem, pp. 391-392.

⁷⁴ Ibidem, p. 416.

⁷⁵ Ibidem, p. 414.

⁷⁶ Xavier Zubiri, Inteligencia sentiente, p. 85.

⁷⁷ Xavier Zubiri, Sobre la esencia, pp. 506-507.

⁷⁸ Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, p. 442.

⁷⁹ Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, pp. y Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, pp. 105-112.

⁸⁰ Xavier Zubiri, Sobre la esencia, p. 434.

4. La tradición escolástica en el último Habermas

El pensamiento escolástico en el último Habermas está presente no sólo como un interlocutor en el discurso filosófico sino como un ingrediente de la autocomprensión actual de la filosofía. Así se muestra en la última gran obra de Habermas, titulada *Auch eine Geschichte der Philosophie*⁸¹, publicada en dos gruesos volúmenes, cuyos significativos subtítulos son: “La constelación occidental de fe y saber” y “Libertad racional. Huellas del discurso sobre fe y saber”. Esta obra constituye en realidad una genealogía de la razón filosófica en la cultura de Occidente⁸².

Esta autocomprensión de la razón y de la filosofía surge de la relación polar entre fe y saber a lo largo de la historia del pensamiento. Y desde esta base Habermas se plantea entonces una doble cuestión: 1) si la filosofía puede hacer valer a partir de la ósmosis conceptual de su hermanamiento con la teología una herencia que vale más allá de la separación metódica de fe y saber, que se ha producido sobre todo en la época moderna; y 2) si es aconsejable proseguir con la traducción de los contenidos de verdad no agotados de las tradiciones religiosas⁸³.

Ya en el capítulo cuarto de su libro trata Habermas de la simbiosis de fe y saber en el platonismo cristiano y en el surgimiento de la iglesia católica-romana⁸⁴, y en el capítulo quinto entra de lleno en la cuestión de la Europa cristiana⁸⁵.

Un aspecto central del proceso de simbiosis entre fe y saber que se desarrolla en las tradiciones escolásticas consiste en la helenización del cristianismo. Con san Agustín comienza el proceso de una ósmosis conceptual, una apropiación filosófica de ideas cristianas por parte del pensamiento filosófico. Esto vale para la conciencia de pecado, la gracia, la libertad de la voluntad, para la relevancia de la conciencia de tiempo y, en general, de la esfera de la interioridad⁸⁶. El cristianismo tuvo una gran disposición para abrirse a procesos de aprendizaje en el contexto greco-romano. Ya no sólo hay que integrar Atenas y Jerusalén⁸⁷, sino que Habermas añade también a Roma en la configuración de una imagen teocéntrica del mundo a partir de la cosmocéntrica.

No obstante, la controversia sobre la helenización del cristianismo perdura hasta hoy en día. Unos la entienden como una síntesis feliz de razón y fe, sabiduría mundana y esperanza de salvación; pero otros ven en ella una desfiguración de la promesa de salvación, recordando que algunos teólogos la consideraron como una cierta herejía por influencia del paganismo⁸⁸. Y la consideran una deformación del cristianismo, porque con los temas de la experiencia del absoluto en la historia y la encarnación

temporal del espíritu estalla la concepción ontológica de la metafísica⁸⁹. Esta batalla sobre la helenización del contenido de la fe conduce a la cuestión de si el núcleo histórico de la confesión de fe se deja expresar en los conceptos ontológicos griegos, es decir, si la cuestión ontológica responde a la cuestión soteriológica⁹⁰.

Dentro del proceso de simbiosis entre fe y saber destaca la aportación de San Agustín al desarrollo del pensamiento filosófico, en el que provoca una cesura abriendo un nuevo ciclo de “lingüistización de lo sagrado”⁹¹, al descubrir el ámbito de la subjetividad y de la autoexperiencia, con lo que se amplía la experiencia humana desde el cosmos a la interioridad propia de la persona. Asistimos a un cambio de perspectiva: de la cuestión metafísico-cosmológica del tiempo y la eternidad a la cuestión del tiempo vivido subjetivamente, en la que es decisiva la vivencia existencial-religiosa del tiempo en las expectativas, la memoria y la voluntad de futuro⁹².

Habermas expone los retos de Aristóteles para la teología del siglo XIII y las respuestas de Tomás de Aquino⁹³, destacando el tema de la razón natural y la ontologización de la ética aristotélica para reconstruir la filosofía práctica⁹⁴. Y muestra que las ideas cristianas determinan también la apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles. Como ya en San Agustín, también ahora los fenómenos de la voluntad humana y de la libertad de la voluntad en el contexto del pecado, la culpa y la gracia, adquieren otro valor que en la filosofía griega.

Santo Tomás atribuye a la persona que actúa libertad de la voluntad: “El hombre se distingue de las otras criaturas no racionales porque es señor de sus acciones”⁹⁵. En virtud de su capacidad volitiva la persona está llamada a dominarse: “El hombre es señor de sus acciones por [su] razón y [su] voluntad, por eso también la libre decisión [*liberum arbitrium*] es considerada una ‘capacidad de la voluntad y de la razón’”⁹⁶. Habermas concluye a partir de estas citas y consideraciones que la libertad del hombre cristiano es de por sí “libertad racional”⁹⁷.

Un tema de la tradición escolástica muy destacado y tratado por Habermas es la “ley natural” (*lex naturalis*)⁹⁸, que según Tomás de Aquino es un asunto constituido por la razón⁹⁹, del que quiere ofrecer su sentido metafísico, consistente en la fundación ontológica de la ley natural, en la medida en que sigue a la “naturaleza humana”¹⁰⁰. Según Habermas, la innovación que Santo Tomás introduce en la filosofía práctica es la “fundamentación iusnaturalista” de la ética¹⁰¹. Desde ahí, Santo Tomás

⁸¹ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2019.

⁸² Vid. Jesús Conill, “Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón”, *Razón y Fe*, 2021, t. 283, n.º 1449, pp. 87-98; Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón, Tecnos, Madrid, 2021.

⁸³ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, p. 480.

⁸⁴ *Ibidem*, I, pp. 481-615.

⁸⁵ *Ibidem*, I, pp. 617-758.

⁸⁶ *Ibidem*, I, p. 491.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2001.

⁸⁸ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, p. 538, nota 58.

⁸⁹ *Ibidem*, I, p. 539.

⁹⁰ *Ibidem*, I, p. 541.

⁹¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987; Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, pp. 571 y 572.

⁹² Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, pp. 573, 576, 577 y 582.

⁹³ *Ibidem*, I, pp. 676 y ss. y 694 y ss., respectivamente.

⁹⁴ *Ibidem*, I, pp. 724 y ss.

⁹⁵ Santo Tomás, *Summa Th. I-II*, q. 1, a. 1 (citado por Habermas).

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, p. 724.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 754 y ss.

⁹⁹ Santo Tomás, *Summa Th. I-II*, q. 94, a. 1 (citado por Habermas).

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. 4, a. 2 (citado por Habermas).

¹⁰¹ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, p. 756, nota 118.

entiende el derecho natural como el orden racional de todas las inclinaciones “naturales” definidoras de la especie “hombre” como tal. Unas tendencias que concuerdan con la razón, porque el hombre originariamente no sólo está dotado de una naturaleza con necesidades, sino que también está dotado de razón: “la ley natural comprende aquello a lo que el hombre de por sí está inclinado, pero a eso pertenece [...] que está inclinado a *actuar conforme a la razón*”¹⁰². Un derecho natural que se delimita respecto al derecho positivo y que pretende ofrecer un orden racional en dirección hacia un universalismo moral, aun cuando no significa todavía el fundamento de una moral universal como la fundamentada en el concepto kantiano de autonomía¹⁰³.

Lo que caracteriza también al pensamiento escolástico es que contribuyó al desarrollo de las Universidades en una época en que pierden importancia las escuelas monásticas. A la vez que el pensamiento escolástico se separa del monástico, el pensamiento filosófico se distingue del teológico, aunque la filosofía misma fuera ejercida por teólogos reclutados del clero y sobre todo de las órdenes religiosas. Habermas resalta la historia efectual de la teoría de Santo Tomás y explica su “gran influjo” por la “fuerza constructiva” con la que Tomás logró superar la contraposición de dos tendencias que se habían perfilado tras la muerte de Anselmo de Canterbury (1109)¹⁰⁴.

Santo Tomás se enfrentó a la tarea de justificar racionalmente la fe en la revelación en el horizonte de una razón que se inspiraba en la filosofía aristotélica. Y logró poner en consonancia la filosofía griega en su figura predominante con el saber cristiano de salvación. Esta concepción de una síntesis lograda ha sido ratificada por las autoridades eclesiásticas hasta el siglo XX¹⁰⁵.

Pero no es la de Santo Tomás la única versión de la filosofía escolástica que expone Habermas. También dedica una gran atención a Duns Scoto y a la versión nominalista de Ockham. Aunque ninguno de ellos con sus críticas a la metafísica tomista lograron superar la interpretación alcanzada de la relación de fe y razón, sino que más bien abrieron un abismo entre fe y saber, a pesar de haber intentado concebir filosóficamente temas bíblicos introduciendo conceptos más flexibles. Con su intento crítico sacaron consecuencias radicales que se derivan de los dogmas cristianos en relación con los problemas filosóficos del conocimiento de Dios, la explicación de la naturaleza, la libertad de la voluntad, la moral y la justicia, la política y el derecho, y que se enfrentaban a las concepciones griegas aceptadas hasta entonces. Esta transformación de los conceptos fundamentales resulta en gran parte de la radicalización de la cuestión sobre cómo es posible la teología como ciencia.

No obstante, esta Escolástica crítica en su versión nominalista permanece por completo en la tradición escolástica que pone a prueba críticamente las verdades de fe en el horizonte de la razón. Son sobre todo los críticos nominalistas de las generaciones siguientes a Santo Tomás

los que introducen el “segundo empujón” tras San Agustín de una apropiación, asimilación y traducción filosóficas de las ideas concernientes a la fe cristiana¹⁰⁶. Estas operaciones filosóficas son efectuadas dentro del marco conceptual de la Escolástica, pero tendrán consecuencias más allá de la Escolástica, tanto para el desarrollo de la ciencia como para el giro de la filosofía del sujeto en la teoría del conocimiento y el tránsito del derecho natural fundamentado metafísicamente al derecho racional.

Es imposible dar cuenta del extenso tratamiento por parte de Habermas en su última obra de los diversos representantes de la filosofía escolástica, de manera que nos limitaremos a algunos de ellos (Duns Scoto, Suárez y Vitoria), a título de ejemplo, aunque también dedica muchas páginas a la “revolución nominalista” de Ockham¹⁰⁷.

Duns Scoto introduce cambios importantes en relación a la doctrina tomista de la *analogia entis* (al ir separando el conocimiento de Dios del conocimiento de la naturaleza), el aumento de la contraposición entre teología y filosofía (entre fe y saber), la creciente relevancia de la *haecceitas* (el principio de individuación estará ligado al concepto de forma) y la prioridad o preeminencia de la voluntad. Una de las consecuencias más importantes para Habermas de la creciente oposición entre los conceptos de “voluntad” y “naturaleza” consiste en la delimitación que Duns Scoto establece entre el “reino de la libertad” y el “reino de la necesidad”¹⁰⁸.

Habermas sitúa a Suárez dentro de un “*Excursus sobre el pensamiento del derecho natural*”¹⁰⁹, para mostrar la transformación del concepto de ley desde Santo Tomás a Suárez, exponiendo su doctrina del derecho como una peculiar bisagra entre el derecho natural tradicional y el derecho racional moderno. Tras una genealogía del concepto de ley, que va desde la Alianza del antiguo Israel pasando por el derecho natural cristiano hasta el experimento mental del contrato social, Habermas expone la “impresionante teoría de Francisco Suárez”, quien aunque pertenecía a la orden de los jesuitas siguió las doctrinas de la Escuela dominicana de Salamanca, en la que predominaba un “tomismo moderado”, pero incorporando la doctrina filosófico-moral de Duns Scoto¹¹⁰, como queda patente en su obra *De legibus ac Deo legislatore*, siendo el primer autor que distingue las expresiones “*lex*” y “*ius*”, en el sentido moderno de “ley” y “derecho subjetivo”.

Por lo que se refiere a Francisco de Vitoria, Habermas lo sitúa en el capítulo sexto, titulado “*La via moderna*”, el último del primer volumen, en su apartado 4, que lleva por título “Una teoría funcionalista del poder estatal (Niccolò Maquiavelli) y nuevos problemas de legitimación (Francisco de Vitoria)”¹¹¹. Le atribuye el gran mérito de haber planteado una cuestión que entonces -y todavía hoy en día- queda por resolver de una manera satisfactoria: la de en qué puede legitimarse el ejercicio del poder formalizado jurídicamente y racionalizado,

¹⁰² Santo Tomás, Summa Th. I-II, q. 94, a. 4 (citado por J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, p. 757, nota 119).

¹⁰³ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, p. 757, nota 120.

¹⁰⁴ *Ibidem*, I, p. 762.

¹⁰⁵ *Ibidem*, I, p. 763.

¹⁰⁶ *Ibidem*, I, p. 764.

¹⁰⁷ *Ibidem*, I, pp. 805-851.

¹⁰⁸ *Ibidem*, I, p. 790.

¹⁰⁹ *Ibidem*, II, pp. 81-97.

¹¹⁰ *Ibidem*, II, p. 88.

¹¹¹ *Ibidem*, I, pp. 886-918.

cuando el Estado no puede apelar al poder sagrado como fuente de legitimación.

Este problema de legitimación puede ser entendido como una cuestión normativa; pero también puede ser concebido desde la perspectiva del legislador político como una cuestión de la disposición e implantación funcional del sistema y del empleo racional del poder. Esta ramificación sintomática del pensamiento moderno entre una tendencia hacia la teoría normativa y otra hacia una teoría “realista” de la dominación se remonta al temprano siglo XVI. Por un lado, Maquiavelo representa la línea de la ciencia empírica de la política y del realismo político¹¹². En cambio, Vitoria da el primer paso hacia una descentralización de la perspectiva imperial de Europa (por las experiencias de los descubrimientos coloniales) y busca los fundamentos jurídicos que rebasan los límites del Occidente cristiano; busca un principio fundamentado en la razón del hombre como tal, que sea suficientemente universal y abstracto para que pueda extenderse al trato con los “infielos”.

Vitoria desarrolla unos “derechos universales” desde el derecho natural, que pudieran servir para un enjuiciamiento crítico del trato de los otros creyentes, pero disidentes, y de los Estados no cristianos¹¹³. Por esta vía Francisco de Vitoria se convierte en la figura más relevante de la Escolástica tardía española hasta Francisco Suárez. Pues, además de llevar a cabo su dedicación universitaria, Vitoria ejerció una influencia pública muy considerable más allá de la Universidad, dado que tenía obligación de impartir “*Relectiones*”, es decir, unas clases abiertas a un público amplio. De este modo Vitoria entra en una discusión pública que conmovió a la España culta sobre la base de las noticias provenientes de las colonias. Esta discusión se refería en primera línea a los derechos de las poblaciones no cristianas y a la legitimidad del dominio colonial, que la Corona española pretendía tener sobre los territorios americanos descubiertos. La discusión fue tan crítica que el Emperador se vio provocado a intervenir ante los superiores de la Orden a la que pertenecía Francisco de Vitoria. Pues las noticias sobre la violencia con la que los conquistadores actuaban inquietó tanto a Vitoria que instó a la mesura, la sensibilidad e incluso a la empatía, insistiendo en los “límites humanitarios” en la aplicación de la violencia militar y la coerción estatal¹¹⁴.

Un momento crucial en la aportación de Francisco de Vitoria se encuentra en su famosa lección *De Indis* en el curso académico de 1537-1538. Según Habermas, sobre todo, hay tres aspectos que plantean cuestiones normativas para la autocomprensión cristiana de Europa: 1) La imposición unilateral de los intereses de un capitalismo comercial expansivo por la explotación de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo; 2) la evangelización cristiana de los pueblos nativos; y 3) el “mandato educativo” de “razas” extrañas, presuntamente no-desarrolladas, quizá incluso degeneradas moralmente y en cualquier caso consideradas como inferiores.

Uno de los principales conceptos en los que se apoya Vitoria es el concepto de “*dominium*”, que sigue siendo la base fundamental para la controversia sobre la comprensión del derecho natural hasta hoy día. El concepto de *dominium* marca la juntura entre el derecho natural y el derecho positivo. En el sentido de un derecho subjetivo del hombre significa la capacidad de cada persona individual de disponer libremente de sí mismo, de sus acciones y de su propiedad. Este derecho originario de libertad constituye el núcleo del concepto moderno de la autonomía individual, que se deriva teológicamente del “hombre como imagen de Dios” y se apoya en el concepto filosófico de la libertad de la voluntad regida por la razón (del *usus rationis* y el *liberum arbitrium*)¹¹⁵. En *De Indis*, “*dominium*” significa ser “señor” de sí mismo, porque nadie ha nacido esclavo.

La idea del *dominium sui et rerum* quiere decir la capacitación de cada persona a un poder de disposición de cada persona sobre sí misma (*dominium sui*), el significado nuclear del concepto moderno de autonomía jurídica. Pero Vitoria emplea a la vez el concepto de *dominium civile*, que se ramifica en un significado jurídico privado y público: *dominium* significa tanto el poder personal de disposición del individuo sobre las cosas como también el poder de dominio organizado jurídicamente de modo público sobre las personas.

El desarrollo de las ideas innovadoras de Francisco de Vitoria, con las nociones de “visita” y de “hospitalidad”, han conducido al *ius gentium*, al derecho de gentes, al derecho cosmopolita en la línea kantiana, rawlsiana y habermasiana¹¹⁶, y que entre nosotros ha profundizado Adela Cortina con una propuesta de política cosmopolita con perfil propio a partir de una *ética cosmopolita*¹¹⁷.

¹¹² Ibidem, I, p. 887.

¹¹³ Ibidem, I, p. 910.

¹¹⁴ Ibidem, I, p. 912.

¹¹⁵ Ibidem, I, p. 914.

¹¹⁶ Vid. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989; John Rawls, *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001; Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, 1999.

¹¹⁷ Vid. Adela Cortina, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempo de pandemia*, Paidós, Barcelona, 2021.