



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2004

EDICION 31

Sin embargo, todo esto no es suficiente para reconocer y llevar a cabo suficientemente la aplicación completa de la metafísica del amor y de la persona al matrimonio y a la familia. Pues en el núcleo íntimo de la entrega del hombre y de la mujer en el acto conyugal, cuyo origen no debería ser sólo el amor afectivo, sino también la voluntad permanente, el consentimiento y la entrega del corazón humano, existe, al mismo tiempo, un vínculo sustancial con la fertilidad humana y con el desarrollo de nueva vida personal, que crece por la donación mutua de amor de los padres y es, al mismo tiempo, una nueva donación, la existencia de una nueva persona que nunca puede tener su causa suficiente en procesos biológicos o en el amor de los padres. Desde este punto de vista, en el desarrollo de nueva vida reside también una dimensión vertical al origen suficiente únicamente posible de una persona, cuya alma no puede crearse mediante cualquier causa intramundial, al amor personal de Dios.

TRES EXCURSOS SOBRE LA TRIADICIDAD DEL SER

Profr. Dr. H.C. Erwin Schadel
Universidad de Bamberg
Alemania

Excurso I:

*Acerca de la tradición histórica de la tríada de los trascendentales
'uno', 'verdadero' y 'bueno'*

En relación con la interpretación del criticismo kantiano, es curioso corroborar el hecho de que Kant —a pesar de que, por causa de su aporía del “dolor tantálico” con respecto a su pensamiento, debía ser plenamente consciente del significado medial-integrativo de la triplicidad—, se cuidaba de no atribuir ningún significado constitutivo a la tríada trascendental clásica de ‘uno’, ‘verdadero’ y ‘bueno’¹. Mediante esta tríada, se menciona, desde la ontología pre y poskantiana, el ente en general; o bien, dicho con Kant, la “naturaleza de la cosa” para ser aclarada estructuralmente como una consumación de identidad intradiferencial (es decir: como interior óntico de un ‘uno’ *in-sistente*, de un ‘verdadero’ *ec-sistente* y de un ‘bien’ *con-sistente*). Este modo de preguntar teórico acerca del ser es dejado de lado por Kant, quien —en el contexto de la comprensión moderna de la filosofía y de la metafísica—

¹ En su época pre-crítica Kant estudió varias veces el tema de la tríada trascendental clásica, pero no quiso de ningún modo reconstruir su consistencia ontológica. Véase *Norbert Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1970.

consumó “el cambio hacia lo gnoseológico”²; él dice: “El orgulloso nombre de *ontología*, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general...debe dejar el puesto al más humilde título de simple *analítica del entendimiento puro*” (KrV, B 303 / A 247 cursiva por E.S.)³. Como consecuencia de la aquí implicada “revolución del modo de pensar” (KrV, B XI), Kant reduce “los elementos de la metafísica a la lógica y incorpora por lo tanto la ontología a la lógica”⁴.

Hay que prestar atención, con todo esto, al hecho de que Kant no legitima argumentativamente la destitución de la ontología precedente, sino que coloca, sin comentario alguno, “junto” a ella su nuevo modo de pensar. Kant cita, por ejemplo, el teorema escolástico “*Quodlibet ens est unum, verum, bonum*” y sabe perfectamente que con él se menciona el corazón de la antigua filosofía transcendental. Pero pasa por alto, a propósito, la intención *ontológica* aludida en el ‘ens’ del mencionado teorema, en el cual concibe ‘*unum*’, ‘*verum*’ y ‘*bonum*’ como “conceptos puros del entendimiento” (KrV, B 113).

Tal como Hans Leisegang lo ha destacado, con esta inofensiva traslación de significados terminológicos se solapa una voluntad polémica agresiva de superación para con todo lo sido hasta entonces. Para representárnoslo, con otras palabras, el pasaje citado “entraña un definitivo ajuste de cuentas con una parte capital de la ontología de la escuela wolfiana, montada sobre base escolástica, la cual forma la primera parte de la metafísica y que Kant estaba comprometido a mantener tal como figura en el manual específico de Baumgarten escogido por el mismo Kant para sus lecciones”⁵. O bien, tomado desde una perspectiva histórica más amplia, “la ‘Crítica de la razón pura’ marca, como crítica a la metafísica de la filosofía escolar en la época de la Ilustración, la ruptura con una tradición que alcanza por sobre la Escolástica de la época barroca y del medioevo hasta el mismo

² Giovanni B. Sala, *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*. En: *Philosoph. Jahrbuch* 95 (1988) 18–53, cita p. 31.

³ Resulta significativo por la sequedad de las declaraciones de Kant, el hecho de que en relación directa con la cita dada, él mismo formula una frase acerca del ser actual del pensar: “Pensar es la acción de referir a un objeto la intuición dada”. Con lo cual –en oposición a lo que acaba de afirmar– mantiene a la base una comprensión *ontológica*.

⁴ G.B. Sala, *op. cit.* (n. 2), p. 37.

⁵ H. Leisegang, *Über die Bedeutung des scholastischen Satzes: “Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum”, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*. En: *Kant-Studien* 20 (1915) 403–421, cita pág. 404.

pensamiento de la Grecia clásica, es decir hasta Aristóteles”⁶.

Sobre la filosofía kantiana dice Hegel que “ha ganado tantos amigos por su valor negativo, por librarse de una sola vez de la vieja metafísica”⁷, así es como hay que ‘entender’ principalmente este éxito: la metafísica moderna, a causa de una fuerte influencia nominalista, como por ejemplo el tipo de pensamiento concepcionalista, reparó menos en la *realidad* del ‘esse’, pero mucho más en la *posibilidad* de la ‘essentia’. Este ‘esencialismo’ abstracto que correspondió con “una orientación conceptual teórico cognoscitiva”⁸, se difundió (sobre todo en el séquito de una recepción activa de las ‘Disputationes metaphysicae’ de Francisco Suárez aparecidas por primera vez en 1597) en la metafísica escolar alemana del siglo XVII y condujo a lo que podemos dar en llamar un ‘olvido del ser’⁹: La metafísica degeneró en desgajamiento conceptual “sin soporte de fundamento” que se consumó en el distinguir fatuo que ya no apuntaba más a exhibir ningún significado de realidad y por tanto sólo pudo cosechar mofa e ironía¹⁰. Kant se acuerda de esta –también para él– desolada situación, cuando informa que es “la moda de la época mostrarle” (a la metafísica, desde antiguo celebrada como la ‘reina de todas las ciencias’) “el mayor desprecio” (KrV A VIII). Es sobre todo curioso, empero, el hecho de que Kant –quien se adelanta en anunciar un “giro copernicano” en la comprensión de la metafísica (KrV B XVI s.)– no sólo no contraría el “esencialismo” (el cual (por su parte) y tal como se dijo, ha influido en el desmoronamiento del pensar metafísico), sino que de algún modo (a saber, mediante un componente decididamente *sujetocéntrica*) incluso todavía lo incrementa.

Cuando Kant describe la metafísica como “ciencia de los límites de la razón humana”¹¹ o como “ciencia de los primeros principios del

⁶ G.B. Sala, *op. cit.* (n. 2), pág. 18.

⁷ Véase G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt/M. 1971, pág. 385.

⁸ Véase Ulrich Gottfried Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg 1988, pág. 292; del mismo autor: *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg 1984; además Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, especialmente pág. 193–303.

⁹ Hans Sigfried, *Metaphysik und Seinsvergessenheit*. En: *Kant-Studien* 61 (1967) 209–216.

¹⁰ Véase para esto la mofa ingeniosa de Melanchton respecto del metafísico pensante solamente lo abstracto en: Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (reimpr. Stuttgart–Bad Cannstatt 1964), pág. 521–526.

¹¹ Véase I. Kant, *Träume eines Geistesehers* (1766), A 115 (W 2, 983 (W = I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, ed. por Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983)).

conocimiento humano” (KrV, B 871/A 843), pone entonces en evidencia —sobre todo a partir de la última definición— su estrecha relación con la metafísica escolar de la época y principalmente con la ‘Metafísica’ de Alexander Gottlieb Baumgarten, obra en la cual basaba sus lecciones de clase. Al comienzo de esta obra se lee: “*Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*”¹². Esto significa lo siguiente: en lo que respecta al concepto fundamental de su así pretendido “nuevo” filósofo, Kant no se aparta para nada de la metafísica escolar de la época. Él toma de ella el aspecto gnoseológico por sobre el ontológico; así se arriesga a hacer cuidadosas observaciones sobre la “posibilidad del conocimiento a priori”¹³ y cuenta con la presencia de los metafísicos —quienes le aventajan por “el hilo conductor de sus principios ontológicos”¹⁴— cuando sostiene que no hay ninguna posibilidad de conocimiento para el ser en sí suprasensorial por ellos pretendido. En este sentido debería ser mencionado, piensa él, el “completo fracaso de todas las búsquedas en la metafísica” ontológicamente concebida¹⁵.

Formulado de modo patético: Kant ha llevado a cabo “la liquidación del concepto ontológico de verdad”¹⁶. Kant pone, por cierto, bajo las órdenes de los viejos ontólogos el pensamiento de poder de tendencia racionalista moderno. Desde este punto de vista hay que reconocer un significado positivo al criticismo kantiano: el haber levantado un tipo de “protección” (KrV, B 877/A 849) contra quienes sostienen la opinión de que con su intervención racionalista pueden contar con un ser en sí y con un absoluto tanto como con algo que pueda manipularse¹⁷. La crítica kantiana de la metafísica tradicional, sin embargo, parece dirigirse al hecho de que el conocimiento humano está condicionado por la “inteligencia práctica de construcción orgánica”¹⁸ (que se puede encontrar ya en los primates superiores) y desatender “el puesto singular” del hombre, quien puede percibir por la “ruptura con el

¹² Véase A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, ed. III, Halae Magdeburgiae 1750, § 1, pág. 1

¹³ Véase I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte in der Metaphysik?* (1791; 1804), A 14 (W 5, 592).

¹⁴ Véase *Ibid.* A 16 (W 5, 593 (cursiva por el autor)).

¹⁵ Véase *Ibid.* A 18 (W 5, 593).

¹⁶ Véase H. Lessing, *op. cit.* (n. 5), pág. 420.

¹⁷ Véase para esto especialmente Heinrich Beck, *Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, München-Salzburg 1988, pág. 64–68.

¹⁸ Véase Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. En: Scheler, *Ges. Werke*. T. 9, Bern-München 1976, pág. 7–77, cita pág. 27.

círculo del medio ambiente”¹⁹, la “apertura al mundo”²⁰, los contenidos de sentido suprasensorial de la sensibilidad inmediata, y puede por sí manifestarlos.

El “precio” este de su concepto empírico limitado lo paga Kant con el hecho de que sus esfuerzos (de por vida) por encontrar la totalidad sistemática de la metafísica no obtuvieron nunca un resultado satisfactorio. En su búsqueda se manifiesta a él, una y otra vez de distinto modo, la triplicidad (por ejemplo, en la tabla de las categorías, en el problema del esquematismo o en la concepción de las tres críticas, las cuales por sí mismas presentan un todo). Pero, a causa de la mencionada limitación del conocimiento, manifiestamente no pudo alcanzar a aclarar especulativamente el contenido de ser de la triplicidad. En otras palabras, Kant no pudo analizar la triplicidad como una plenitud distintivo-compositiva de identidad. Por ello, su pensamiento va a ser descrito por Hegel (y —tal como parece— no sin motivos ni derecho) como “una filosofía del entendimiento plenamente desarrollada que renuncia al ámbito de la razón”²¹, como una filosofía en la cual el ‘todo’ integral se muestra en “un esquema desespiritualizado de la triplicidad”²².

Un caso particular presenta, en este contexto, el comentario de Kant, acerca de que la tríada de los transcendentales ‘*unum*’, ‘*verum*’, ‘*bonum*’ (i.e., el ‘corazón’ de la metafísica tradicional) “en la proximidad de los nuevos tiempos se menciona solamente por razones de honor” (KrV B 113). De aquella tríada se puede observar, sin embargo, un sinnúmero de modificaciones en la tradición precedente: por ejemplo: ‘*unitas*’–‘*veritas*’–‘*bonitas*’, ‘*unitas*’–‘*aequalitas*’–‘*concordia*’, ‘*unitas*’–‘*species*’–‘*ordo*’ o también: ‘*potentia*’–‘*sapientia*’–‘*bonitas*’, ‘*potentia*’–‘*sapientia*’–‘*amor*’, etcétera.). Por mediación de autores como Agustín (354–430), Pedro Lombardo (muerto alrededor del 1160), Ricardo de St. Victor (muerto alrededor del 1173), Alejandro de Hales (1175–1245), Alberto Magno (1193–1280), Buenaventura (1221–1275), Tomás de Aquino (1225–1274), Roberto Kilwardby (muerto 1279), Maestro Eckart (1260–1327), Raimundo de Sabunde (muerto 1437), Nicolás de Cusa (1401–1464), Dionysio Cartusiano (1402–1471), Francisco Suárez (1548–1617), Tomás Campanella (1568–1539), Johann Amos Komenský (Comenius; 1592–

¹⁹ *Ibidem*, pág. 33.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Véase G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt/M. 1971, pág. 385.

²² *Ibid.*

1670), Gottfried W. Leibniz (1646–1716) entre otros, se va a intentar resolver, para aquellas tríadas, una interpretación onto-triádica de estructuras reales positivas y principalmente del fundamento ontológico de lo divino²³.

Globalmente dicho, la meta de estas reflexiones es el hecho de que, “en el fondo”, toda realidad se presenta mediante un proceso pleno y diferenciado de identidad, o participa, de cualquier modo, en aquel proceso. La tríada de los transcendentales que se actúan diferenciadamente plenamente en sí mismos muestra algo parecido a la ‘armonía preestablecida’ de Leibniz: es una instancia de la cual proceden las “disonancias” de la existencia humana y hacia la cual ellas se vuelven otra vez disolubles. Mediante una concepción metafísica que involucrara la interpenetración procesal del ‘uno’, ‘verdadero’ y ‘bueno’, sería sin lugar a dudas posible desgajar aquella totalidad sistemática que Kant, toda una vida, ha buscado de un modo más bien “intuitivo” y que, por cierto, siempre se le escapó por causa de su falta criticista de sensibilidad. Su ya mentada predilección por las tricotomías tanto como también su aserto de que es ínsita “a la naturaleza de la cosa” (KrV, AB LVII / A LV) de allí hubieran podido mostrar su contenido real.

Cuando Kant no toma en cuenta la ya aludida tradición de una

²³ Compárese para esto en particular E. Schadel (ed.), *Bibliotheca Trinitariorum*. Vol. II, München–New York–London–Paris 1988, pág. 183 s.; especialmente también G.W. Leibniz, en: Nicholas Jolley (ed.), *An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics*. En: *Studia Leibnitiana* VII, 2 (1975) 161–189; página 186, línea 302: “*unum, verum, bonum*”; pág. 187, línea 361 s: “*unitas, sapientia, bonitas*”; además, *Magister Eckardus*, *Opera Latina* II. *Opus Tripartitum*, Prol. Ed. Hildebrandus Bascour, Lipsiae 1935, pág. 1–5; *Raimundo de Sabunde*, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* (reimpr. a partir de la edición Sulzbach 1852, Stuttgart–Bad Cannstatt 1965), pág. 74: “*potentia, prudentia, bonitas*”. Por el Aquinate (*Suma teológica* I, q. 39 a. 8) se expone una interdependencia metodológico-sistemática entre las cuatro tríadas ‘*aeternitas-species-usus*’, ‘*unitas-aequalitas-concordia*’, ‘*potentia-sapientia-bonitas*’ y ‘*ex ipso-per ipsum-in ipso*’. Según Emerich Coreth (*Metaphysik*, Innsbruck–Wien–München 1961, pág. 377 s.) “la doctrina de los transcendentales de la filosofía escolástica ha tematizado sus raíces históricas por Platón; según su doctrina la idea es el principio la Unidad, la Verdad y el Bien, y por Aristóteles para quien el ente es uno, verdadero y bueno. Por cierto que en Platón y Aristóteles ni el carácter triádico es citado, ni la trascendentalidad es concebida expresamente como tal en ese sentido. Ya explícitamente es Agustín quien menciona esas tres determinantes transcendentales del ente: ‘*Nihil est autem esse quam unum esse*’ (De mor. Manich. II 6). ‘*Verum mihi videtur esse id quod est*’ (Solil. II 5). ‘*In quantum est, quidquid est, bonum est*’ (De vera rel. XI, n. 21). Por cierto que los transcendentales son tratados primera- y principalmente en su relación sistemática con la triplicidad, tal como aparece, en Philippus Cancelarius en su ‘*Summa de bono*’ (1231)”. A los lugares de Agustín que menciona Coreth pueden añadirse el De civ. Dei XII, 1,3: “*Dicimus .. incommutabile bonum non esse, nisi unum, verum, beatum Deum*”; compárese también Peter Schulthess / Ruedi Imbach, *Die Philosophie des lateinischen Mittelalters*, Zürich 1996, espec. pág. 177–182.

comprensión del ser onto-triádica, no es simplemente por el hecho de que él –respecto a las investigaciones histórico-ideológicas– pueda parecer bastante “corto de vista”. Como filósofo de la Ilustración, también él está impregnado de los mismos condicionamientos históricos del “Siglo de las Luces”; a saber, el socinianismo antitrinitario²⁴. Esta corriente espiritual fue estimulada hacia mediados del siglo XVI, entre otros, por Miguel Serveto, quien tildó de meras “ensoñaciones” las analogías espirituales trinitarias de san Agustín. En manos de Descartes esto condujo a reemplazar, bruscamente y sin comentarios, la concepción agustiniana (para la cual el hombre representa en su ‘*ser*’, ‘*conocer*’ y ‘*amar*’ una ‘*imagen de la Trinidad*’), por su “yo que piensa”. Spinoza hace que la concepción de los transcendentales *unum, verum, bonum* no sean referidos al *ens*, y la presenta simplemente como un “tipo de pensamiento” (*modus cogitandi*) siendo así asimilada a la cosa “impropiamente o como un mero modo retórico de enunciarla” (*impropre vel rhetorice*)²⁵. Así se le concede la palabra al indiferentismo, que en general caracteriza el pensar moderno y presenta para Kant las condiciones histórico-ideológicas para sus esfuerzos por dejar la metafísica transitar “el camino seguro de una ciencia” (KU, B VII). Nota él de este modo que la tríada de los transcendentales se mantiene “por mero honor” de respeto a los manuales usuales de metafísica, al modo de un objeto heredado con el cual uno ya no sabe qué hacer. Puesto que él no se resuelve a emprender nada por mantener a la vista sus implicaciones teórico-holísticas (algo que, no obstante, hubiera significado un “paso adelante” sistemático indudable), da a conocer así que está atrapado por el espíritu general de su época. Una “ilustración” de la Ilustración condicionada por el “antitrinitarismo” sociniano *no* le resultaba para nada beneficiosa.

De modo distinto a Leibniz, que cuando joven compuso una ‘*Defensio Trinitatis*’ en oposición al jefe de los socinianos, Andreas Wissowatius, y también distinto a Hegel que descubrió en el avance hacia

²⁴ Véase en particular las consideraciones preliminares histórico-ideológicas en: E. Schadel, *Kants “Tantalischer Schmerz” Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive*, Frankf./M.–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1998, pág. 31–108.

²⁵ *Benedictus de Spinoza*, *Cogitata metaphisica* I, c. 4 (Opera I, Heidelberg 1925, pág. 245–247). G.W. Leibniz parece “reaccionar” contra quienes sostienen esa opinión que “la belleza del universo y del bien que nosotros adjudicamos a la obra de Dios, no serían más que delirios de los hombres que representan a su modo a Dios” (*Discours de Métaphysique*, c. 2 [Ed. H. Herring, Hamburg 1985, pág. 5]).

la conciencia de la libertad un ritmo trinitario fundamental, resulta imposible para el Kant (“atrincherado” en el pietismo) descubrir una interdependencia íntima entre la triplicidad integrativa –hacia la cual él en sus escritos se encontraba insistentemente empujado a reconocer– y el misterio (cristiano) de la Trinidad. Esto último es para él tabú; y habla de él como “de un misterio inalcanzable”, el de la “personalidad triple” de Dios²⁶.

Excurso II:

*Acerca de la tradición histórica de
la triada de ciencias: ‘física’, ‘lógica’ y ‘ética’*

Según Helga Mertens, en la filosofía kantiana se presenta “un desafío de la yuxtaposición de una pretensión sistemática, por un lado, y de la resolución aporética de esa pretensión, por otro”, tarea que por su parte exige urgente elaboración²⁷. Según las investigaciones precedentes, resulta ahora claro el hecho de que por las pretensiones kantianas de sistematicidad no pueda esperarse una satisfacción directa correspondiente, puesto que la preferencia ocasional de Kant por lo triádico está inficionada por un cierto afecto antitrinitario que desde el socinianismo se ha infiltrado en la filosofía de la Ilustración.

Dicho de otro modo: Kant sospecha la significación integrativo–holística de lo triádico, pero no puede desplegarlo, porque su tipo de pensamiento acusa una relación “perturbada” con la metafísica triádica. Estas reservas se hacen muy manifiestas en el prólogo a su *Fun-*

²⁶ Véase I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 16 (W 9, 285). En otro lugar (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), A 146 (W 10, 531)) la “conceptualización del misterio de la trinidad” es considerado como la enfermedad del alma de locura (vesania) o bien es concebida como una imposibilidad parecida al movimiento perpetuo o a la cuadratura del círculo. – La especulación filosófica trinitaria es rechazada en nuestro siglo por *Ludwig Baur*; sostiene en su *‘Metafísica’* (München 1935, pág. 425): “Nosotros debemos dejar para la Dogmática ... la fundamentación de este concepto” (de la Persona absoluta) “en el sentido del carácter tripersonal de Dios. La trinidad no es un objeto (!?) de la filosofía”. La teoría diferenciante del ser perteneciente a Heinrich Beck encuentra, por el contrario, en “*realidad, idealidad y bondad* los nudos dentro del tritono puro del ser” (*Der Akt–charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung des Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Frankfurt/M. etc. ²2001, pág. 191 s.). Para él resulta que a partir de fundamentos filosóficos ontológicos se produce una aproximación a la doctrina teológico–trinitaria. (*Ibid.*, pág. 200–203). Véase también del mismo autor: *Natürliche Theologie. Grundri philosophischer Gotteslehre*, München–Salzburg ²1988, pág. 199–205: ‘*El carácter tripersonal (y receptividad) de Dios?*’

²⁷ Véase H. Mertens, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, München, 1975, pág. 12.

damentación de la metafísica de las costumbres’. Kant se refiere allí a una partición primaria de índole triádica para las ciencias; y dice así: “La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es del todo adecuada a la naturaleza del cosa (Natur der Sache) y no hay nada que mejorar en ella, antes bien la labor consistirá en llevar adelante el principio de estas divisiones, de modo que, por una parte, se asegure su integridad mientras que, por otra, se puedan rectamente determinar las necesarias subdivisiones” (GMS, BA III).

Queda por preguntarse en este texto, entre otras cosas qué puede haber dado a entender Kant con la expresión ‘naturaleza de la cosa’, para con la cual la división de las tres ciencias pueda llegar a ser ‘del todo adecuada’, puesto que él, al mismo tiempo, se ve obligado a añadir el ‘principio’ de la división. ¿Será empero el ‘principio’ el que deja surgir algo desde sí no de modo idéntico *per se* con la ‘naturaleza de la cosa’? ¿Cómo puede Kant hablar razonablemente de la ‘naturaleza de la cosa’, siendo que él en el mismo escrito de donde tomamos la cita concede “que, por cierto, uno debe aceptar detrás del fenómeno algo otro que no es un fenómeno, a saber, las cosas en sí”, ‘cosas’ de las cuales sostiene con énfasis que nosotros “nunca podremos saber qué sean en sí mismas” (GMS, BA 106)?

Para poder alcanzar alguna claridad en este planteo problemático, tenemos que remontarnos algo más lejos (por lo pronto independientemente de Kant) a lo que en la filosofía antigua se dijo con la ya aludida tripartición de las ciencias. Las perspectivas así ganadas pueden ayudarnos para obtener un registro de cómo concibe Kant la tripartición de las ciencias; en ello se pone en juego la coherente estructuración óptica de las tres facultades del espíritu a las que Kant dedicó tres críticas y en ellas son presentadas una *después* de la otra (y no una *en relación* con la otra).

La triada de ciencias mencionada por Kant parece provenir de una estructura sistemático–problemática que uno puede reconstruir en la variedad de los diálogos platónicos. Para Diógenes Laercio la *física* (*to physikón*) está representada en el diálogo cosmológico ‘Timeo’; la *lógica* (*to logikón*) en los diálogos como ‘Cratilo’, ‘Parménides’ o el ‘Sofista’; la *ética* (*to ethikón*) en la ‘Apología’, en el ‘Critón’, en el ‘Fedro’ o en el ‘Banquete’²⁸. En relación con esto Sexto Empírico informa: “Platón es

²⁸ Véase Diógenes Laercio III, §§ 50 s. A la mencionada triada se añade todavía además otras subdivisiones, por ejemplo, la ‘política’ (*to politikón*) y la ‘mayéutica’ (*to maietikón*). O bien estas se

posiblemente el que prepara el camino de esta concepción (de una filosofía tripartita) ya que él ha aclarado muchos problemas de la física, muchas preguntas de la ética y no menos de la lógica. Y ya de un modo del todo explícito se encuentra en la división de la filosofía en el círculo de Jenócrates” (uno de los escolarcas de la antigua Academia; 396–314), “junto a los peripatéticos y finalmente junto a los estoicos”²⁹. Para Cicerón no hay dudas: “Ya desde Platón se admite el modo triple del filosofar (*philosophandi ratio triplex*): uno de ellos trata de la vida y se ocupa de las costumbres, el otro trata de la naturaleza y se ocupa de las cosas ocultas, el tercero trata de las argumentaciones y se ocupa del juicio sobre lo verdadero y lo falso”³⁰. Y Aristóteles en el primer libro de sus ‘Tópicos’ (libro que permite entrever la influencia de la Academia platónica) declaró –en un sentimiento seguro de relaciones sistemáticas– lo siguiente: “Para decirlo esquemáticamente, hay tres clases de oraciones y problemas: unos son los *éticos*, otros los *físicos* y los terceros las proposiciones *lógicas*. Las proposiciones éticas son, por ejemplo, las que versan acerca de si, en caso de deberes enfrentados, hay que obedecer a los padres antes que a las leyes; o, en caso de las leyes lógicas, acerca de si el conocimiento de los contrarios admite o no resolución y, en el caso de las físicas, si el mundo es eterno o no lo es”³¹.

Los epicúreos también conocieron las mentadas tríadas

separan bajo un aspecto sistemático, o bien se reducen a las ya mencionadas. La ‘política’, por ejemplo, remite a la ‘ética’; la ‘mayéutica’, sin embargo, tiene un significado metodológico, y no es *per se* sistemático (ella lleva a que la conciencia sensibilizada se diferencie dentro mismo en el conocimiento de la cosa, pero no expresa directamente nada acerca de las estructuras de la cosa. Diógenes refiere en su presentación de Platón en un último lugar (III § 84 y 90) que habría tres tipos de ciencias (*to praktikón, to poietikón, to theoretikón*) y que Platón distinguiría tres ámbitos del alma (*to logistikón, to epithymetikón, to thymikón*); por cierto que él no se deja seducir por buscar aquí una congruencia sistemática.

²⁹ *Sexto Empírico*, Adv. log. I, 16 (Hülser I, p. 16 (= *Karlheinz Hülser* <ed.>, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Tomo 1, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987, pág. 16).

³⁰ *Cicero*, *Academica* I, 5, 19: “Fuit ... iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserando et quid verum, quid falsum ... iudicando”. Véase también del mismo: *Tusculanae disp.* V, 68: “Triplex ille animi fetus existet: unus in cogitatione rerum positus est et in explicatione naturae, alter in descriptione expetendarum fugiendarumque rerum et in ratione vivendi, tertius in iudicando, quid cuique rei sit consequens, quid repugnans, in quod inest omnis cum subtilitas disserendi, tum veritas iudicandi”; también *Seneca*, *Epist.* 89, 9: “Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem. Prima componit animum, secunda rerum naturam scrutatur, tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepan”.

³¹ Véase *Aristóteles*, *Tópica* I, 14 (105 b.19–25).

científicas³². En gran cantidad de enunciaciones la tríada encontró atención entre los estoicos y en Agustín (lo que se elaborará en el excursus III). Se comprueba también en la alta y baja Edad Media (por Juan de Salisbury (1115–1180)³³ y Girolamo Savonarola (1452–1498)³⁴). También se encuentra en el frontispicio de la ‘Margarita Philosophica’ (1515) de Gregorio Reisch³⁵. Juan Amós Comenio la recibió³⁶ de Agustín con expresa alusión. Finalmente Leibniz menciona que ‘física’, ‘moral’ y ‘lógica’ son indicadas como los ‘tres grandes campos’ del mundo intelectual³⁷. Cuando los estoicos (Zenón de Citio y Crisipo, entre otros) dividen la filosofía toda en física, ética y lógica³⁸, entonces quieren presentar con ello una *totalidad orgánica*. “Ellos comparan la filosofía con un ser vivo en el cual la lógica corresponde a los huesos y tendones, la ética a las partes de carne y la física al alma”³⁹. O bien dicen ellos que la filosofía sería como un “jardín fructífero”: “la lógica correspondería a la cerca, la ética al fruto y la física a la tierra o los árboles”⁴⁰.

En estas dos comparaciones se pone de relieve una comunidad

³² *Diógenes Laercio* X, §§ 29 s.: *kanonikón, physikón, ethikón* (en lugar de ‘lógica’, se habla aquí con el mismo sentido de ‘canónica’).

³³ *Joannes Saresberiensis* se refiere a Aristóteles:

“Judicii libros componit et inveniendi
Vera, facultates tres famulantur ei:
Physicus est moresque docet, sed logica servit
Auctori semper officiosa suo”

(*Entheticus de dogmate philosophorum*. Versos 823–826 (John of Salisbury, *Entheticus maior und minor*. Ed by Jan van Laarhoven, Leiden–New York–København–Köln 1987, pág. 159; véase sobre ello también la nota, *ibid.*, pág. 330)).

³⁴ Véase *G. Savonarola*, *Compendium logicae* XI, 15 (Scritti filosofici. Vol I, A cura de G. Garfagnini e E. Garin, Roma 1982, pág. 168): “Philosophia tripliciter dividitur, scilicet in naturalem, moralem et rationalem”.

³⁵ Véase sobre ello: *Wilhelm Schmidt–Biggemann*, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft* Hamburg 1983, pág. 1 s.

³⁶ Consultese *J.A. Comenius*, *Pforte der Dinge / Janua rerum*. Introd. y trad. por E. Schadel, Hamburg 1983, pág. 179 s.

³⁷ *G.W. Leibniz*, *Nouveaux Essais* IV, c.21: “*Ces trois especes, la 'Physique', la 'Morale' et la 'Logique', sont comme trois grandes provinces dans le monde intellectuel*”.

³⁸ Véase *Diógenes Laercio* VII, 39 (Hülser I, pág. 2).

³⁹ *Ibid.* VII, 40 (Hülser I, pág. 2).

⁴⁰ Véase *Ibid.* La misma comparación se encuentra también en *Sexto Empírico*, Adv. log. I, §17 (Hülser I, pág. 16) y en *Filón de Alejandría*, De mut. nominum § 74; De agricultura § 14 (ambos lugares: Hülser I, pág. 18). *Orígenes* adiciona elementos bíblicos a esta comparación; él habla de la “viña” y de modo más próximo en relación con esto sostiene “que la conducta que sigue el verdadero mensaje de la naturaleza da sus frutos en la virtud y en las mejores y bellas costumbres” (Comm. in Matth. 21, 33–43 (Hülser I, pág. 18)). El significado hermenéutico de la tríada de ciencias está explicado en *Hadot, Pierre, Une clé des “Pensées” de Marc Aurèle: Les trois ‘topoi’ philosophiques selon Épictète*. In: *Etudes philosophiques* nr. 1 (1978) 65–83.

estructural: la física se relaciona (tanto como “alma”, respectivamente “tierra o árboles”) con las formas concretas *in-sistentes*. La lógica corresponde con el perfil y forma *ec-sistente* ante los ojos (tanto como “cerca” y “huesos y tendones”). La ética, para terminar, representa la culminación *con-sistente* y vívida de los otros mencionados (“partes carnosas” y “fruto”). En ambas comparaciones puede representarse la estructura de esta calidad en despliegue desde un interior progrediente. Cualquier estadio negativo no corresponde aquí a ningún significado constitutivo. Esto significa que en la representación de un “ser vivo” y del “jardín fructífero”, se muestra de distinto modo la positividad pura de una plenitud de ser increada⁴¹.

Sexto Empírico suministra una prueba indirecta de que la tríada de física, lógica y ética se orienta a la filosofía en su conjunto. En sus ‘Elementos de la scep sis pirrónica’ este artista “consecuente” de la refutación, busca de modo general y abarcador poner en cuestión y destruir todo filosofar genuino. Él busca, por *todos* los medios, exterminar de raíz cualquier intento sistemático de la filosofía y principalmente *por ello* dirige todos sus embates contra la tríada mencionada. Él concibe los miembros de la tríada como separados; y en cuya refutación habría de poder alcanzarse la imperturbabilidad (la *atraxía*), es decir, el estado de serenidad del alma por el cual ella no sentiría el “peso” de las teorías físicas, lógicas y éticas⁴².

En el desarrollo que hace Sexto Empírico está tácitamente presupuesto el hecho de que la tríada de física, lógica y ética están relacionadas por un principio de totalidad. Mas como este tal principio perturba la exigencia de serenidad, entonces busca él provocar la contradicción y, según el principio de “*Divide et impera!*”, busca al menos ir ganando la derrota del todo mediante su triunfo, en etapas, sobre las partes. Frente al problema de la totalidad, que no puede ser experimentado en relación con un único elemento (sino con la

⁴¹ Véase por ej. *Dionisio Areopagita*, De div. nom. IV, 10: *di' agathótetos hyperbolén pánton erá, pánta poiéi*; en particular *Klaus Kremer*, Das “*Warum*” der Schöpfung: “*quia bonus*” vel/et “*quia voluit*”? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum anhand des Prinzips “*bonum est diffusivum sui*”. En: Kurt Flasch (ed.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, Frankf./M. 1965, pág. 241–264.

⁴² Véase *Sexto Empírico*, Pyrrh. Hypotyp. I, 18. —El armado de su esquema es concebido desde aquí: Después de aclaraciones generales e histórico-filosóficas de su escepticismo y desarrollo de elementos del argumentar escéptico (I,1 – II,12) en *primer lugar* (II,13 – 259) habla sobre problemas lógicos, en *segundo lugar* (III, 1 – 167) sobre problemas físicos (entre los que cuenta el problema de Dios) y, en *tercer lugar* (III, 168 – 281) sobre problemas éticos.

interdependencia de todos los momentos juntos), no le hace especialmente caso. Secamente informa él que “reina un “desacuerdo descomunal” tanto con respecto al número de partes de la filosofía, cuanto (por aceptado el número de tres) con respecto a la pregunta “acerca de en cuál tiene uno que comenzar”⁴³.

Las posibilidades abiertas por tal “desacuerdo” son, por lo pronto, muy confusas: “Diógenes de Ptolemais comienza con la ética, Apolodoro pone, empero, la ética en segundo lugar y Panaicio y Poseidonio empiezan con la física”⁴⁴ “Otros (estoicos) colocan la lógica en el primer lugar, la física en el segundo y la ética en el tercero”⁴⁵. “Crisipo (por el contrario) es de la opinión de que la gente joven debería en primer lugar escuchar sobre lógica, en segundo lugar sobre ética y la final sobre física”⁴⁶.

¿Qué nos queda por retener de estas tradiciones? ¿Es realmente imposible extraer de aquí algo en claro, tal como el escéptico Sexto Empírico se apresura a concluir? ¿No será mejor renunciar del todo a una completa tripartición de la ciencia tal como lo hace la especialización altamente diferenciada de nuestros días? O, tal vez, ¿no sería mejor para evitar las confusiones a que como conclusión conducen las priorizaciones anteriores, dedicarse a estudiar cada uno de esas ciencias por sí mismas sin referencia a las otras como *mera* teoría del ser, *mera* lógica, *mera* ética?

Las comparaciones mencionadas más arriba, “ser vivo”, “jardín fructífero” hablan por sí solas contra este intento de “aislamiento” metodológico de los ámbitos científicos particulares. Por ello Diógenes Laercio acentúa: “(La filosofía) no es una única parte separada de otras ...; antes bien son las partes interrelacionadas con ella, y uno las combina entre sí en la enseñanza”⁴⁷. Y Crisipo escribe en su manual ‘Sobre el uso de la razón’, que “quien se ocupe en primer lugar con la lógica, no deberá de ningún modo mantenerse alejado de los restantes ámbitos de la filosofía, sino que deberá incluirlos en relación con los hechos”⁴⁸.

Pero, se pregunta ahora, cómo hay que justipreciar en sí mismas estas diferentes consideraciones sobre las subdivisiones de los tres

⁴³ Véase *Ibid.* II, 12 s. (Hülser I, pág. 14).

⁴⁴ *Diógenes Laercio* VII, 41 (Hülser I, pág. 4).

⁴⁵ Véase *Ibid.* VII, 40 (Hülser I, pág. 4).

⁴⁶ Véase *Plutarco*, De Stoic. repugn. 9 (Hülser I, pág. 20).

⁴⁷ Véase *Diógenes Laercio*, VII, 40 (Hülser I, pág. 2–4).

⁴⁸ Véase *Plutarco*, De Stoic. repugn. 9 (Hülser I, pág. 20).

ámbitos filosóficos. Por cierto que desde el mismo punto de vista no pueden ser atendidos con idéntica razón, ya que los tres puntos de vista diferenciados tomados en conjunto suministran un único todo metódico. Para concebirlo de modo más claro, nosotros remitimos al punto de partida señalado por Arriano; este dice:

El terreno primero y máximamente necesario en la filosofía es la aplicación de los principios, por ejemplo, la prohibición de mentir. El segundo ámbito tiene que ver con la comprobación, por ejemplo, de por qué uno no debe mentir. El tercer ámbito asegura la comprobación y suministra claros argumentos de ello; en este ámbito se prueba lo que es en general una comprobación, lo que es una conclusión y una contradicción, lo que es verdadero y lo que es falso. Pues bien, el tercer ámbito es necesario por causa del segundo, el segundo por el primero⁴⁹.

Así se reconstruyen de modo “onto-lógico” manifiesto las condiciones de validez para la acción ética: Esta acción se funda en una demostración lógica, la cual por su parte no puede fundarse desde sí misma, sino que demanda el acompañamiento de las circunstancias puestas en cuestión y su correspondiente ejecución de ser. La ética que le corresponde al hombre como lo “primero”, en la medida en que aquí se hace temática la plenitud del ente en general y con ello también la consumación del ser del hombre, es lo “tercero” desde el punto de vista en el orden de consecución reconstruido. La condición óptica de las consumaciones temáticas no contradictorias que está mediada por el “segundo” del discurso lógico es el “tercero” en el orden del conocimiento que apunta al fundamento cuando uno lo ve desde el “primero” de la perfección ética. Considerado en sí éste se presenta el primero; es el último “por qué” de todo ente.

El todo de una perspectiva científica se deja apreciar como un uno-en-otro perikhorético de *teoría del ser* (‘física’ relacionada con un ‘ordo essendi’) de *teoría del conocimiento* (‘lógica’ en la cual se expresa un ‘ordo cognoscendi’) y una *teoría de la acción* (‘ética’ que toma su punto de vista del ‘ordo operandi’).

Esto significa que cuando para alguien la ‘ética’ es lo “primero” y más importante “porque perfecciona el carácter”, entonces no puede dejar pasar por alto “que en filosofía, la ‘física’ y la ‘lógica’ deben

⁴⁹ Véase *Arriano*, *Epict. Enchir.* 52 (Hülser I, pág. 20–22).

relacionarse a la ética”⁵⁰. Cuando para alguien lo “primero” y más importante es la lógica, entonces debe estar siempre consciente de la función intermedia de esta ciencia (de lo contrario sería aplicable a él la sentencia “*Purus logicus purus asinus*”⁵¹). “Como un vallado sirve de protección para las plantas y las cosechas en el campo, donde los daños malignos llevarían a pérdidas de valor, así del mismo modo, la parte lógica de la filosofía es la custodia más segura de las otras dos partes, la ética y la física. Cuando la lógica unifica, por ejemplo, los doble sentidos y las equivocidades, cuando resuelve (mediante argumentaciones correctas y pruebas indubitables) la verosimilitud generada por sofismas, y cuando disuelve el engaño insidioso, es decir, esa seducción que ocasiona los peores daños al alma, entonces (sólo entonces,) ella (la lógica) prepara el espíritu, al modo de una cera alisada, para recibir fielmente el trazo expresivo de la doctrina de la naturaleza y de la doctrina de las costumbres”⁵². Si ahora es para alguien la ‘física’ y la doctrina del ser lo primero y lo más importante, pues tiene *en sí* razón. Su pensamiento podrá obtener plausibilidad, si puede presentar sus implicaciones éticas por mediación de las aclaraciones lógicas.

Excursus III:

La subsistencia correlativa de ‘ser’, ‘conocer’ y ‘querer’ en el filosofar agustiniano

La subsistencia correlativa de ‘ser’, ‘conocer’ y ‘querer’, la que representa un campo de experiencia en la interioridad del espíritu y a partir de la cual gana claridad la tríada científica de ‘física’, ‘lógica’ y ‘ética’, encuentra sobre todo en el filosofar agustiniano una descripción pregnante. San Agustín considera también, de modo similar a Kant, a la interioridad del espíritu (inmediatamente accesible para el pensar humano) como punto de partida para el pretendido autocercioramiento. Pero existe una gran diferencia en el modo según el cual se concibe dicha interioridad del espíritu y en cómo ella se explicita en su contenido de realidad⁵³:

⁵⁰ Véase *Filón*, De mut. nom. § 75 (Hülser I, pág. 18).

⁵¹ Véase Johann Amos Comenius, *De irenico irenicorum*, *Amsterdam* 1660 pág. 56 (reimpr. en: *Comenius, Antisozinianische Schriften*. Ed. por E. Schadel, Hildesheim–Zürich–New York 1983, pág. 202).

⁵² Véase *Philón*, De agricultura §§ 15 s. (Hülser I, pág. 18–20).

⁵³ Véase sobre esto *E. Schadel*, *Metafísica trinitaria de la persona humana. Crítica constructiva de*

(1) *Kant* afirma apodícticamente: “Todos los poderes o capacidades del alma pueden atribuirse a las tres, las que además no se pueden derivar de un fundamento común: la *capacidad de conocer*, el *sentir* *placer o aversión* y la *capacidad de desear*” (KU, BA XXII). Dos años antes *Kant* había alimentado la esperanza de “llevar a ello tal vez un día hasta la comprensión de la unidad de toda la capacidad de razonar y de poder derivar todo de un principio” (KpV, A 162). El denomina incluso tal empresa audaz como “la necesidad inevitable de la razón humana” (ibid.); y le era claro aún, “que siempre es una y la misma razón la que juzga según principios a priori” (KpV, A 218).

Aquí se formula la pregunta ¿por qué *Kant* en la redacción de la ‘Crítica del juicio’, llega a la concepción de que las tres capacidades del alma nombradas “no pueden derivar de un fundamento común”? Dicho de otro modo: ¿Por qué opina que no se pueda decir ni aclarar que la razón *una*, la que se manifiesta en *tres* capacidades, es en sí misma? *Kant* deja sin aclarar al ser, el que se manifiesta operándose en la conciencia, puesto que él se mueve –según podría afirmarse haciendo una retrospectiva en la historia de las ideas– en los carriles de un razonar que se olvida del ser y de la trinidad; razonar éste que comienza en el nominalismo de la Edad Media tardía, y que por medio del socianismo, que a mediados del siglo XVII fluye desde Polonia hacia la Europa occidental, desemboca en la llamada filosofía de las luces. Por ello *Kant* no puede reconocer que las tres capacidades del alma, a las que él se refiere, provienen de una tradición de la analogía de la trinidad y que de allí implican un concepto de una autocomprensión clara y coherente del espíritu humano

En el hecho de que *Kant* deje sin realizar el proyecto de una comprensión en la ‘unidad de toda la capacidad de la razón’ y –en la redacción de sus tres críticas– a las tres capacidades del alma más bien las desintegra antes que entenderlas en un proceso de unidad vital, se puede entender como un “efecto tardío” de la crítica a la Trinidad en el socianismo. *Kant* toma en su represión titubeante y temerosa de la ‘necesidad inevitable’ de ganar una comprensión de la ‘unidad’ de las tres capacidades del alma, una determinada “actitud del pensar”, la que se

la racionalidad sujeto-céntrica moderna a la luz de la interioridad espiritual agustiniana. En: Sociedad Católica Mexicana de Filosofía (ed.), Actas del II Congreso Mundial de filosofía cristiana, Monterrey, México, 20–24 del oct. 1986. Vol. II, Monterrey–México 1988, pág. 555–566; lo mismo en: Estudios trinitarios 22 (1988) 429–437.

inicia –formulado históricamente– en concreto, cuando Miguel Serveto se burla de las analogías agustinianas de la Trinidad, designándolas como ‘sueños ilusorios’⁵⁴. (Cómo se borra cada vez más durante la modernidad temprana el perfil interno en la tradición de las tres capacidades del alma –congruentemente con la retirada de una consideración ontológica genuina– se puede ejemplificar para el siglo XVII en el pánsofo J. A. Comenio, el que se orienta tendencialmente aún trinitariamente)⁵⁵.

Como “fuente” especial para la concepción de *Kant* de las tres capacidades del alma, aparece en consideración sobre todo Johann N. Tetens, quien publicó en 1777 sus ‘Intentos filosóficos sobre la naturaleza humana’. Tetens “distingue de mano de la experiencia (!) no dos sino tres capacidades básicas del alma, a las que nombró sentimiento, razón y fuerza de actividad o voluntad”⁵⁶. El mismo *Kant* fue “un lector solícito de Tetens”⁵⁷; de allí que sea fácilmente posible que él haya tomado la trinidad de las capacidades del alma como base para sus tres críticas. Incluso en su “abstinencia” frente a una penetración ontológica de la tríada dada de las capacidades del alma parece *Kant* haberse sentido “confirmado”, al leer a Tetens: “No conocemos la fuerza básica del alma, porque no tenemos ninguna idea de los primeros efectos originarios de su fuerza natural”⁵⁸. En *Kant* aparece esa concepción pues en distinción criticista: “No tengo ningún conocimiento de mí, como yo *soy*, sino solamente, como yo me *aparezo* a mí mismo” (KrV, B 158). Así como ‘la cosa en sí’, así también el ‘yo en sí’ debe estar más allá de toda cognoscibilidad. Y según parece *Kant* tuvo verdaderamente pánico frente al hecho de que en la interioridad del espíritu humano pudiera descubrirse un ente sustancial. Un descubrimiento tal traería consigo el que las ‘apariencias’ se conciban como ‘apariencias’ de *algo* y no más como “materia” descalificada que está a disposición para los actos de

⁵⁴ Véase por ej. *M. Serveto*, *Christinismi restitutio*, s.l. 1553 (reimpr. Frankf./M. 1966, pág. 32: “Augustinus ... internas ... de trinitate nobis esse mentis illusiones somniat”).

⁵⁵ Véase *E. Schadel*, *Excursos* (1. Beobachtungen zur Comenianischen Rezeption und Modifikation trinitätsmetaphysischer Terminologie; 2. Das trinitäre Konzept des Comenius). En: J.A. Comenius, *Pforte der Dinge / Janua rerum*, Hamburg 1989, pág. 209–230; además *J. A. Comenio*, *Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen / Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo*. Trad. por Otto Schönberger, con un comentario y una introducción a la controversia antisociniana de Comenio ed. por E. Schadel, Frankfurt/M. etc. 2002.

⁵⁶ Véase *Arthur Apitzsch*, *Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants*, Halle a.d.S. 1897, pág. 19.

⁵⁷ Véase *Hermann Schmitz*, *Was wollte Kant?* Bonn 1989, pág. 260.

⁵⁸ Véase *Johann Nicolas Tetens*, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*. Vol 1, Leipzig 1777, pág. 737.

determinación de la razón de juicio a priori. “Toda la operación de la crítica” (KU, BA X) a través de la cual Kant intenta reformar el filosofar, se pondría con ello en cuestión. ¡Ello no podía y no *debería* ser! La preocupación por una ruina tal del sistema se trasluce cuando Kant dice: “Una gran, sí incluso la única piedra de escándalo en contra de toda nuestra crítica, ocurriría si hubiese una posibilidad de demostrar a priori que todos los seres pensantes son en sí sustancias simples” (KrV, B 409). El hablar de ‘demostrar a priori’ es en esa cita especialmente significativo: Kant quiere con ello “poner trabas” a toda crítica a su criticismo. El sugiere que no puede haber ninguna otra forma de pensar más que su “apriorística”. Y tan pronto como alguien se adhiera sin reservas a esa sugestión, debe admitir libremente que es imposible querer demostrar un ente en sí. Pues el abismo entre el ente en sí y la apariencia pertenece constitutivamente y “en esencia” al criticismo apriorístico.

La pregunta es pues, ¿Puede “algo” ‘a priori’ en sí demostrarse? Los conceptos apriorísticos del entendimiento (entre los que se cuenta también para Kant la ‘substancia’) son –considerados en sí– “totalmente vacíos” (KrV, B 102 / A 77). Su total vacío no permite tomar “algo” en vista o incluso querer demostrar. Pero puesto que la “materia” sensible (ibid.) se entiende como contenido sin forma en el proceso del conocer, el que es per se (en la concepción kantiana) un acto *subjetivo* de formación, en sentido literal no tiene nada para “decir” o para “comunicar”, no puede realizarse un algo que es en sí en el contexto del criticismo apriorístico; ese algo, para decirlo así, se “pulveriza” en el “límite” entre la forma del entendimiento sin contenido y contenido sensible sin forma. La comprensión de lo sin salida de dicha constelación problemática insinúa el permitir “encontrarse” de la forma apriorística (que no se entiende per se como sin contenido) y el contenido aposteriori (el que no se entiende per se como sin forma, sino que él comunica “elementos rastros” formales, a los que la razón percipiente concede mayor explicitud). El sujeto predeterminado apriorístico, que se deja afectar por contenidos–formas a posteriori, se aclara aquí como la ‘substancia’ en sí que, impresionada por estructuras de objetividad, expresa esas estructuras en cuanto que él (ese sujeto) se diferencia a sí mismo, introducido en el conocimiento de las cosas reales.

(2) En *Agustín*, de manera diferente a Kant las capacidades del alma no se “enumeran”⁵⁹ simplemente, ni se dejan una al lado de otra. Al

⁵⁹ En la carta a Carl Leonhard Reinhold (28./31. Dic. de 1787) (AA X (1922) 514) Kant escribe,

contrario ellas se analizan más bien bajo el aspecto del ejecutarse integral del ser en sí mismo. No puede surgir allí forma alguna de solipsismo, porque se pregunta en el sentido socrático: “¿Das por posible el conocer la naturaleza del alma sin sostener vínculo alguno con la naturaleza del todo?”⁶⁰ Con ello se formula un método de trabajo que se propone examinar las experiencias reales individuales de interioridad de aquello que en cuanto identidad supraindividual, como acto del ser, existe previamente interiormente y en cierta forma condiciona sus fases de realización.

En cuanto que se parte de la “autoconciencia como del lugar de la experiencia originaria del hombre”⁶¹, se debe pues comunicar la evidencia trascendental de aquello que es el ‘ser’. El ser, “que nuestro intelecto capta como lo más conocido y aquello hacia lo cual él conduce todos los conceptos”⁶², se refiere aquí a “algo frente a lo cual los sentidos permanecen sin sensación”⁶³: a aquel fondo inteligible que como la formación del ente en sí –y de allí también a lo sensible– partiendo desde adentro administra. Si un escéptico objeta en contra de tal evidencia del ‘ser’: “¿Qué pasa pues si te engañas?” no hay para Agustín motivo para la inseguridad. El responde así: “Pues, *si me engaño*, soy (y) ... sin dudas no me engaño en el hecho de que *sé* que soy”⁶⁴.

La duda de la evidencia del ser conduce paradójicamente hacia una intensificación de la misma. Pues por medio de la duda se inaugura en el ámbito de la interioridad del espíritu una distancia intelectual, por medio de la cual el ser puesto en cuestión llega a una mayor explicitud.

que él “ahora reconoce tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios a priori, que se pueden *enumerar* y que se puede determinar la amplitud del conocimiento posible de tal manera” (cursiva por E. S.).

⁶⁰ Véase *Platon*, Fedo 270 c.

⁶¹ Véase *H. Beck*, *Der Akt-Charakter des Seins*, Frankfurt/M. etc. 2001, pág. 120; una versión castellana de este libro se publicó bajo el título: *El ser como acto*, pres. por Juan CruzCruz, Pamplona 1968.

⁶² Véase *Thomas Aquinas*, *De veritate* qu. 1, a. 1: “*Illud ... quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptus resolvit, est ens*”

⁶³ Véase *Hans Georg Gadamer*, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*. En: *Gadamer* (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, pág. 364–390, pág. 369: “El que piensa asegura algo a todo lo que es; algo imperceptible para los sentidos, algo, que es uno en todo: ser en todas partes de igual medida, siempre como uno y el mismo existir”.

⁶⁴ Véase *Augustinus*, *De civ. Dei* XI, 26: “*Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest. Ac per hoc sum, si fallor ... Procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor*”; *De lib. arb.* II, 3, 7: “*Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?*”; *De Trin.* XV, 12, 21: “*Qui fallitur, vivit*”.

El espíritu humano se experimenta ahora consciente *como* ser, como ser consciente. Es decir: Posteriormente se le hace “consciente” que ya estaba siempre en el horizonte del ser, aún antes de haber comenzado a cerciorarse de ese ser que no ha causado por él, sino que él expresa como un proceso interior a él. El *ser* y el *saber* presentan, vistos así, una unidad de acción, la que pone como “tercero” asociante la *voluntad*. Pues el saber como tal proviene del ser (de otra manera sería éste un saber del no-ente y por tanto un no-saber), no es respecto al contenido *otra cosa* que ese ser. En el sentido de un proceso *inmanente* se puede entender al saber *como* el ser en el modo del estar destacado desde sí mismo. Esto es: Para que el ser se pueda reconocer *como* ser, se “proyecta” a sí mismo en el saber; el saber, sin embargo, “re-fleja” al ser. De esa “confirmación” recíproca de ser y saber surge la voluntad. Frente al *ser inicial* y al saber *meditativo*, la voluntad es el momento *que completa* el proceso originario de totalidad, el que como tal se experimenta en la conciencia humana.

Considerado en el orden originario el ser es lo “primero”, el saber (correspondientemente el reconocer) lo “segundo” y el querer (correspondientemente obrar) lo “tercero”. Pero con ello no se afirma ninguna sucesión *temporal* en el sentido de un continuo auto-relativizarse. La tríada nombrada se refiere más bien a un estar en sí pleno de ser, que la conciencia humana afectada por el tiempo hace vital y que en ella se experimenta como un pulso articulado rítmicamente. Agustín intenta transcribir ese estar en sí diciendo: “Yo nombro ... a esos tres: ser, saber y querer. Yo *soy*, yo *sé* y yo *quiero*. Yo *soy* en tanto que *sé* y *quiero*. Yo *sé*, que yo *soy* y que yo *quiero*, y yo *quiero*, que yo *soy* y *sé*”⁶⁵.

Dado que el pensar del entendimiento con sus conceptos, que buscan “constatar” las cosas, no alcanza a expresar esa experiencia original espontánea y por ello en cierta medida se encuentra frente a ella desconcertado, Agustín agrega a lo dicho anteriormente incitantemente: “Cómo se realiza en esa tríada una vida inseparable —una vida, un espíritu y una sabiduría—, cómo se presenta entonces una *distinción inseparable* (*inseparabilis distinctio*) y no obstante representa una distinción, a eso lo comprende aquel que es capaz ... si él ha encontrado algo y también lo ha formulado, él no se refiere a haber encontrado aquel ser, que es

⁶⁵ Véase *del mismo*, Conf. XIII, 11, 12: “Dico ... haec tria: *esse, nosse, velle*. sum enim et scio et volo: sum sciens et volens, scio esse me et velle et volo esse et scire”; De civ. Dei XI, 26: “Et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus”; sobre ello también *Thomas Aquinas*, Comp. theologiae, c. 50: “In Deo idem est *esse, intelligere et amare*”.

inmutable, que se *sabe* inmutable y que se *quiere* inmutable”⁶⁶.

El hablar de “in-mutable” no debe llevar a la suposición de que Agustín aquí releva algo que, como realidad de principios, es en sí ‘in-móvil’. Una concepción tal pasaría de largo frente a lo que él pretende. ‘Inmutabilidad’ significa en este contexto *por un lado* ‘lo intacto’, ‘lo ileso’ en la auto-ejecución, pero *por otro lado* la estructura (apriorística), la que fundamentalmente se sustrae a las condiciones contingentes del ente espacio-temporal. El movimiento de ser superior y más puro, el que aparece por “sobre” la interioridad humana del espíritu como su base de acción, se refiere según ello a tres aspectos: 1. La realidad *in-sistente* del ser en sí, el que se ofrece especialmente en el espíritu humano como ‘tesoro de la memoria’ enriquecidas por las cosas (thesaurus memoriae)⁶⁷, 2. la idealidad *ec-sistente* no interrumpida del contenido del ser que se articula esencialmente: La razón diferenciante (intelligentia), 3. la abundancia que resulta de ambos: La bondad *con-sistente*, la que se gana en consumada conformidad (en el espíritu humano: la voluntad (voluntas) que se consume en sí misma y por ello también es capaz de consumir a otras cosas)⁶⁸.

Con ello se parafrasea (de modo deficitario) la inmanencia de acción (no-deficitaria) del “ser” que *totalmente* reposa en sí (como *arjé*), del “saber” que sale *totalmente* de aquel (como *lógos*) y del “querer” que (como *pneúma*) se pone *totalmente* de acuerdo con el ser y el saber como estructura de movimiento del fundamento de la realidad. Este se realiza en simplicidad “fluida” como “armonía preestablecida”, —como estructura de orden, en la que no aparece primeramente lo uno y más tarde lo otro sino en la cual lo otro sale *desde* lo uno y junto con él resulta un todo articulado. El hombre, que a razón de las condiciones contingentes a las que se ve limitado su existir, no es algo que “es” por sí,

⁶⁶ Véase *Augustinus*, Conf. XIII, 11, 12: “In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique *inseparabilis distinctio* et tamen distinctio, videat qui potest ... Sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet invenisse illud, quod supra ista est incommutabile, quod *est* incommutabiliter, quod *scit* incommutabiliter et *vult* incommutabiliter”.

⁶⁷ Véase *del mismo*, Conf. X, 8, 14; De Trin. X, 12, 22.

⁶⁸ Para la terna ‘memoria’-‘intelligentia’-‘voluntas’ implicada aquí, cf. *del mismo*, De Trin. X, 11, 17; especialmente al concepto agustiniano de la ‘memoria’ *Wendelin Schmidt-Dengler*, Die ‘aula memoriae’ in den Konfessionen des hl. Augustin. In: Rev. des études augustiniennes 14 (1968) 69-89; *Gottlieb Söhngen*, Der Aufbau der augustianischen Gedächtnislehre (Conf. X, 6-27). En: Söhngen, Die Einheit der Theologie, München 1952, pág. 63-100; además *Frances A Yates*, Gädächtnis un Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakesperare, Weinheim 1990.

ni algo que "sabe" por sí o "quiere" por sí, solamente participa en esa plenitud esencialmente ilimitada del 'ser', del 'saber' y del 'querer', pero, con todo limitado, de modo que la estructura básica del absoluto que se articula triplicitariamente – aunque no sin dificultades – puede percibirse en las ejecuciones elementarias de su ser espiritual. De allí que dice Agustín: "El espíritu (humano) se *tiene presente*, se *reconoce* a sí mismo y se *ama*. Cuando consideramos esto consideramos una trinidad, claro no del Dios mismo, pero ya de una imagen de Dios"⁶⁹.

En ese ser–imagen, que consiste en la tríada de ser–memoria, conocer y querer, se "suspende" el acto de la duda (e incluso de la desesperanza), que a veces sacude al contingente ser–hombre. "Cuando (el hombre) duda; se *acuerda* de aquello de lo cual proviene su duda; cuando él duda *reconoce* que él duda; cuando él duda *quiere* tener certeza"⁷⁰. Y así como en México se pretende dar coraje por medio del slogan: "¡México es más grande que sus problemas!" se puede decir en este caso a aquel que duda, en vistas a la triadicidad, que actúa en la interioridad humana espiritual del ser hombre: "¡El hombre es más grande que sus dudas y desesperaciones!". El conocimiento ganado introspectivamente de la estructura integrativa "apriorística" de 'ser', 'conocer' y 'obrar' queda entendido con ello como continuo incitar a una autorrealización cada vez más intensa del hombre.

En tanto que el hombre conoce y reconoce sus condiciones de contingencia, puede ir más allá de ellas. Allí se hace claro: "Si nuestra naturaleza fuese de nosotros mismos, ciertamente habríamos generado nuestra propia sabiduría y no necesitaríamos preocuparnos por aprenderla por medio de clases, esto es aprenderla y adquirirla de otros lados. Y también nuestro amor habría salido de nosotros mismos; él se referiría a nosotros mismos, habría salido de nosotros mismos, sería suficiente para una vida feliz, de modo que no necesitaríamos del *placer* de otros bienes. Pero como nuestra naturaleza tiene a Dios como *autor* de su existencia, lo necesitamos a él también como *maestro* para

⁶⁹ Véase *Augustinus*, De Trin. XIV, 8, 11: "Mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum, sed iam imaginem dei". Una concepción correspondiente se encuentra aún en *Leibniz*, quien acentúa frente a los antitrinitarios de su época: "(Dei) simulacrum aliquod in mente nostra seipsam cogitante atque amante intelligimus" (Theolog. System, ed. por. Carl Haas, Tübingen 1860, reimpr. Hildesheim 1966, pág. 19 (cursivas por E.S.)).

⁷⁰ Véase *Augustinus*, De Trin. X, 10, 14: "Si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult".

comprender lo verdadero y como *donante* de bienestar interior, para poder ser feliz"⁷¹.

El ser en sí del hombre, su conocer relacionado al ser y su autoconsumación en el acto comprensivo de voluntad o de amor, representan en cierta medida la estructura básica transcendental a partir de la cual la tríada de las ciencias, que se transmite en la filosofía antigua gana su legitimación interna como ejecución de totalidad clara y coherente. El análisis triadológico de la interioridad humana espiritual le posibilita a Agustín también arreglar la disputa por la prioridad de los miembros singulares de la tríada de las ciencias (mencionadas en el excursus II). Él no se introduce propiamente en ello, pero una solución del problema de prioridad está contenida en la arquetípica que él investiga, y que él expresa de modo lacónico en "*est, videt, amat*"⁷².

La ejecución de identidad comprensible per se del 'ser' inicial, el 'considerar' que distingue y el 'amor' que unifica, presenta, en otras palabras, aquella tríada de principios inanalizable, la que se percibe en la filosofía antigua pre–agustiniana – si bien no con total claridad, por lo menos en principio. Agustín, con mirada retrospectiva, sigue realizando la tarea en esa línea; él dice: "de allí" (del estar uno adentro del otro triplicitario de las relaciones del ser, del conocer y del amar) "han aclarado los filósofos que el sistema de la doctrina de la sabiduría como articulado en trío (pues ellos mismos no han fijado que esto sea así, sino que más bien lo han encontrado como tal). Una parte puede llamarse aquí '*física*', la otra '*lógica*' y la tercera '*ética*' ... No quiera derivarse de ello que los filósofos en esa tri–articulación al mismo tiempo hayan pensado en algo adecuado a dios de la trinidad. No obstante parece haber sido Platón el primero que descubrió y recomendó esa división, dado que para él sólo pudo haber sido Dios el *Autor de todos los seres*, el *garante del conocimiento* y el *fundador del amor*, por medio de lo cual se vive bien y

⁷¹ Véase del mismo, De civ. Dei XI, 25: "Si ... natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos gennissemus sapientiam, nec eam doctrinā, id est aliunde discendo, curaremus; et (si) noster amor a nobis profectus et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo fruereur ullo indigeret. Nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem, ipsum etiam, ut beati simus, suavitatis inimitae largiorem".

⁷² Véase del mismo, De civ. Dei XI, 24: "Universa nobis Trinitas in operibus suis intimatur. Inde est civitatis sanctae ... et origo et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit, Deus eam condidit; si unde sit sapiens, a Deo illuminatur; si unde sit felix, Deo fruitur. Subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur. Est, videt, amat: in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet"; véase también Orígenes, De principiis I, 3, 8: "(Omnia facta) ut sint, habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint ..., a verbo, tertio, ut sancta sint ..., a spiritu sancto".

feliz”⁷³.

En vistas de la tríada de la ciencia apostrofada, señala Theo Kobusch que en Agustín falta la metafísica “como disciplina propia”, pero que para él “la razonabilidad de las tres disciplinas de la filosofía (consiste) en que ellas sean de naturaleza metafísica”⁷⁴. Esto significa en conexión con la discusión precedente, dicho de manera más clara: ‘Metafísica’ está presente en el filosofar agustiniano, no conforme a las palabras, sino según la cosa. Ella se refiere en este contexto (y esto corresponde totalmente al sentido aristotélico) a una explicación clara de la realidad de los principios del ente. Como momentos coherentes del despliegue de la ejecución de la totalidad, que trasciende al espacio y al tiempo, se diferencian allí entre sí, el ser en sí in-sistente, el conocer ec-sistente, que sale de aquel y el querer con-sistente. Concuerdan con ello en estructura analógica las tres disciplinas básicas: la física (*teoría del ser*), la lógica (*teoría del conocer*) y la ética (*teoría de la acción o del amor*). La ‘razonabilidad’ de esas disciplinas es de ‘naturaleza metafísica’, en tanto que ellas ven vinculada a la razón a un ser que le es previo y a un actuar consecutivo.

(Nota bibliográfica: La versión alemana de este artículo se encuentra en: E. Schadel, Kants “Tantalischer Schmerz”. Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive, Frankf./M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998, pág. 383-407; un pasaje central de este libro (pág. 109-142) ya está publicado bajo el título: *El “dolor tantálico” de Kant*. Intento de un diagnóstico y principio de una terapia respecto a una perspectiva teórica de totalidad. En: *Anales del seminario de historia de filosofía* (Madrid) no. 17 (2000) 113-147.)

⁷³ Véase Augustinus, De civ. Dei XI, 25: “Hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt, immo tripartitum esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt, ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt); cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica ... Non quod sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum deum de Trinitate cogitaverint. Quamvis Plato primus istam distributionem reperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator”; véase ibid. (después de la explicación de la terna ‘naturá’, ‘doctrina’, ‘usus’ se dice): “Propter obtinendam beatam vitam tripartita ... a philosophis inventa est disciplina: naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum”; además ibid. VIII, 4: “Cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest ... Socrates in activa excelluisse memoratur, Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, instituisse. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur, alteram naturalem quae contemplationi deputata est, tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso ... Fortassis ... qui Platonem caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut illo invenatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi, quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem intelligitur pertinere”.

⁷⁴ Cf. Th. Kobusch, Artículo ‘Metaphysik’ en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 5, Basel-Stuttgart 1980, columnas 1196-1217; cita columna. 1205.

NOTA SOBRE LA IGNORANCIA

Dr. Mariano Crespo
Internationale Akademie für Philosophie
Liechtenstein (Europa)

*“It may be unpopular and out-of-date to say,
but I do not think that a scientific result which gives
us a better understanding of the world and makes it
more harmonious in our eyes should be held
in lower esteem than, say, an invention which reduces the cost of
paving roads, or improves household plumbing”*

Alfred Tarski¹

I

El título de esta breve nota puede suscitar dos falsas perspectivas y llevar a una conclusión que parece plausible. La primera de las mencionadas expectativas es la siguiente:

- (E₁) El autor de esta nota se ocupa en ella de forma exhaustiva de la relevancia filosófica de la ignorancia.
- (E₂) es ciertamente falsa. Hay muchos aspectos relacionados con la relevancia filosófica de la ignorancia, de los cuales el autor de estas páginas no se va a ocupar en ellas. De lo

¹ A. Tarski, “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics” (1944) in: Martinich, A.P.,(ed.) *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 67-68.