

JUAN ANDRÉS LEVERMANN

Universidad Católica Argentina

Komar, Wolff y la filosofía aristotélico-tomista

N.D.: durante la preparación de este número se produjo el deceso del Prof. Levermann, miembro del Comité Editorial de la revista. Con la autorización de sus familiares publicamos, a modo de homenaje, este trabajo inédito, redactado originalmente como disertación oral. Agradecemos al Prof. Martín Sisto la sugerencia y la adaptación del texto para ser publicado.

El estudio de Wolff fue uno de los aspectos más originales del pensamiento del Dr. Komar. A partir de él pudo desentrañar tanto cuestiones históricas relativas al desarrollo de la Filosofía Moderna como temas especulativos que se extendían al campo de la metafísica, de la antropología y principalmente de la ética.

El estudio de Wolff fue suscitado por la acusación de esencialismo que se lanzaba al tomismo luego de la Segunda Guerra. Nadie podía definir qué era el racionalismo, pero se descontaba que el existencialismo era vital y el tomismo no lo era. Allí Komar recordó que su maestro Spektorski¹ decía que Wolff era el maestro del racionalismo, la suma del racionalismo, y así fue como se dedicó a estudiarlo. Fruto de esos estudios fue el artículo sobre la virtud de la prudencia en Wolff, el primer artículo de tono académico publicado por Komar en castellano². Entre otras observaciones, Komar señalaba que el influjo de Wolff fue tan fuerte que resultó plenamente absorbido y por eso no se lo cita. Wolff está presente en la teología protestante y también en los manuales neoescolásticos. Komar decía,

¹ Spektorski asistió al casamiento de Komar por lo que su relación excedió lo meramente académico. Comunicación de la Hna. Mariana Komar.

² E. Komar “La virtud de la prudencia en Wolff” *Sapientia* XVII n° 64 (1962) 89-111.

en una carta a del Noce (3/IV/74), que fue esta presencia lo que motivó su estudio de Wolff³.

Un aspecto paradójico de estos estudios fue que algunos tomistas, inspirados en los manuales a los que Komar se refería, lo acusaban de no ser tomista. Ellos ignoraban que Wolff estaba presente en sus fuentes de estudio y, por el mismo motivo, desconocían los aspectos más originales y profundos del tomismo que iban siendo develados por los grandes autores de la época: Gilson, Fabro, Pieper, Geiger, Forest, etc.

Otro aspecto paradójico de esta crítica era que se le imputara a Komar no ser lo suficientemente aristotélico. Este reproche era hecho en base a un Aristóteles de manual, siendo que todo su pensamiento metafísico central antihegeliano gira en torno del concepto de substancia⁴ y que Komar leía directamente en griego al Estagirita.

Procederemos a mostrar entonces, en primer lugar, algunos aspectos de esa presencia de Wolff en la manualística neoescolástica. En segundo lugar, revisaremos brevemente las modernas investigaciones sobre Aristóteles para mostrar la distancia entre el Aristóteles de manual y el Aristóteles histórico. Finalmente, comentaremos los aspectos más salientes del estudio de Santo Tomás que toman distancia de aquella versión manualística inficionada por Wolff.

³ No hay ninguna referencia a este tema en el artículo sobre la prudencia en Wolff. Esa ausencia llama la atención ya que el tema estaba en el meollo del estudio de Komar.

⁴ Véase la diferencia fundamental de criterios metafísicos: “Wolff parte de un ser absolutamente indeterminado (omnimode indeterminatum), igual que Hegel, para establecer deductivamente las progresivas determinaciones. Pero no llega al ser existente.” (...) “El camino abandonado por Wolff de la *evolutio entis* de lo absolutamente indeterminado a lo absolutamente determinado, lo retoma Baumgarten, que define la existencia como lo absolutamente determinado (omnimode determinatum). Después lo retoma también Hegel, se entiende que de manera idealista y dialéctica, pero, se trata en el fondo de un camino ya esbozado por Wolff”. E. Komar “La virtud de la prudencia en Christian Wolff”, p. 105.

Wolff en la manualística neoescolástica

Con respecto a la presencia de Wolff en los manuales escolásticos y neoescolásticos señalaremos tres aspectos: la introducción del principio de razón suficiente, la división de la Filosofía y la noción de ser.

En cuanto al primer aspecto nos apoyaremos en el libro de John Gurr: *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems* (1959). El autor ha estudiado un enorme número de manuales entre 1750 y 1900 y hace referencia también a algunos manuales importantes de la primera mitad del siglo XX. El caso más conocido de este último grupo es el de R. Garrigou-Lagrange que ya hemos comentado en otro lugar⁵. También se podrían citar a Gerard Esser, J. de Vries, G. Pesci, C. Willems, Z. van de Woestyne, F. Marxuach, P. Descoqs, entre otros⁶. En el importante Manual de Gredt, usado en nuestra Facultad mientras estudiábamos, se mantiene el logicismo aunque no haya presencia directa de Wolff: “3. *Philosophia aristotelico-thomistica essentialiter consistit in evolutione rigorse logica et consequenti doctrinae aristotelicae de potentia et actu*” (el

⁵ Cfr. Juan Andrés Levermann *Breve introducción a la vida y obra de Emilio Komar* (Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014) 188-193

⁶ Véase lo que decía Pieper al respecto en *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009, p. 93: “Para algunas corrientes neoescolásticas, que sin embargo, como Eschweiler ha mostrado, fueron formadas precisamente en parte por el espíritu de la filosofía wolffiana, este juicio de Wolff debió ser como una espina en el ojo. Y esa interpretación de Tomás que caracteriza a la Neoescolástica es un testimonio del esfuerzo de introducir en la obra de este representante de la antigua doctrina del ser la pretensión totalmente ilustrada y racionalista de que el mundo de las cosas reales puede ser aferrado y concebible mediante definiciones, distinciones y demostraciones escolares”. No hemos podido consultar la obra de K. Eschweiler a la que se remite Pieper *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg Filser, 1926. No recordamos que Komar invocara esta fuente en su motivación de estudios sobre Wolff pero no la descartamos dada la centralidad del libro de Pieper *Wahrheit der Dinge* en su obra.

destacado es nuestro). Lo decisivo en la Filosofía es la deducción a partir de los conceptos de acto y potencia. Justamente Komar señalaba que en Wolff⁷ se daba el intento “más logrado de desteoretización”, “todos son conceptos y construcciones de conceptos (...). En una filosofía practicista radical, hasta el proceder filosófico es un practicismo radical”⁸.

Wolff tuvo varios discípulos que propagaron su filosofía en un formato más escolar que los 40 tomos de su maestro: Alexander Baumgarten (1714-1762), George Büllfinger (1693-1750), Ludwig Phil. Thumming, F. Christian Baumeister (1709-1785). Ellos influyeron sobre Garve, Nicolai, Reimarus, Sulzer, que eran citados a menudo en manuales escolásticos. En Francia la entrada de Wolff contó con la adhesión de Madame la Marquise du Chatelet, Jean Henri Formey y Emmer de Vatel. A través de Prusia, Wolff ingresó en Polonia y en Rusia. Komar se refirió a esto en diversas oportunidades y detalladamente. España se vio preservada de esta entrada lo mismo que Hungría.

Los jesuitas y los franciscanos adhirieron a Wolff a través de numerosos manuales. Los jesuitas Paul Mako (1723-1793), que enseñó en Viena hasta la supresión de la Compañía (1773) y luego en Hungría, S. Storchenau (1731-1797) que enseñó en Viena diez años, Berthold Hauser (1713-1762) que enseñó en Augsburgo, Michael Klaus (1719-1792), todos ellos sostienen posiciones wolffianas. En la década que va de 1760 a 1773 el uso del principio de razón suficiente en la obra de B. Stattler “alcanza casi un punto de saturación” dice Gurr (p. 57). Entre los franciscanos podemos nombrar a H. Osterrieder (1719-1783), Laurentius Altieri, Joseph

⁷ Cfr. E. Komar, *Orden y misterio*. Rosario: EMECE, 1996, 48: “Todo el racionalismo es en sus profundas intenciones ateorético y, a veces, antiteorético, esto es, practicista y pragmatista. Esta tendencia se ve muy claramente en la cadena de los racionalistas alemanes: Basilius Titelius, Erhard Weigel, Leibniz, Tschirnhaus, Wolff”.

⁸ Komar, *Orden y misterio*, p. 51.

Tamagna (1747-1798). El racionalismo característico de estos manuales tenía dos rasgos, dice Gurr (op. cit., p. 88): el primero es el formato, ya que se busca “concatenar eslabón tras eslabón de definiciones y demostraciones derivadas de conceptos claros y distintos, poniendo de relieve la cadena al numerar en sucesión aritmética los párrafos y las divisiones...”. En este punto la coincidencia con lo sostenido por Komar es plena: “No hay nada de la *theoría tôn óntôn*, porque no hay ser y no hay visión ninguna. Todo son conceptos y construcciones de conceptos. Su *systema* (...) es de veras *systema* en el sentido original de la palabra, es decir, composición”⁹

El segundo se muestra en la teoría del método “encomendado a la geometría como a un ideal y que ve la metafísica, por caso, como geometría-del-ser donde la inteligibilidad deductiva reina supremamente”. Gurr añade que estos manuales y su doctrina influyeron poderosamente sobre los manuales escolásticos del siglo XIX, de donde también surge la distancia que los alejaba de las fuentes tomistas y aristotélicas¹⁰. Los manuales del siglo XIX reaccionaban contra los manuales de inspiración cartesiana que los precedieron (1800-1850) y así encontraron los manuales wolffianos

⁹ E. Komar, *Orden y misterio*, p. 51.

¹⁰ Para ver la relación de Wolff con la escolástica cfr. Jean École: "Des rapports de la métaphysique de Wolff avec celle des Scholastiques." En *Autour de la philosophie Wolffienne*. Textes de Hans Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli, Jean École, edited by École, Jean, Hildesheim: Georg Olms 55-69. J. École es el editor de la *Ontologia* de Wolff. Véase la recensión de esa edición por F. Ruello “Christian Wolff et la scolastique” *Traditio*, Vol 19 (1963), 411-425. Wolff critica la esterilidad escolástica debida a numerosas causas (cfr. pp. 415) de donde resulta el carácter de *emendatio* de su filosofía (*Ontologia* §7). El autor señala también que Wolff “no cita explícitamente ninguna obra de Tomas de Aquino ni de Alberto Magno” (p. 419). Sigue, por el contrario, a Suarez y a Domingo de Flandes (*Ontologia* §169 y 712) a través de quienes se remite al resto de autores escolásticos. Surgen entonces dos preguntas: 1. ¿Qué tradición “corrige” Wolff? 2. ¿Los autores neoescolásticos sabían que la filosofía de Wolff era una *emendatio* de la escolástica conocida de segunda mano? Véase *supra* la nota 18.

que constituían, supuestamente, una reacción contra el peripatetismo decadente. Sin contar, por cierto, la aceptación en muchos de ellos de la versión tomista de Cayetano, Capreolo o Juan de santo Tomás.¹¹ Recordemos aquí que Komar responsabilizaba a la “escolástica suarista y la tomista-formalista, a su vez fuertemente influidas por el racionalismo wolffiano” del olvido de la participación (Carta a del Noce, 3/IV/74).

En cuanto a la división de la filosofía nos remitimos a las autorizadas palabras de Mons. Guillermo Blanco:

Esta concepción de Wolff influyó notablemente en la filosofía escolástica de su tiempo, y de allí en adelante hasta la filosofía escolástica del siglo XX. Este influjo tan notable se advierte primero en el uso de la palabra "psicología racional" o en sus equivalentes "psicología filosófica", "psicología metafísica" o "psicología reflexiva". Y se advierte también en la afirmación de que la psicología es metafísica especial. Y ha influido también en viejas reglamentaciones de la Iglesia sobre el currículum de los estudios eclesiásticos. En efecto, en la situación de la pre-guerra, todas las universidades católicas del mundo, todos los seminarios del mundo estudiaban tres o cuatro manuales fundamentales de filosofía, que se hacían en Europa. Y estos manuales eran manuales jesuíticos que respondían a esta concepción wolffiana. Por ese motivo, por ejemplo, en los seminarios se estudiaba en primer año lógica y ontología, es decir, aquello con lo que deben culminar los estudios, y no comenzar. Y después venían las metafísicas especiales. Esto se quiebra un poco con la última guerra, por la imposibilidad de traer los tratados de filosofía desde Alemania, siendo que los tratados más codiciados eran los escritos por los jesuitas alemanes. Comienzan entonces a fabricarse acá y allá con mayor libertad, aunque sin uniformidad, trabajando grandes tratadistas italianos, franceses, españoles, en un mercado universal.¹²

Lo dicho hasta aquí confirma plenamente la sospecha de Komar acerca de la presencia de Wolff¹³ aunque se debería añadir que este formalismo wolffiano no es propio de la escolástica sino que está

¹¹ John Gurr, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems* Milwaukee: The Marquette University Press, 1959. p. 89 y n. 121.

¹² G. Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*. Buenos Aires: EDUCA, 2002, 69.

¹³ “El wolfismo tuvo un éxito especial entre los filósofos católicos” en *Historia de la Filosofía, Volumen 7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*. Bajo la dirección de Ivon Belaval. México: Siglo XXI Editores, 2005. P.110.

profundamente arraigado en el pensamiento moderno. Es Hegel quien dice: "...aquél formalismo acusado y despreciado por la filosofía de la era moderna, se ha reproducido precisamente en ella..."¹⁴. Komar no despreciaba los manuales escolásticos -los cita frecuentemente- ni las fórmulas escolásticas¹⁵, pero rechazaba enérgicamente la reducción del ser a un concepto o a una esencia que, a su vez, reduzca la metafísica¹⁶ a lógica o que aleje a los sentidos de la razón, y a la experiencia del concepto. El editor de Wolff, Jean École, dice que Wolff fue mucho más allá que Suárez en la esencialización del ser ya que, al darle el primado exclusivo a la esencia, corta radicalmente la ontología de la teología natural como nunca se había hecho todavía¹⁷. ¡Este es el autor que inspirará la enseñanza de los seminarios!¹⁸

¹⁴ G. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio. Cit. Komar *Orden y misterio*, 94. Por cierto, Komar consideraba, con Gilson, que "Hegel permaneció discípulo de Wolff más profundamente quizás de lo que él mismo pensó" (p. 54, n. 17 con pequeña corrección de la traducción). Cfr. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1972, p. 225.

¹⁵ Cfr. Komar *Orden y misterio* 94-95. "Las fórmulas no tienen la culpa, si los maestros ineptos las usan mal (...) Muchas de estas fórmulas son verdaderas joyas intelectuales".

¹⁶ *Profunditas* significa, en Wolff, la "capacidad de resolver continuamente las nociones distintas en otras más simples". Komar "La virtud de la prudencia en C. Wolff", p. 95

¹⁷ Jean École, *Introduction à l'opus metaphysicum de Wolff*, Vrin, Paris, 1985 (P. 120)

¹⁸ Dice J. Pieper que el interés de Wolff al remitirse a Santo Tomás y a otros maestros era legitimarse en ellos pero este vínculo con la tradición no es tal: "La verdad es que entre Wolff-Baumgarten y Alberto-Tomás-Scotto, a pesar de toda semejanza terminológica, no existe casi afinidad alguna en la doctrina de la verdad de las cosas, mucho menos una profunda coincidencia. Sólo quien no posee ningún sentido para las diferencias espirituales puede dejar de percibir el abismo que separa a los maestros del pensamiento de la Alta Edad Media, de la pedantería sistemática de la filosofía de la Ilustración". Pieper, *La realidad y el bien. La verdad de las cosas* 88.

Con palabras de Geiger, uno de los redescubridores de la participación en el pensamiento de Santo Tomás, podemos cerrar este brevísimo comentario sobre la noción de ser en Wolff:

En la fórmula “ser en tanto ser”, si la interpretamos correctamente, el sujeto concreto y el punto de vista formal se condicionan entonces estrechamente. Es este enlace de dos que impide a la filosofía primera de Aristóteles transformarse en ciencia del concepto más universal de la ontología wolffiana¹⁹.

El Aristóteles de manual y el Aristóteles histórico

Procederemos ahora a mostrar también brevemente algunos rasgos del Aristóteles histórico que surgen de los estudios más recientes. De esta manera se verá qué distantes estaban estos manuales antes citados de la fuente aristotélica supuestamente invocada por ellos vía santo Tomás²⁰.

Aparentemente el mérito de Aristóteles emulado en los manuales radicaba en la claridad, la sistematización, la precisión del vocabulario, el equilibrio de las partes, etc. Sería entonces muy fácil concordar en los elementos esenciales del aristotelismo. Sin embargo una excesiva familiaridad con un Aristóteles de segunda mano nos ha acostumbrado a una visión sesgada. Suzanne Mansion²¹ dice que a Aristóteles le pasa lo mismo que a esos viejos muebles de familia que se transmiten de una generación a otra. A fuerza de usarlos, gastarlos, pulirlos y repintarlos se les hace perder la nitidez de sus contornos y el relieve. La investigación reciente, a partir de W. Jaeger, ha mostrado la complejidad del pensamiento del Estagirita,

¹⁹ L. Geiger “S. Thomas et la Métaphysique d’Aristote” en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, Louvain-Paris: Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1957, 190.

²⁰ Recordemos que se decía que Santo Tomás era más aristotélico que Aristóteles: Aristotele aristotelior

²¹ S. Mansion, “Les positions maîtresses de la philosophie d’Aristote” en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, 43.

su evolución doctrinal, su vigor de genio excepcional pero también su aspecto humano que tiene una historia e influencias y no resuelve todos los problemas al mismo tiempo. La misma autora dice que no nos podemos contentar con decir que el Estagirita ha sido platónico *antes* de ser aristotélico, sino que es necesario atreverse a afirmar “que, en un sentido, no ha cesado de ser platónico y que si ha rechazado la metafísica de su maestro esto ha sido por fidelidad a valores que él estimaba más esencialmente ligados al espíritu del platonismo que la misma teoría de las Ideas” (p. 47). Algo semejante señala al tratar de la concepción de una substancia inmaterial: “ella está totalmente cercana a la de su maestro” (p. 60). Lejos de la solidez sistemática de los manuales que en él se inspiran hay una cierta incertidumbre ya que no conocemos la cronología de los tratados, a diferencia de lo que sucede con los diálogos platónicos. Además, en el caso de Platón “cada diálogo constituye una obra literaria única y puede ser tomada como un todo”²², lo que no sucede con las obras de Aristóteles. E. Berti en la nueva edición de su estudio *La filosofía del “primo” Aristotele*²³ dice “que la mayor parte de los estudios publicados últimamente convergen en el interpretar las obras perdidas como complementarias a las conservadas, en signo de una profunda continuidad entre todos los momentos del itinerario filosófico del Estagirita”. No pretendemos seguir la intrincada cuestión de la cronología de las obras de Aristóteles y aún menos caer en una especie de escepticismo sobre su doctrina. Nos basta con mostrar la riqueza que emerge de estos estudios recientes contrastante con la rigidez manualística²⁴. Paul Moraux habla del

²² Cfr. Paul Moraux, “L’évolution d’Aristote”, en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, 15.

²³ E. Berti, *La filosofía del “primo” Aristotele* Milano: Vita e Pensiero, 1997, 41

²⁴ Recordemos que Komar comentaba, hablando de la analogía, que si siempre se citan los mismos ejemplos (la salud y lo sano) que daba Aristóteles es que el tema no se ha comprendido.

“enriquecimiento” y de la “profundización” que ha traído la reciente investigación aristotélica.²⁵

Se ha estudiado la evolución en el campo de la psicología (Nuyens) y en el campo de la Ética (Jaeger, etc.) y quedan todavía numerosas cuestiones por esclarecer. Con palabras de Moraux podemos resumir parcialmente este tema: “Como sea que parezca Aristóteles no ha sido más que Platón el hombre de una solución simplista y unilateral²⁶. Se esforzó por esclarecer los problemas por todos lados. Deseoso de no descuidar ningún aspecto de lo real, no ha concebido jamás, a pesar de su gusto por la síntesis y el vigor de su genio, un sistema rígido y bien ordenado. Cada una de las épocas de su carrera se caracteriza por la misma riqueza multiforme de su pensamiento. Lo mismo debe decirse del vocabulario: siempre permanece móvil y flexible...”²⁷.

Se ha hablado de la “trágica ironía del destino”²⁸ respecto de los diálogos juveniles de Aristóteles, de inspiración platónica, que se perdieron en el curso de la Antigüedad. Es trágica ya que impidió conocer al Aristóteles histórico que recién fue surgiendo en el último siglo. La pérdida se puede vislumbrar en su dimensión real si se observa que la mayoría de los escritores helenísticos (como también algunos Padres de la Iglesia) conocieron a Aristóteles sólo por estos diálogos. Cicerón y Quintiliano, entre otros, elogian su encanto literario y estilístico.²⁹ El *Hortensio* de Cicerón, tan influyente en la

²⁵ Paul Moraux, Einleitung, en AAVV *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. XII.

²⁶ S. Mansion dice que “(...) hoy no es más posible considerar la obra del filósofo como una especie de monolito”, en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, ed. cit., p. 45.

²⁷ Cfr. Moraux “L'évolution d'Aristote” 40-41.

²⁸ Moraux, Einleitung VIII.

²⁹ Cfr. Anton-Hermann Chroust *Moderne Aristoteles-Forschung* en AAVV *Aristoteles in der neueren Forschung* p. 111 y n. 25. E. Bignone señala que Epicuro y su escuela criticaban al Aristóteles platónico sin noticia alguna de los escritos

obra de San Agustín, deriva del estilo de “corrientes de oro” de la elocuencia de los diálogos aristotélicos de los cuales imitó la belleza del estilo, la noble estructura y los proemios (*Ad Atticum* IV, 16; XIII, 19). Hablaba de este *flumen aureum orationis* (*Academica* II, 38, 119) de Aristóteles y lo oponía al hablar monosilábico (*syllabatim loqui*) de los estoicos y del Aristóteles esotérico. ¿Cómo no recordar aquí el *Sanctus Thomas semper loquitur formaliter* de Cayetano³⁰?

Y a propósito de algunas divergencias entre el Aristóteles juvenil (la felicidad del sabio bajo tortura, la crítica áspera a las Ideas, el alma que produce los movimientos cósmicos) señaladas por Cicerón, dice Ettore Bignone: ”Pero, en verdad, Aristóteles puede decirse verdaderamente el Miguel Ángel del pensamiento especulativo (...) Sus contradicciones han sido la tortura de los discípulos timoratos y atrasados y del dogmatismo escolástico, no menos que el perenne obstáculo de quienes, como Rose, quieren conducir a coherencia y a medida la vegetación lujuriosa de pensamiento, podándolo y deforestándolo con el hacha profanadora de la hipercrítica” (*L’Aristotele perduto* I, p. 167).

Una muestra de su elegancia estilística, totalmente distante de las obras que hoy sabemos que eran solamente apuntes de clase o algo semejante, está en el himno de elogio de Hermias.³¹ Hermias era tío

que han llegado hasta nosotros. Cfr. E. Bignone, *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, I-II, Firenze, 1936; en especial T. I, p. 157-168

³⁰ Véase la interpretación matizada de Aimé Forest en *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d’Aquin* Paris: Vrin, 1956, 325. “Las fórmulas son unidas unas a otras, sin duda, pero por la intermediación de la realidad que representan y no por (intermediación) de la noción que las expresa. Nada es entonces menos nocional que tal filosofía, pero nada da un igual placer estético al captar la coherencia del conjunto (...) Él busca lo que hay de formal en el ser pero no busca encerrar el ser en una fórmula”. Recordemos también lo dicho por Chenu, citado por Komar, al respecto:“(...) La claridad de las palabras no le oculta el misterio de las cosas. Cayetano con su *formaliter* no nos ha dado más que una cara de Santo Tomás”. *Introduction a l’étude de Saint Thomas D’Aquin*, Montreal-Paris: Vrin, 1993, 102.

³¹ Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles*, México: F.C.E., 1992, 139-140

de la mujer de Aristóteles, Pitias, y un tirano amigo de la filosofía. Su vinculación con Macedonia³² le atrajo la desgracia de ser sitiado por los persas y, luego de un engaño, fue torturado y crucificado. Mantuvo silencio sobre sus pactos secretos y, ante la muerte, sólo dijo: "Di a mis amigos y compañeros que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía". A este hombre dedica Aristóteles estas palabras:

Oh virtud laboriosa a los mortales.
 Noble y excelso halago de la vida.
 Por tu belleza, oh, Virgen,
 Es en Grecia la muerte ya envidiada,
 Y continuos trabajos se toleran.
 Tú grabas en la mente de los hombres
 el no caduco fruto, preferible/al oro, a nuestros padres
 Y al blandísimo sueño³³.
 Por tu causa Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
 Mucho hubieron de soportar en las hazañas
 Que emprendieron buscando poseerte.
 Por anhelo de ti bajaron Aquiles y Ajax a la mansión de Hades.
 Por amor de tu forma también el infante de Atarneo
 Dejó en la desolación los rayos del sol.
 Por eso hará famosas sus hazañas el canto,
 Y él será declarado inmortal por las Musas,
 Hijas de la memoria,

³² W. Jaeger dice que fue el vínculo entre Hermias y Filipo lo que llevó a Aristóteles a ser preceptor de Alejandro, no el antecedente de su padre médico en la corte de Amintas -muy lejano- ni el prestigio intelectual del Estagirita -todavía no alcanzado. (*Aristóteles* p. 142). "Aristóteles pasó a Pela no sin la aprobación de Hermias y no sin cierta especie de misión política" (ib.)

³³ Hasta aquí damos la traducción de C. Disandro, siempre apreciado por Komar. Cfr. "Un problema del humanismo. La experiencia de los textos antiguos" en *Ortodoxia* 11. (octubre 1945), p. 350. Los versos siguientes corresponden a la versión traducida de Jaeger, *Aristóteles* 139-140.

Que engrandecen y recompensan la firme amistad y el culto de Zeus hospitalario.

Otro aspecto que suele contraponerse a Platón es la ausencia de misticismo aristotélico, una mayor sobriedad racional³⁴. Observemos, sin embargo, lo que señalan tres grandes estudiosos contemporáneos. Pieper señala que la estructura formulada en el viejo principio *credo ut intelligam* es profundamente característica de la filosofía occidental en su conjunto y que incluso Aristóteles la lleva a cabo en su doctrina filosófica sobre el ser. Y cita a propósito el “resultado más sorprendente del libro de Werner Jaeger sobre Aristóteles, a saber, que, según certifica la historia de la evolución del Estagirita “también detrás de su Metafísica se encuentra ya el *credo ut intelligam*”.³⁵

Por otra parte, Gómez Robledo³⁶ –siempre estimado por el Dr. Komar- remarca el pasaje aristotélico en el que se afirma que “el filósofo es el más amado de Dios y a causa de ello naturalmente el más feliz de los hombres” (EN 1179a 31).

Aristóteles no tuvo por supuesto idea alguna del orden sobrenatural de la gracia, que nos hace no sólo amigos de Dios, sino, en la enérgica expresión de San Pedro, deiformes en cierto modo: *consortes divinae naturae*; pero alcanzó no obstante a comprender que “en caso de que Dios tenga algún cuidado de las cosas humanas”, amará más, en el orden

³⁴ Sobre la dimensión religiosa en Aristóteles cfr. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, Paris, Picard, 1904. P. 233-242. “Aristóteles no profesa un respeto menor que Sócrates y Platón por los dioses del Estado” (233). Véanse las cláusulas de su testamento (ib.). También L. Elders, *Aristotle’s cosmology. A commentary on the De Caelo*, Assen: Van Gorcum, 1966. The *De caelo* and the religion of its day (p. 34 ss.). “Aristóteles, fiel a la tendencia del pensamiento religioso de Platón, intentó transponer la religión popular en un nivel superior, a saber, aquel de la contemplación e imitación de la razón suprema en tanto manifestada en el cosmos. En el *De Caelo* estableció los fundamentos científicos para tal actitud religiosa que iba a dominar en el mundo mediterráneo por muchos siglos venideros” (p. 42)

³⁵ J. Pieper, *El fin del tiempo*. Barcelona: Herder, 1998. 54.

³⁶ A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* México: F.C.E., 1996, 153.

natural, a quienes a su vez “aman y honran” lo divino en el hombre y en la naturaleza. Y por esto da cima a su apología de la vida teórica diciendo que el filósofo es el más amado de Dios, y a causa de ello naturalmente el más feliz de los hombres.

Y esto es solidario de su planteo metafísico-teológico, particularmente del libro Λ , que lleva a Ignacio Andereggen, antiguo alumno del Dr. Komar, a decir: “En Aristóteles, efectivamente, a veces la metafísica parece teología sobrenatural (...) Porque Aristóteles no sabe distinguir claramente, dado que no tiene la Revelación, el significado de ese conocimiento extático, místico de Dios al cual él se refiere. (...) Aristóteles tenía esa experiencia (la experiencia de Dios), y no sabía por qué estaba causada. Esa experiencia correspondía a un nivel superior de ejercicio de la inteligencia”³⁷.

Se conserva un fragmento de su madurez que dice: “Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos” (Nº 668). Y Jaeger comenta al respecto: “El pintar a Aristóteles como no siendo más que un hombre de ciencia es el reverso de la verdad”.³⁸

³⁷ I Andereggen, *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*. Buenos Aires: EDUCA, 2012, 115. El carácter místico de la metafísica aristotélica es capital, está ya al comienzo de ella y normalmente se le niega. Veamos otro testimonio: “La razón griega no es la razón cartesiana, kantiana, hegeliana, heideggeriana, etc. Hay una “sacralidad de la razón griega”, que la inscribe en el magno horizonte de la “sacralidad helénica”, en tanto que “uno y todo” numinoso. Participan de esa sacralidad totalizadora, anterior al discrimen contrastante de “abstracción filosófica” y “proferición lírica” todas las expresiones de la razón griega (...). Quien conciba a Aristóteles al margen de aquella “sacralidad de la razón constructiva y discriminante” no lo ha entendido por cierto. Pues la “razón aristotélica” – si es posible hablar de esta categoría- es función del sacro territorio de la lengua griega, ella misma partícipe de la experiencia fontal de los hiperbóreos” C. A. Disandro, *Filosofía y poesía en el pensar griego. Anaxágoras. Empédocles. Demócrito*. La Plata: Ediciones Hostería Volante, 1974, 6.

³⁸ W. Jaeger, *Aristóteles* p. 368 y nota 15.

Santo Tomás en contraste con la manualística inficionada por Wolff

Pasemos al último punto referido a Santo Tomás. Citaremos a Fabro en un escrito de título casi programático para ver cómo se vinculan estos tres temas que hemos elegido³⁹:

La elección de Santo Tomás no tiene carácter personal o confesional sino universal y trascendental porque quiere ser la expresión más vigorosa de la posibilidad de la razón en sus tareas respecto de la fundación de la ciencia y de la fe (...) sobre todo respecto de la dialéctica moderna de la immanencia que, en su principio inspirador más profundo que es la subjetividad trascendental, ha llevado a la filosofía a la muerte precipitándola en el abismo del activismo puro, o sea, de la nada; luego, más bien antes de todo, respecto de la Escolástica formalista que ha preparado y provocado con su vacuidad y carencia especulativa la llegada del pensamiento moderno.

Y aquí sigue la cita del estudio de Ferrater Mora⁴⁰ sobre “Suárez y la filosofía moderna” que se repite en la obra de Fabro. Renovación del tomismo implica dejar atrás a Wolff, a la escolástica suarista que influyó en él y también a la escolástica influida por Wolff.

Tenemos hoy por bien probado que la irrupción de Aristóteles en el siglo XIII determinó las diferentes corrientes doctrinales, según la incorporación que de él se hiciera: Siger de Brabante con su versión averroísta; R. Bacon con la incorporación de la *Física*; San Buenaventura que lo adoptó hasta donde su agustinismo lo permitió y, finalmente, Santo Tomás: “Su influencia (de Aristóteles) se ejerce en el centro mismo de la doctrina y no hay ninguna de sus partes donde ella no se haya dejado sentir”⁴¹.

³⁹ C. Fabro, *Tomismo e Pensiero moderno*, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, 17-18: *Per un tomismo essenziale*.

⁴⁰ José Ferrater Mora, *Cuestiones disputadas*. Madrid: Revista de Occidente, 1955, 151-177. Citado por Komar en *Orden y misterio* p. 89 (“Vigorosa protesta” contra el olvido de la escolástica)

⁴¹ E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1930, 125.

Geiger habla de la fidelidad esencial de Santo Tomás al espíritu del Filósofo y pasa a hablar de la primacía ontológica de la substancia individual. Si traemos esto a colación es porque la distancia con Wolff se muestra aquí incolmable [sic]: “Ver en el *esse* o en la existencia real simplemente un *complementum possibilitatis*, como lo ve Wolff, un aspecto del ser que ocupa entonces por referencia a nuestra inteligencia exactamente el mismo estatuto que el ser posible o el ser de razón, es ceder a una ilusión”⁴². Podemos, sin embargo, avanzar aún algunos matices.

La neta y sistemática adopción de Aristóteles por parte de Santo Tomás llevó a acuñar la ya tradicional fórmula de “filosofía aristotélico-tomista”⁴³. A Komar esa denominación no le gustaba. Recordemos que decía que el tomismo frente a la acusación de no ser suficientemente aristotélico se había hecho excesivamente aristotélico descuidando la vertiente platónica o, diríamos nosotros ahora, el misticismo aristotélico del cual hablamos.

Se intentó determinar “la esencia del tomismo” en un elemento aristotélico profundizado por Santo Tomás. Así, por ejemplo, Manser encontraba ese elemento en la doctrina del acto y de la potencia: “En el desarrollo y perfeccionamiento, rigurosamente lógicos y consecuentes, de la doctrina aristotélica del acto y de la potencia vemos nosotros la más íntima esencia del tomismo”⁴⁴. Para N. Del Prado la “verdad fundamental” del tomismo puede expresarse en dos tesis, la segunda de las cuales, puede deducirse de la primera⁴⁵: “In Deo esse et essentia sunt idem. In omnibus aliis differt essentia et esse eius”. Sertillanges hace suya esta posición: “... se ha podido decir que la distinción real de la esencia y de la existencia, en la

⁴² Geiger Saint Thomas et la métaphysique d’Aristote, 205.

⁴³ Gredt: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* Freiburg: Herder, 1929

⁴⁴ G. M. Manser *La esencia del tomismo*. Madrid: C.S.I.C., 1947 p. 119.

⁴⁵ N. Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911, p. 3. El libro II trata sobre el ens per essentiam y el ens per participationem. L. Elders adhiere a esta tesis: *La Métaphysique de Saint Thomas dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, 183.

creatura, y su identidad en Dios constituyen “la verdad fundamental de la filosofía cristiana”⁴⁶. M. Grabmann se sitúa también en esta línea: “... se nos presenta la cuestión de saber en qué consiste según Tomás la esencia metafísica de Dios, es decir, el carácter fundamental de la substancia divina... Aquí los comentadores del Aquinatense lo han interpretado diversamente... Si se deja hablar a Santo Tomás mismo, su idea metafísica de Dios es sencillamente el ser, la más pura realidad, sin mezcla de ninguna potencialidad: “La esencia de Dios no es otra cosa que su ser” (*De ente et essentia*, c. 6). “En Dios su ser mismo es su esencia” (*I Sent.*, d. 8, 1, 1)”⁴⁷. Citemos una última autoridad dentro de tantas que podrían referirse:

La distinción real del *esse* y de la esencia, aplicación suprema del acto y la potencia, ofrece la diferenciación última entre lo finito y lo infinito... La doctrina de la distinción real de la esencia y la existencia no es nueva. Fue introducida en Occidente por Avicena... Pero nadie, antes de Tomás, había obtenido los recursos que brinda como piedra de clave de una metafísica.⁴⁸

En todas estas afirmaciones se encuentra una fundamental coincidencia con divergencias parciales que no interesan especialmente a nuestro tema. El punto de acuerdo estriba en la profundización, por parte de Santo Tomás, de las nociones aristotélicas del acto y de la potencia. No es tan claro, sin embargo, qué es lo que se excluye al considerar como aristotélica a la filosofía de Santo Tomás. Puede afirmarse que ha habido, a lo largo del siglo, un progresivo reconocimiento de las fuentes no aristotélicas de Santo Tomás que incluye a San Agustín, a los autores judíos y musulmanes, al Pseudo Dionisio y muchos otros. Geiger dice que es un contrasentido histórico querer aproximar a Santo Tomás con

⁴⁶ A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1925, T. I, 328.

⁴⁷ M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, ed. Labor, Barcelona, 1930, p. 93.

⁴⁸ M. De Wulff, *Historia de la filosofía medieval*. México: Jus, 1945, T. II, p. 139.

Aristóteles como si el neoplatonismo no hubiera ejercido ninguna influencia sobre el pensamiento cristiano.⁴⁹

Chenu hace un resumen del conjunto de las investigaciones que han tenido lugar en la primera mitad del siglo XX y concluye:

No tratamos, ciertamente, al término de nuestro trabajo, de disminuir la influencia de Aristóteles en la génesis de las filosofías medievales, ni en la permanente estructura de la teología escolástica. Pero, mediante esta exploración más objetiva y generosa del terreno se llega a un equilibrio nuevo, de mayor flexibilidad y opulencia espiritual, en la concepción de la ‘escolástica medieval’⁵⁰.

Ha sido estudiada la temática analógica (Ramírez, Montagnes) y participacionista. El P. Fabro ha estudiado el tema de la participación en Santo Tomás mostrando la convergencia de motivos platónicos y aristotélicos en una síntesis superadora⁵¹. Visión participacionista y emergencia aristotélica del acto no se excluyen sino que se complementan. No se trata de una repetición servil del aristotelismo que se conjugaría con un elemento platónico heterogéneo sino de un desarrollo especulativo en el que se conserva un núcleo platónico. En Santo Tomás se da un nuevo concepto de acto y un nuevo concepto de potencia. Fabro llega incluso a sostener, citando a Roland-Gosselin en su edición del *De ente et essentia*, que Santo Tomás habría admitido en primer lugar la distinción real de esencia y ser y solo luego habría considerado el *esse* como acto y la esencia como potencia. Todo esto es extraño a Aristóteles⁵², como es extraña

⁴⁹ Geiger Saint Thomas et la métaphysique d’Aristote 178.

⁵⁰ “El equilibrio de la escolástica medieval”, en *La fe en la inteligencia*, Estela, Barcelona, 1966, p. 221. Cfr. especialmente p. 226.

⁵¹ Cfr. Andereggen *Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*: Tratando de la prioridad dionisiana del bien sobre el ente dice: “En este sentido Santo Tomás recupera aspectos de la metafísica platónica que se habían perdido en Aristóteles. Estaban latentes, pero se habían perdido en cuanto Aristóteles centraba todo en el ente y en la *ousía*, que es el ente principal, aunque se abre a lo uno y al bien” (162-163)

⁵² C. Fabro, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*. Torino: SEI, 1950, 341. Véase toda la conclusión: “Platonismo ed aristotelismo. Originalità della sintesi tomista” (p. 338-362).

también la aplicación de estos principios a la composición de los seres espirituales.

En el tomismo no se puede forzar el platonismo en perjuicio del aristotelismo o a la inversa⁵³. Habría que decir que el platonismo en el tomismo es especificado por el aristotelismo (ib. p. 354). Y aún más: “Santo Tomás no ha optado por la causalidad aristotélica contra la ejemplaridad platónica” (ib., p. 360, n. 1). En particular, la presencia del pensamiento del Pseudo Dionisio ha sido tenida en cuenta a la hora de fijar la doctrina tomista en su total amplitud⁵⁴. “La teología negativa arraiga –dice L. Elders- en la filosofía helenística y en la tradición religiosa” (ib. p. 226). “La tradición cristiana ha enseñado siempre la trascendencia de Dios. Sin embargo, es por la influencia del neoplatonismo que el tema de la incognoscibilidad de Dios ha ganado en importancia...” (ib. p. 227). “Dionisio ha recibido esta herencia. Un punto central de su teoría es que Dios está más allá del ser y de la unidad” (ib. p. 228). “Tomás es el heredero de esta antigua tradición de teología negativa. En muchos de sus textos, reproduce el pensamiento de Orígenes, de Gregorio de Nysa y de Dionisio respecto de la incognoscibilidad de Dios” (ib. p. 229).

Al finalizar este rápido panorama podemos concluir que el carácter “aristotélico” del tomismo debe ser matizado y enriquecido

⁵³ Cfr. Leo Elders, “Santo Tomás de Aquino y el platonismo” en *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*. Mendoza: Ediciones del Verbo Encarnado, 2009, 15-42

⁵⁴ Cfr. Elders, *La théologie philosophique...* Cfr. I. Andereggen, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*, Buenos Aires: EDUCA, 1992: “¿Cómo se compagina a esta altura, la inspiración agustiniana de nuestro Santo con el papel capital que, como veremos, iba a jugar el pensamiento de Aristóteles en su síntesis especulativa? C. Pera hace a este respecto una observación acertada. Dionisio, que tiene en común con Agustín una inspiración filosófica neoplatónica, pero también elementos de base de proveniencia aristotélica-por otra parte presentes en el mismo Plotino-, permitiría al Angélico cruzar el puente tendido por el Areopagita mismo entre ambas orillas” (p. 81).

más allá de las “veinticuatro tesis”⁵⁵, teniendo en cuenta sus otras fuentes y considerando también el aristotelismo histórico y no uno escolar. La moderna renovación de los estudios aristotélicos ha contribuido a valorar más adecuadamente la síntesis tomista al estudio y difusión de la cual Komar dedicó su vida. Las largas y aburridas horas de estudio dedicadas a Wolff por Komar mostraron su fecundidad y actualidad no sólo para el tomismo sino para la filosofía en cuanto tal.

A modo de conclusión

Nos permitimos añadir a estas observaciones finales una nota relativa al Concilio Vaticano II. La pertinencia de estas palabras deberá ser justificada en sí misma, pero adelantemos que el encuentro –a través de alumnos, no directo- de Komar con Swiezawski, autor de un libro sobre *La Philosophie à l'heure du Concile* (1965) que estaba en la biblioteca de Komar, nos excusa de tener que ofrecer mayor fundamentación por adelantado.

La presencia de Wolff en los manuales de los seminarios queda acreditada suficientemente en diferentes órdenes. A ello se añade la distancia entre el pensamiento genuino de Aristóteles y Santo Tomás respecto de sus versiones divulgativas. La cultura católica, a pesar de su aparente solidez reivindicada frecuentemente en los ambientes tradicionalistas, no gozaba de buena salud para enfrentarse “al afán de novedades” señalado por León XIII. Komar había visto en profundidad este motivo⁵⁶ y eso lo dejaba en soledad frente a muchos colegas bienintencionados pero poco agudos.

⁵⁵ Sea dicho que Komar recomendaba y citaba el libro de Hugon *Las 24 tesis tomistas*: Buenos Aires, BAF, 1940.

⁵⁶ ¿Acaso la catequesis pudo permanecer al margen de esta impostación racionalista? Véase la obvia respuesta de Komar en este texto del futuro Papa Benedicto: “Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba

Hoy tenemos algunas reflexiones de Gilson dirigidas al otro autor de aquel libro sobre la Filosofía en la hora del Concilio, G. Kalinowski, que refuerzan la lucidez del Dr. Komar en sus juicios. Dice allí⁵⁷:

(...) Él se queja que se enseña demasiado tomismo, y he aquí que hace cincuenta años que me desgañito diciendo en la Universidad (...), de la cual él es personalmente responsable, que el tomismo que se ha enseñado desde hace medio siglo no tiene mucho que ver con Santo Tomás de Aquino. No sabe ni siquiera de lo que habla. Después de haber enseñado sus tomismos en lugar de Santo Tomás, quieren ahora excluir de la enseñanza al verdadero tomismo para librarse de los falsos que instalaron a la fuerza en su lugar. (...) Si se pudieran descifrar los hechos de la historia se podría ver quizás que el clero se compone *normalmente* de una inmensa mayoría de “pastorales” (“pastoraux”). Los verdaderos teólogos deben cubrir sus propios riesgos en soledad y no sorprenderse. (...) Incidentalmente, Blondel, Maritain, Marcel y yo mismo (yo, solamente por la enseñanza superior) somos productos de la enseñanza del Estado.

Este texto pone de relieve la soledad cultural de Gilson, semejante a la de Komar en nuestras tierras. Y aún más, el predominio de lo pastoral sobre lo dogmático y especulativo en la teología de la época. *Last but not least* debemos notar que Komar y el resto de los autores citados surgieron a pesar del ambiente eclesiástico y no gracias a él.

Sea lo que sea que se opine sobre el Concilio Vaticano II y su carácter pastoral resulta claro de lo dicho anteriormente que la *soliditas*⁵⁸ wolffiana de los manuales escolásticos no era tal, que el

reconstruir con una pura certeza racional los ‘praecambula fidei’; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo”. En “Situación actual de la fe y la teología” *L’Osservatore romano*, 1/11/1996. Texto comunicado por el Dr. Komar.

⁵⁷ G. Kalinowski, *L’impossible métaphysique*, Beauchesne, Paris, 1981. P. 248 (Annexe: Fragments de trois lettres d’E. Gilson)

⁵⁸ Komar “La virtud de la prudencia” p. 95 y n. 23: “Soliditas enim intellectus, de qua hic nobis sermo est, consistit in habitu distincte ratiocinandi et ratiocinia concatenandi (Nº265). Recordemos que, según Kant, la metafísica futura sería de tipo wolffiano y debería seguir su método riguroso. Cfr. R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*. Aubier-Montagne, 1967, p. 28-29. Ver Kant: *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la 2da. ed., XXXVI

wolffismo que los animaba era “profundamente dualista”⁵⁹ y que la moral y, en ella, la prudencia, sufrían particularmente. Llama la atención la ausencia de temas de teología moral en los documentos del Concilio⁶⁰. Había malestar teológico en moral, y un fuerte deseo de renovación. El documento preparatorio (*Constitutio de ordine morali*) redactado por el P. Hürt S.J. fue fuertemente criticado por el Card. Döpfner (Munich) y por el P. Le Guillou⁶¹ (“racionalismo conceptualista”, “formulación deficiente”) y no llegó a ser presentado. El Concilio pastoral no tenía referencias morales⁶².

¿No estaba acaso a la base de todo esto -al menos en parte- “la presencia de Wolff en los manuales escolásticos”?

⁵⁹ Komar “La virtud de la prudencia” p. 104, n. 81 *in fine*.

⁶⁰ S. Pinckaers, *Para leer la Veritatis Splendor*. Madrid: Rialp, 1996, 54-55.

⁶¹ Véase J.M. Le Guillou, *Teología del Misterio. Cristo y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1967. El autor señala “la disociación de la Teología y de la Escritura” (291 ss.), “la disociación entre teología y vida espiritual” (296 ss.), “la pérdida de la unidad viva de la teología” (Pp. 298 ss.) y “la disociación entre el espíritu y la vida” (299 ss.). Extrañamente en ningún momento cita a Wolff y su influencia en los manuales de teología.

⁶² Excepto el Decreto *Optatam totius* 16.