



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

EN DEFENSA DE DIOS:
ESCOLÁSTICA, ECLECTICISMO Y
POLÉMICA EN EL TRATADO DE
TEODICEA (1872) DE BARTOLOMÉ
HERRERA

César Sánchez-Martínez

Piura, 2015

FACULTAD DE HUMANIDADES

Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

Sánchez, C. (2015). *En defensa de Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera* (Tesis de Maestría en Filosofía con Mención en Antropología Filosófica). Universidad de Piura. Facultad de Humanidades. Piura, Perú.



Esta obra está bajo una licencia
[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

[Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura](https://repositorio.institucional.pirhua.edu.pe/)

UNIVERSIDAD DE PIURA
FACULTAD DE HUMANIDADES



*En defensa de Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el
Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera*

Tesis que presenta el licenciado

CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ

Para optar el título de

Magíster en filosofía con mención en antropología filosófica

Director: Dr. Luis Eguiguren Callirgos

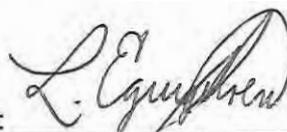
PIURA - PERÚ

2015

APROBACIÓN

La tesis titulada *En defensa de Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera*, presentada por César Félix Sánchez Martínez, en cumplimiento de los requisitos para optar el título de magíster en filosofía con mención en antropología filosófica, fue aprobada por el doctor Luis Eguiguren Callirgos, el día viernes 6 de febrero de 2015.

Asesor:



Comité de tesis:

AD PARENTES MEOS AC SOROREM MEAM
PER MAGNAM PATIENTIAM LARGITATEMQUE

Este reino simétrico de azares
JOSÉ RUIZ ROSAS

*De cualquier objeto que se trate, amigo mío,
siempre se habla de la Providencia*
JOSEPH DE MAISTRE

Maravillosamente posee toda maravilla
PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción..... | vi |
| Capítulo I: Herrera ante la historia de las ideas en el Perú..... | 9 |
| 1.- <i>Sabios amoldados a la impía filosofía: la crisis de la Paideia católica en el Perú.....</i> | 9 |
| 2.- <i>Herrera: el pensamiento y la acción en un contexto de crisis.....</i> | 12 |
| 3.- «Un compendio muy precioso»: El <i>Tratado de Teodicea</i> (1872)..... | 14 |
| Capítulo II: Los presupuestos fundamentales de la teología natural herreriana..... | 15 |
| 1.- La dimensión antropológica de la pregunta de la teología natural.... | 15 |
| 2.- El debate sobre el lugar de la teodicea..... | 18 |
| Capítulo III: Dilemas terminológico-filosóficos del <i>Tratado de Teodicea</i> | 26 |
| 1.- Más allá de los dilemas terminológicos..... | 26 |
| 2.- El dilema de la «existencia» de Dios..... | 27 |
| 3.- Las tribulaciones de la teodicea..... | 31 |
| a) <i>La teodicea como «defensa de Dios» ante el problema del mal... ..</i> | 31 |
| b) <i>La teodicea como teología natural... ..</i> | 43 |
| c) <i>Herrera y Duns Escoto ante la condición epistemológica de la teología natural... ..</i> | 47 |
| 4.- La «definición» herreriana de Dios..... | 49 |
| a) <i>El debate sobre el nombre de Dios... ..</i> | 49 |
| b) <i>La respuesta del Aquinate... ..</i> | 50 |
| c) <i>Aseidad y Ser Necesario en el Tratado de Teodicea... ..</i> | 57 |
| Capítulo IV: Las demostraciones herrerianas..... | 66 |
| 1.- Sensibilidades tradicionalistas y matices de <i>common sense philosophy</i> | 66 |
| a) <i>La laudable lucha contra los abusos de la razón... ..</i> | 66 |
| b) <i>Una luz que viene de Escocia... ..</i> | 71 |
| 2.- La gran demostración herreriana: entre Aquino, Clarke y Suárez .. | 75 |
| a) <i>De la tertia via a la contingentia mundi... ..</i> | 75 |
| b) <i>Una fagocitación metafísica: el argumento teleológico y el de las ideas eternas según Herrera... ..</i> | 78 |
| Capítulo V: El debate con los filósofos modernos..... | 83 |
| 1.- Victor Cousin: una <i>explicación falsísima</i> y una <i>aplaudida torpeza</i> | 83 |
| 2.- Spinoza: el <i>más claro e inequívoco</i> panteísmo moderno..... | 86 |
| 3.- <i>Desatinadas hipótesis: La valoración herreriana de Kant y su posteridad filosófica</i> | 89 |

| | |
|--|------------|
| <i>a) Kant: Ni panteísta ni ateo.....</i> | 89 |
| <i>b) Desatinadas hipótesis: el signo del idealismo alemán según Herrera.....</i> | 91 |
| Capítulo VI: Influencias: Entre la escolástica y la «filosofía de mi tiempo»..... | 97 |
| Conclusiones..... | 103 |
| Bibliografía..... | 105 |

Introducción

Escribir sobre teología natural en una época que parece haberse edificado sobre la afirmación nietzscheana de que «vivir bajo el brillo solar de los dioses», es decir, bajo las fuerzas del entusiasmo irracional, es la «única teodicea posible» (Nietzsche, 1998, pp. 73-74) puede ser visto como una extravagancia, incluso en ciertos ámbitos académicos. Pero el *munus* filosófico exige ser extemporáneo e incluso incómodo. Y paradójicamente, casi siempre los temas ocultados o despreciados por las modas intelectuales son los que ofrecen respuestas antropológicas largamente anheladas por muchos.

En esta tesis se tratará de Dios, de la posibilidad y condiciones de su demostración, de sus atributos más eminentes, del problema del mal, de las tribulaciones de la metafísica clásica y de la deriva última del pensamiento moderno. Lo haremos de la mano de un breve pero sustancioso librito, el *Tratado de Teodicea*, de Bartolomé Herrera (1808-1864), publicado póstumamente en 1872.

La vida y obra de Herrera, que acabaría sus días como obispo de Arequipa, ha sido estudiada con detalle especialmente en lo referido a su labor peruanista y al famoso debate que entablara con los liberales respecto al origen de la soberanía. De esto es una muestra reciente la interesante compilación *Bartolomé Herrera y su tiempo* (2010), que recoge las ponencias del congreso conmemorativo por el centenario de su nacimiento. Sin embargo, han sido escasas las referencias detalladas a su pensamiento filosófico, especialmente al metafísico: unas líneas en un artículo de Mario Alzamora en el *Mercurio Peruano* de junio de 1950, otras en *Bartolomé Herrera, pensador político* (1954), de Agustín de Asís, referencias casi insignificantes en *La filosofía en el Perú* (1984) de Augusto Salazar Bondy y en *La filosofía contemporánea en el Perú* (1996) de David Sobrevilla, algunas partes de la tesis doctoral de Jorge Putnam *Los fundamentos teológicos de la actuación pública de Bartolomé Herrera* (2000) y los análisis –más detallados y prolijos que los anteriores– de Josep-Ignasi Saranyana en *Teología en América Latina* (2008).

No existe hasta la fecha ningún estudio específico del *Tratado de Teodicea*, así que en algún sentido nos aventuraremos por espacios inéditos. Esperamos, sin

embargo, que este estudio pueda servir para echar luces sobre este interesante texto, muestra de un renacimiento del pensamiento metafísico en el Perú decimonónico y probablemente la primera ocasión en que un pensador peruano entró en polémica con la filosofía moderna.

También Juan de Espinoza Medrano (1632 – 1688), el *Lunarejo*, el gran pensador peruano virreinal, estrenó sus armas filosóficas en polémica contra *sus* modernos, los neo-nominalistas y neo-escotistas de la Escolástica Barroca, «su (...) pasión fue la cacería de los “zorros modernos” en defensa de la tradición filosófica», como apunta Walter Redmond (2011, pp. 12-13). Tanto Herrera como el *Lunarejo* defendieron la posibilidad de la verdad metafísica. Herrera en el campo de la teología natural y el *Lunarejo* en el de las dimensiones lógicas de un problema metafísico fundamental como el problema de los universales. Sus reacciones polémicas contra el escepticismo, sea el nominalista o el sensualista e idealista, surgen de su condición de *perennistas*.

Pueden ser aplicadas asimismo a Herrera aquellas frases que Redmond dedica al tomista cusqueño: «Hoy el mundo intelectual está lleno de “superacionistas”; pero el Lunarejo fue “perennista”. Un superacionista clasifica las ideas en dos categorías, la una relativamente buena y la otra mala: *vigente y superada* (evocando así el contraste entre *geltend y aufgehoben*). Para el pensador perennista, las categorías fundamentales, también con matiz de valor, son verdadero y falso. El superacionista pega las ideas al tiempo y al espacio, privilegiando el aquí y ahora y subestimando lo pretérito y allende. Tal favoritismo epistemológico de la fugaz inmediatez espacio-temporal, fuera de los obvios problemas teóricos que oculta, puede tener una desafortunada consecuencia práctica para el filósofo: el frenesí de estar al tanto. El perennista acoge hasta las ideas de tiempos pasados-de-moda y de lugares fuera-de-moda, si las cree verdaderas e interesantes y rechaza hasta las ocurrencias de rigor de las autoridades más acatadas si las cree falsas o impertinentes. El perennista no rechaza la historia intelectual; al contrario, *la tradición* es más importante para él que para el superacionista. “Tradición” para él, evidentemente no significa que las ideas verdaderas marchen triunfalmente por la historia, liquidando a codazos a cualesquiera falsedades con que tropiecen. El perennista, como el superacionista, reconoce la *dialéctica* de la historia, ve la historia como es: con sus paradigmas, con sus continuidades y rupturas, con sus arranques esperanzados y sus fenecimientos escépticos y relativistas, pero también reconoce los aciertos y reverses de la historia, sus verdades y falsedades. Para él hay un juego perenne de creencias entretreídas, las cuales, en cualquier época y en cualquier sitio pueden juzgarse como importantes o no al caso, y también pueden juzgarse como —y lo son— verdaderas o falsas» (2011, p.19).

Lamentablemente, la escena intelectual contemporánea en el Perú parece estar aquejada de aquello que Víctor Andrés Belaunde hace cien años calificara como *anatopismo*, esa «tendencia al desarraigamiento, a la orientación espiritual imitativa y postiza» (1932, p. 26). El afán por *estar a la moda filosófica* en nuestro país llega a extremos muchas veces risibles: textos novísimos pero en realidad insignificantes de sofistas europeos o norteamericanos, mal leídos, nada comprendidos y peor enseñados por personas sin formación humanística básica, pero que aun así pasean su «intelectualidad progresista» por calles y plazas, engañando a incautos y pontificando audazmente sobre todo lo humano y lo divino.

Ojalá que este estudio sea un pequeño esfuerzo en aras de un retorno de lo *perenne* en la reflexión filosófica peruana.

Finalmente, quisiera agradecer al doctor Luis Eguiguren Callirgos, que generosamente aceptó dirigir esta tesis y cuyos comentarios enriquecieron este trabajo. Al profesor Carlos Masías, que siempre estuvo dispuesto a ayudar durante el proceso de su presentación y sustentación. A Katia González, cuya amistad y buenas disposiciones fueron de singular valor durante todo el proceso de la maestría en filosofía de la Universidad de Piura. A Mons. Javier del Río Alba, Fernán Altuve-Febres, R. P. Juan Armas, R.P. Jorge Putnam, Roberto Valderrama, Juan Carlos Nalvarte, Andrea Coaguila, Melissa Llauce, Luis Landauri, Manuel Ugarte, Fernando Valle, César Mosqueira, Fernando Andina, Javier Benavides, José Azalde, Paola García, Julio Villanueva, Gonzalo Flores-Castro, Víctor Velezmoro y todos cuantos, de una u otra forma, colaboraron con el feliz término de esta empresa altamente satisfactoria.

Capítulo I Herrera ante la historia de las ideas en el Perú

1.- *Sabios amoldados a la impía filosofía: la crisis de la Paideia católica en el Perú*

En 1826, en carta confidencial, José Sebastián de Goyeneche --el único obispo católico que todavía permanecía en su diócesis en los recientemente independizados reinos del alto y bajo Perú, de Chile, de Buenos Aires y de Quito--descargaba sus angustias con nada más ni nada menos que el papa León XII. Así, según el prelado criollo, en América «la irreligión e impía Filosofía ha desplegado sus negras banderas», proliferaban las logias masónicas, estando las «Iglesias viudas y entregadas al Gobierno de Sacerdotes, a las veses obsequiosos al Gobierno liberal, como dicen: Cabildos compuestos de Presbíteros fomentadores de guerra, y cuyos méritos militares los han colocado en los Coros: Sabios amoldados en J. J. Rousseau, Voltaire y el perverso Llorente, no son motivos de consuelo para un Obispo Católico» (Goyeneche, 1826, citado por Rojas Ingunza, 2006, p. 93).

La situación no podía ser peor. A las desgracias de dieciséis años casi ininterrumpidos de guerra continental entre realistas e insurgentes, con su necesario correlato de desgracias materiales y humanas, se cernían amenazas contra la continuidad misma de la Iglesia, particularmente en la formación del futuro clero. La creación de una iglesia cismática y liberal controlada por las nacientes repúblicas jacobinas era algo más que una mera posibilidad; los insurgentes de Buenos Aires, ya desde la llamada Asamblea del Año XIII y posteriormente con las medidas anticlericales de Rivadavia, no cejaban en sus esfuerzos por quebrar el espinazo de la Iglesia Romana en América.

La expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, esa «columna espiritual del Imperio Peruano» en palabras de Fernán Altuve-Febres (2001, p. 209), significó un golpe considerable en la especificidad de la *Paideia* católica en el virreinato. A una

síntesis filosófica que, si bien presentaba derivaciones nominalistas¹, compartía de forma fundamental aquel esquema básico en el que todos los sistemas filosóficos de la Edad Media cristiana estaban de acuerdo, según Rafael Gambra, que «este mundo fue creado por un Dios diferente de este mundo, al que todas las cosas tienden como a su fin natural, y la criatura humana de un modo consciente y libre» (2008, p. 150), le sucedería en los centros de formación y en los círculos letrados un eclecticismo, que aunque salvaba algunos elementos de la vieja metafísica, si bien aislados e inorgánicos, no dejaba de poseer un marcado acento mecanicista y racionalista, con frecuentes pero cosméticos elementos de apologética.

Se asomaba ya en las nuevas preocupaciones filosóficas y científicas del Perú virreinal, aunque de forma morigerada, una de las grandes características de las escuelas filosóficas surgidas del cartesianismo: el trasladar la condición necesaria de Dios al mundo creado, a la naturaleza, vista como una suerte de teorema, y considerar la contingencia como un mero error de percepción o raciocinio.

Esta variación puede percibirse claramente en las reformas educativas expedidas por la Junta de Temporalidades en 1771, con la introducción del derecho natural racionalista de Heinecio en el plan de estudios del flamante Convictorio de San Carlos (Valle, 2006, p. 53) y, particularmente, a partir de la más amplia reforma curricular de 1787 en este mismo centro, dirigida por Toribio Rodríguez de Mendoza. En el *Plan de Estudios* de esta reforma, elaborado bajo la dirección de Rodríguez de Mendoza, se dice lo siguiente: «Prefiriendo sabiamente el Plan a los A. A. Que profesan Filosofía ecléctica, que esta adicta a sistema alguno antiguo ni moderno, y antes bien, no vinculado su opinion en la de ningun Gefe, ni teniendo su autoridad pr. Infalible escoge libremente de todo lo mas puro ascendrado y verdadero, se concilian todos los Inconvenientes que se seguirán de adherirse ciegamte. A un Filosofo sistemático, debiendo ser solo exepcion de esta regla el gran Neuton, en quanto a su fisica, por estar universalmente recibidos los luminosos y profundos principios de este sabio Interprete de la naturaleza». Seguidamente, los reformadores realizan un elogio implícito a Diderot y D'Alembert, a cuya autoridad apelan explícitamente a la hora de validar a Newton como «verdadero y demostrado». Finalmente, el rechazo a la metafísica tradicional se hace totalmente explícito: «El sofisma, la preocupación y el prejuicio: ideas abstractas que tuvieron

¹ Es el caso de los cursos philosophici de jesuitas como Hurtado de Mendoza, Peñafiel y otros, ante quienes Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo (1632-1688), el mayor tomista peruano virreinal, decía: «Scotistas amo et veneror, nominales Jesuiticae scholae colo et summe diligo» pero a los que no dejaba de contar entre los «juniorum vulpibus», de quienes protegía a los «antiquitatis canos thomista» con los que se identificaba plenamente (Espinosa Medrano, 2011, pp. 13-14).

su origen en el cerebro de algunos ilusos y que pasaron a otros más fanáticos, sin poder jamás conciliarlas con la realidad de las cosas: cuestiones metafísicas, confusas, enredadas y ridículas eran el fútil entretenimiento de las aulas y el único miserable patrimonio de la juventud estudiosa. (...) Estos y sus maestros apenas conocían los nombres de Cartesio, de Gassendo, y de Neuton para abjurarlos con más religión que los nombres de Lutero y de Calvino. Si alguno por fortuna había logrado tomar algunas ligeras nociones de filosofía moderna, vivía aislado y no se atrevía a sacarla del corto recinto de su gabinete por no padecer la infamante censura de hereje o de libertino» (Rodríguez de Mendoza, 1787, citado por Valle, 2006, pp. 59-60). Rodríguez de Mendoza sería rector de San Carlos entre 1785 y 1817 y destacaría como maestro de varias generaciones de líderes políticos e intelectuales del liberalismo independentista, acabando sus días como presidente de las juntas preparatorias del congreso constituyente de 1822.

Aunque la metafísica tradicional se conservó en algunos reductos entre las órdenes religiosas mendicantes y la ola modernizadora chocó con escollos incluso en San Marcos,² durante las primeras décadas del siglo XIX la crisis de la *Paideia* católica no haría más que agravarse. El entusiasmo modernizador de los intelectuales criollos se encontraba ahora en una disyuntiva radical: asumir sus necesarias consecuencias revolucionarias, explicitadas a la sazón en Francia, o apuntalar doctrinalmente el viejo orden monárquico y católico, labor para la que, por lo general, se encontraban premunidos solamente de cierto regalismo morigerado, de las doctrinas patrísticas referidas a los orígenes divinos de la soberanía y al deber de obedecer a las autoridades y algunas muestras de apologética contrarrevolucionaria y antiilustrada que circulaban contemporáneamente en Europa. Optaron por el primer camino Mariano José de Arce, clérigo jacobino, y Manuel Lorenzo de Vidaurre, heterodoxo e independentista *avant la lettre*. Por el segundo, figuras como el joven obispo arequipeño José Sebastián de Goyeneche y el doctor Mateo Joaquín de Cosío, verdadero ideólogo realista y contrarrevolucionario, quien, «constituido maestro de la juventud de mi patria» y luego rector del Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa, enfrentó a Mably y Rousseau, con la «ciencia incomparablemente superior» de Bossuet y otros apologistas católicos (Cosío, 1974, p. 66).

¹En 1783 un intento semejante de modernización ilustrada, auspiciado por José Baquijano y Carrillo en la universidad limeña, había fracasado. Su designio era «reemplazar la filosofía escolástica con la de Descartes y la de Gassendi, introducir en matemáticas y física las teorías de Descartes y Newton, señalar para el derecho civil los textos de Heinecio y para teología los de autores galicanos» (Riva Agüero, 1929, p. 463).

Sin embargo, para el año en que el obispo Goyeneche se quejaba de los estragos de la «impía filosofía», diversos factores materiales e ideológicos contribuían a la decadencia doctrinal de la Iglesia peruana. Ese mismo año, un adolescente talentoso, colegial del Convictorio de San Carlos de Lima, nido de las corrientes revolucionarias en generaciones previas, se aprestaba para, unos meses después, ser nombrado maestro y dictar un curso de Filosofía en su mismo colegio. Se trataba de Bartolomé Herrera Vélez (1808-1864), el sobrino huérfano del cura de Santa Ana. (De La Puente, 1964, p. 8). Su posterior trayectoria intelectual contribuiría de manera fundamental a la restauración doctrinal y filosófica de la *Paideia* católica, brindando una alternativa a las doctrinas contractualistas e ilustradas, casi generales, merced del llamado *nuevo derecho*, y retomando la especulación metafísica, en algo olvidada desde mediados del siglo XVIII. Esta última inquietud herreriana se expresó con privilegio en un tratado que compendiaría sus preocupaciones filosóficas y pedagógicas desde aquellos días de julio de 1827 en que se estrenaba en la cátedra, hasta los últimos años de su vida, ya como obispo de Arequipa, pasando por los diez años memorables como rector de San Carlos (1842-1852). Se trata del *Tratado de Teodicea*, publicado póstumamente en 1872 pero formado por el curso que dictaba personalmente en el seminario de su diócesis.

2.- Herrera: el pensamiento y la acción en un contexto de crisis

La historia de las ideas filosóficas en el Perú es un campo que últimamente ha conocido un considerable crecimiento en lo que respecta a investigaciones y rescate de fuentes. Conviene, por tanto, rescatar, aportes de pensadores peruanos, especialmente en temas de trascendencia metafísica como este. Cabe señalar, sin embargo, que la figura de Herrera desborda los campos de lo estrictamente filosófico. Fue el creador de una corriente de pensamiento y acción política en el Perú que, en medio de la inopia acrítica de las primeras décadas de la República, se supo contraponer, si bien de cierta forma intuitiva, al entonces imperante liberalismo ilustrado heredado de inicios del siglo XIX. En el ámbito eclesiástico, su actuación guarda semejanzas con el espíritu restaurador de su reflexión política: retorno a la disciplina y devoción romana, luchando por librar a la Iglesia peruana de los últimos resabios de la confusión doctrinal en la que se encontraba durante las primeras décadas del siglo.

También fue diplomático y constitucionalista. Presidente de la Cámara en 1860, no logra imponer su bosquejo de constitución, pero sí atemperar los excesos liberales del documento de 1856. El genio de Castilla supo amalgamar en la carta

de 1860 tanto la potente pero solitaria voz de Herrera, encarnación del inexistente partido conservador peruano, con la del sempiterno liberalismo republicano, representado por Gálvez. Sería la constitución con mayor duración en la historia del Perú, verdadero inicio institucional de la república. Es aquí donde logra atisbarse algo de la peculiar grandeza de Herrera: verdadero *hombre entre las ruinas*, logra, casi solitario, enrumbar todas las causas con las que se comprometió en un cauce *algo* mejor. Tuvo la suerte de poder galvanizar las fuerzas ocultas del conservadurismo inconsciente presente en algunos sectores que empezaban a mirar con alarma los extremos de anarquía a los que había llevado el furor experimental y progresista de la generación criolla anterior; además, su acción coincidió con un restablecimiento de comunicaciones fluidas – ya no la pesadilla casi cismática de los primeros años del siglo XIX, con pontífices secuestrados y guerras en ambos continentes– con la Santa Sede, ocupada por un pontífice restaurador como Pío IX.³

Todo esto contribuyó a que la gesta singular de Herrera pudiese frenar el proceso de decadencia doctrinal y de pérdida de influencia de la Iglesia peruana. Su sutilidad a la hora de influir y de negociar, aun sin grandes victorias, quizás preservó al Perú –junto con la debilidad e inorganicidad de nuestros liberales – de los graves intentos de descristianización masónica desplegados a lo largo del siglo XIX en Colombia, Ecuador o en los países centroamericanos. Se llegó a lo que podríamos denominar como *gran empatie* en las relaciones entre la Iglesia y el Estado liberal en el Perú decimonónico: por una parte, un Estado-nación liberal, al menos constituido teóricamente en Lima, liderado por liberales más o menos progresistas pero que, más allá de confrontaciones cíclicas moderadas, no alcanza su objetivo de convertirse en el referente supremo de la vida nacional a expensas de la Iglesia, y, por otra, una Iglesia muy debilitada, pero expandida por todo el territorio y mucho más orgánica que el Estado, que no da vida a una *República del Sagrado Corazón* como la de García Moreno en Ecuador,⁴ ni a una *guerra religionera*⁵ o a

³ La importancia de este pontificado en la renovación del vigor de la Iglesia en todos los ámbitos y particularmente en la preparación para el renacimiento del pensamiento católico que se vería en generaciones posteriores es generalmente olvidada (Chiron, 2002).

⁴ El proyecto político de Gabriel García Moreno (1821-1875) sería uno de los primeros intentos posrevolucionarios de constituir un estado católico. Aunque acabaría trágicamente, la experiencia ecuatoriana serviría como modelo para estadistas europeos como el portugués António de Oliveira Salazar o el austriaco Engelbert Dörfuss en el siglo XX (Berthe, 2006).

⁵ Ante las leyes antirreligiosas del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada –y aun contra las pastorales de los obispos que exhortaban a la lealtad al gobierno constituido–, se sucederían en el México rural entre 1874 y 1876 una serie de levantamientos campesinos, denominados comúnmente como «religioneros» por el grito de *¡Viva la religión! ¡Muera el mal gobierno!* Invictos en los campos de batalla, los «religioneros» regresarían espontáneamente a sus hogares al ser reemplazado el gobierno jacobino por el liberal moderado Porfirio Díaz, que alcanzaría un *modus vivendi* con la Iglesia (Meyer, 1994, pp. 31-43).

una restauración monárquica como en México ni tampoco a un partido conservador sólido que sienta las bases de un proyecto republicano propio, como en Colombia o Chile, pero que puede conservar su integridad, aun si manteniendo el molesto Patronato Republicano.

Para la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX, el historiador José Tamayo Herrera caracterizaría así el mencionado gran empate: «En el Perú, la Iglesia no era poderosa en lo económico y en lo ideológico como en el Ecuador; era una Iglesia un tanto en decadencia, y los miembros del dominante Partido Civil, partido de la oligarquía agroexportadora, si bien eran católicos de nombre, no eran ultramontanos ni fundamentalistas y tenían más bien un cierto grado de indiferencia religiosa. De modo que en Lima la Iglesia, si bien respetada, no era un poder determinante como en Quito o Bogotá» (1998, pp. 78-79). Este respeto iba más allá de un simple freno a los procesos de descristianización que se sucedían en otros contextos hispanoamericanos: la Iglesia se configuraba como un poder debilitado pero latente y que ofrecía una garantía necesaria de orden social. Esta peculiar coyuntura del catolicismo peruano durante la consolidación de la vida republicana en el Perú y que marca –para bien y para mal – la historia de la Iglesia en nuestro país aun en nuestros días llevaría la impronta de Herrera.

3.- «Un compendio muy precioso»: El *Tratado de Teodicea* (1872)

En sus últimos años de vida, Bartolomé Herrera se desempeñó como obispo de Arequipa, sucediendo en esta sede al anciano Goyeneche. Allí, «[c]ontinuó escribiendo un curso de lógica nuevo – sistema escolástico – que había comenzado en Jauja en 1857; redactó también un tratado de Teodicea – contiene argumentos muy precisos y estrictamente concluyentes respecto de la existencia de Dios y de sus divinos atributos – y un nuevo texto de Estética» (Herrera y Herrera, 1929, p. CXXVI). Dictados como cursos en 1862 y 1863 para el Seminario Arquidiocesano de San Jerónimo, fueron publicados póstumamente a inicios de la década de 1870. Solo han sido encontrados los textos de lógica y teodicea. En las páginas del *Tratado de Teodicea* – «un compendio muy precioso» (Herrera y Herrera, 1929, CXLII) – debate con Bayle, Clarke, Leibniz, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y Cousin, entre otros. Su horizonte es siempre salvar la trascendencia de Dios y su naturaleza de Ser necesario, contra el panteísmo filosófico al que, según él, conduce el idealismo.

Capítulo II

Los presupuestos fundamentales de la teología natural herreriana

1.- La dimensión antropológica de la pregunta de la teología natural

El debate axial sobre la posibilidad científica e incluso conceptual de la metafísica –probablemente la cuestión fundante de la filosofía moderna– se centra en la posibilidad de poder establecer racionalmente la realidad de la sustancia extramental por excelencia, el Ser, es decir Dios. Este es precisamente el objeto de la teología natural o teodicea, disciplina metafísica que se ocupa de «investigar el ente en su causa última, la cual se encuentra más allá de toda experiencia. Objeto de la misma es Dios: su existencia, esencia y operación. La posibilidad de la teología natural como ciencia descansa en que podemos conocer con certeza la existencia de Dios, formar enunciados conceptuales acerca de Él y juzgar el valor de verdad que poseen» (Brugger, 1975, p. 503).

Contrariamente a lo que una mirada superficial parecería indicar, el vuelo metafísico de la teología natural no deja de poseer un fuerte acento antropológico, vinculado con las inquietudes fundamentales del hombre, de aquellas mismas inquietudes que marcaron el surgir del quehacer filosófico desde sus orígenes (Jaeger, 1978). La pregunta en torno a lo divino, en palabras de Luis Clavell, «es la más profunda que el hombre no cesa de hacerse desde los comienzos de la historia y que lo compromete hasta lo más íntimo. Este interrogante exige de cada hombre una búsqueda con todas sus fuerzas. La indagación por la Primera Causa de todo cuanto es, no se ha interrumpido jamás a lo largo de los siglos, y cada persona vuelve a enfrentarse con la tarea de descubrir de algún modo la respuesta que ilumina el sentido del hombre. La orientación que recibimos de los esfuerzos de los demás hombres no nos exime de perseguir esa meta durante toda la vida, porque en cierto modo cada persona tiene que ganar esa herencia, con la lucha por quitar los obstáculos –de dentro y de fuera – que le dificultan la aceptación humilde de la verdad» (1980, p. 12).

Así, una filosofía, por más oropeles antropológicos o antropocéntricos con que se revista, pero que ignore esta dimensión fundamental de lo humano, que es la

cuestión divina, necesariamente acabará por convertirse en «academicismo, en mero juego formal de conceptos» (1980, p.12). La teología natural o *teodicea*, por tanto, como las manifestaciones, incluso pre-filosóficas de la sabiduría metafísica, corresponde a «una exigencia profundamente humana, dado que el hombre tiende por naturaleza a saber y ese su afán incesante no puede aquietarse sino en la sabiduría suprema del orden natural que es la metafísica» (García López, 1950, p. 56).

Este «problema esencial del hombre esencial» en palabras de Cornelio Fabro (citado por González, 1979, p. 9) desborda los límites de lo estrictamente filosófico o teológico, llegando a tener implicancias en todas las dimensiones de lo humano, puesto que del entendimiento de lo divino brotan las concepciones que signan profundamente a los pueblos, desde el ámbito de las instituciones sociopolíticas hasta la vida artística y cultural. En palabras de Donoso Cortés: «En la manera de pronunciar este nombre está la solución de los más temerosos enigmas: la vocación de las razas, el encargo providencial de los pueblos, las grandes vicisitudes de la Historia, los levantamientos y las caídas de los imperios más famosos, las conquistas y las guerras, los diversos temperamentos de las gentes, la fisonomía de las naciones y hasta su varia fortuna» (1970, II, p. 502).

Bartolomé Herrera no deja de ser consciente de la radicalidad y universalidad de la pregunta sobre lo divino en las culturas: «Fácil es hallar abundantes testimonios de esta tradición en los poetas, comenzando desde Homero. Los historiadores desde Heródoto, prescindiendo de la Escritura sagrada, dan noticia de la creencia universal en Dios. No la dan menos clara los monumentos de la antigüedad, los templos, las ceremonias del culto, los días señalados para las fiestas, las leyes relativas a la religión, que han dejado los más bárbaros pueblos. Entre los salvajes mismos no hay tribu, ni familia que no conserve el dogma de la existencia de Dios. Los de nuestras montañas lo poseen, junto con el de la vida futura».⁶

El pensamiento de Herrera, orientado a la inmensa tarea de apuntalar el desvencijado edificio del pensamiento cristiano en el Perú, comprendió –al igual que su contemporáneo peninsular Juan Donoso Cortés, a quien, según algunos testimonios, llegaría a conocer en Europa⁷ –que de la índole de la respuesta que se

⁶ Tratado de Teodicea, 1, 1.

⁷ Una interesante anécdota sobre ambos personajes, de amplia circulación en los medios católicos limeños de la época, no carece de verosimilitud. Herrera, en el contexto de su famosa misión diplomática a Roma con el propósito, frustrado luego por los liberales peruanos, de firmar un

ofrecía a la pregunta sobre Dios surgían una serie de consecuencias espirituales, políticas y sociales que podían contribuir a la ruina o a la salvación de las sociedades y de la joven república en particular, en el contexto dramático de la grave anarquía de las dos décadas posteriores a la independencia.

El *Tratado de Teodicea* sería, en ese sentido, la culminación filosófica de una inquietud transversal a toda su obra, expresada con privilegio en sus grandes sermones, especialmente en el que pronunció el 28 de julio de 1846 en la catedral de Lima, donde invoca esa «tradición universal que viene desde Adán» y que «ha instruido al último de sus hijos del origen de los hombres y de las sociedades humanas» (Herrera, 1929, p. 73), que es la creencia en Dios, ese mismo Dios que «ha obrado de una manera tan manifiesta, tan palpable, respecto de nosotros» (p. 74). Esta pieza oratoria, pronunciada cuando el rector del convictorio de San Carlos no contaba con cuarenta años, desarrolla una verdadera teología de la historia del Perú y constituye el núcleo del legado doctrinal herreriano y una de las cumbres de la prosa política en nuestro país. Su admonición final, puesta en boca de Yahvé: «Mira Perú: mira al alto destino á que te llamo. Al débil alcance de tu ojo es una lejana constelación que te deslumbra» (p. 84) sigue siendo un conmovedor llamado a cumplir con la vocación espiritual trascendente de nuestra patria.

concordato con la Santa Sede, «había llegado a París en julio de 1852» (Iannettone, 2010, p. 57); allí, «[t]ambién trató al famoso portavoz de la ortodoxia española, don Juan Donoso Cortez [sic], marqués de Valdegamas y embajador de España en París. Después de la primera entrevista que este gran hombre tuvo con Herrera, dijo: “¡Cuán grande es la América! Ahora vengo a comprenderla”. Esta anécdota, tan repetida por esos tiempos en el Perú, se encuentra consignada en la biografía de Herrera, escrita por el galano escritor e historiógrafo señor Manuel García Irigoyen» (Herrera y Herrera, 1929, p. LX). Ese fue precisamente el penúltimo año de vida de Donoso Cortés, que en 1851 había iniciado sus funciones diplomáticas en París. Fue también el año de su consagración como pensador y *profeta* político, pues su *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo* se había publicado algunos meses atrás, despertando gran interés y polémica en los medios católicos europeos. Cabe recordar que, apenas llegado a la capital francesa, Herrera sería bienvenido con un «suntuoso banquete» (p. LX) ofrecido por el mariscal Andrés de Santa Cruz, entonces embajador de Bolivia. Considerando que en tales ocasiones era usual la presencia de miembros del cuerpo diplomático acreditado en París, no sería extraño que Donoso Cortés, con la finura en el trato que siempre lo caracterizó, haya conversado con Herrera y luego vertido estos conceptos ante miembros de su séquito o ante el anfitrión. La expresión, en sí misma, es totalmente coherente con la fuerza expresiva y el vuelo trascendental, cargado de imágenes, tan común en el estilo de quien quizás fuera el mayor pensador español del siglo XIX.

2.- El debate sobre el lugar de la teodicea

El tratado está dividido en dos partes, la primera, *De Dios considerado en sí mismo* y la segunda, *De Dios considerado respecto del mundo*. Preceden a ambas partes, unos *Preliminares*⁸ donde establece el lugar de la teodicea entre las ciencias filosóficas. Para Herrera, el objeto de la filosofía sería «la verdad en general y las verdades especiales». El estudio del ser *en general*, entre las verdades, corresponde a la ontología. «La parte de la Metafísica que tiene a Dios por objeto es llamada Teodicea o teología natural. Su diferencia de la facultad a la que se da el nombre de Teología, sin adjetivo, la percibe fácilmente quien quiera que sepa la que hay entre la ciencia divina y la humana».⁹ Llama la atención que la división de la teodicea en cuanto disciplina obedezca, según nuestro pensador, a los mismos criterios que ha utilizado para dividir metodológicamente el tratado: « [La teodicea] se divide naturalmente en dos partes: 1. De Dios considerado en el mismo. 2. De Dios considerado respecto de las criaturas. En esta segunda parte comprendemos la Cosmología, de que se suele hacer ciencia separada».¹⁰

En efecto, para muchos tratadistas a partir de Christian Wolff (1679-1754), aunque la teología natural y la cosmología pertenecerían a la metafísica especial, que se ocupa de los entes particulares, serían dos disciplinas distintas. La metafísica general u ontología, por su parte, se ocuparía del *ser en general*.¹¹ Es menester recordar la división wolffiana de la filosofía teórica, que ejercería una gran influencia en la manualística escolástica católica del siglo XIX, tanto en sus vertientes suarecianas como tomistas:

⁸ Preliminares, 1-5; nota b.

⁹ Preliminares, 4

¹⁰ Preliminares, 5

¹¹ Aunque Wolff sería el gran difusor y sistematizador de esta división de la metafísica, al parecer - y contra lo que se creyó durante mucho tiempo- no habría sido el primero en emplearla, incluso con la razón de diferenciación en la generalidad o particularidad del ente como objeto: «La distinción posterior entre ontología o metafísica general, por una parte, y disciplinas metafísicas especiales, como la cosmología, la psicología y la teología natural, por la otra, ha sido atribuida comúnmente a la influencia de Christian Wolff (1679-1754) (...). Pero ulteriores investigaciones en la historia del escolasticismo de la segunda mitad del siglo XVII han puesto de manifiesto que la distinción entre metafísica general y especial y la utilización de la palabra “ontología” para describir la primera, son anteriores a los escritos de Wolff. Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) empleó la palabra “ontología” para designar la metafísica general en su *Philosophia vetus et nova*, o *Philosophia universalis* o *Philosophia burgundica* (1678). Eso no es decir, sin embargo, que la división wolffiana de las disciplinas filosóficas no tuviese una gran influencia, ni que no deba atribuirse primariamente a Wolff el empleo continuado de la palabra “ontología” para designar la metafísica general» (Copleston, 2001, pp. 339-340).

| | | |
|--------------------|--|-----------------------------------|
| Philosophia realis | Metaphysica generalis sive prima philosophia (Ontologia) | |
| | Metaphysica specialis | Cosmologia realis |
| | | Psychologia |
| | | Theologia naturalis ¹² |

Bartolomé Herrera parece seguir a grandes rasgos la división de las ciencias filosóficas de Wolff. En el primer punto de los *Preliminares del Tratado de Teodicea* nos dice lo siguiente: «El objeto de la Filosofía es la verdad en general y las especiales verdades, que reglan el ejercicio de nuestras facultades para que alcancen su fin [...]. Estudiando el ser en general, hemos adquirido en Ontología el conocimiento de la verdad en general, y de los principios absolutos y universales en que toda verdad descansa. Es tiempo de que nos contraigamos a los seres y a las especiales verdades que pertenecen a la Filosofía». ¹³ En su *Tratado de Lógica* también parece atenerse a una división semejante a la wolffiana en cuanto divide a la filosofía «en Lógica, Metafísica y Ética. Lógica es la parte de la Filosofía que se dirige al entendimiento en la investigación de la verdad. Suele llamarse Filosofía instrumental porque es como el instrumento indispensable en las otras partes de la ciencia. Metafísica es la que tiene por objeto el Ente, en general, Dios y el alma humana; por lo cual se divide en Ontología, Teología natural o Teodicea, y Psicología. Ética es la que tiene por objeto la dirección de la voluntad en el cumplimiento del deber». ¹⁴

Cabe señalar que la asunción herreriana de la clasificación de Wolff no carecía de precedentes en su contexto académico. Uno de los primeros libros impresos en Arequipa –pues la imprenta había llegado tardíamente en 1825 por obra de Jacinto Ibáñez– y quizás el primer texto filosófico impreso en los territorios de esta extensa diócesis fue la *Logicae et metaphysicae Synopsis cum praefatione historica ab elementis philosophiae, R.P.F. Laurentii Altieri exarata ad usum studiosae juventutis seminarii arequipensis Divi Hieronymi*, impresa en Arequipa en 1844 por Pedro de Benavides. Era un manual de texto de elementos de filosofía para el

¹² Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica metodo scientifica pertractata...*, auctor Christiano Wolffo, caput III, De partibus Philosophiae, pp. 19-35, Ex Typographia Dionysii Ramanzini, Verona, 1785

¹³ Preliminares, 1

¹⁴ Tratado de Lógica, 10

Seminario de San Jerónimo, quizá el utilizado previamente al tratado herreriano de Lógica –cuyos primeros acápites corresponden a una introducción a la filosofía–; su autor, un franciscano italiano del siglo XVIII,¹⁵ tendría difusión en el ámbito hispanoamericano especialmente durante los primeros años del XIX.

Altieri, al ocuparse de la metafísica, reconoce en ella dos partes: «una agit de Ente in genere, et *Ontologia* vocatur, alia de Deo, Angelis, et Anima, naturali ratione, disputat, et *Pneumatologia* dicitur, seu *Pneumatica*, quae si de Deo agit *Theologia naturalis* audit: de Anima, autem, *Psicologia* [sic]». ¹⁶ El esquema sería el siguiente:

| | | |
|-------------|---------------|---------------------|
| Metaphysica | Ontologia | |
| | Pneumatologia | Theologia naturalis |
| | | Psicologia |

Como vemos, aquí está presente la división wolffiana entre ontología, que se ocupa del *ente in genere* y *pneumatologia*, que no sería más que una metafísica de los entes particulares. Es preciso apuntar que Altieri, en el breve panorama de historia de la filosofía que ofrece en la primera parte de la *Synopsis*, alcanza a mencionar a «Christianus Wolphius» como «sectator» de «Gottofridus Guillelmus Leibnitus». ¹⁷

Ya en el *cursus philosophicus* de Isidoro de Celis (1787), camilo español de larga residencia en el convento limeño de la Buena Muerte, se presenta una división de similar acento: «La metafísica estudia el ser en general y en [cuanto] particular, el ser espiritual» (Redmond, 1998, p. 340).

¹⁵ Sus *Elementa Philosophiae in adolescentium usum*, impresos en varios tomos en Ferrara en 1770 serían constantemente reeditados en las siguientes décadas, hasta convertirse en una especie de *best seller* en el campo de los manuales, especialmente en Portugal, en las monarquías borbónicas y en Venecia. La *Synopsis* arequipeña parece ser un extracto de esta obra.

¹⁶ Laurentius Altieri, *Logicae et metaphysicae Synopsis cum praefatione historica ab elementis philosophiae*, R.P.F. Laurentii Altieri exarata ad usum studiosae juventutis seminarii arequipensis Divi Hieronymi, Typis Petri a Benavides, Arequipa, 1844, p.26

¹⁷ Op. cit., p. IV

Sin embargo, llama la atención que Herrera, aun manteniendo, aparentemente, una clasificación semejante a la del leibniziano alemán, deslice en el punto 5 de los *Preliminares*, como hemos visto líneas arriba, la necesidad de subsumir la cosmología en la teodicea. En el mismo sentido, sostiene en otra parte que la «Cosmología es la parte de la Metafísica que tiene por objeto el mundo en general. En el mundo así considerado se prescinde de la naturaleza común de los cuerpos, que se examinó en Ontología; solo hay que investigar su fin y su gobierno, todo lo cual se refiere a Dios, y no podemos excluirlo del lugar que reclama, como suyo propio, en la Teodicea».¹⁸ ¿Quizá será debido a una intuición de Herrera respecto de las dificultades, de carácter racionalista y ontologizante, que entraña la clasificación de Wolff? Sea lo que fuere, resulta claro que Herrera asume de manera fundamental la distinción wolffiana que hace a la ontología ocuparse del *ser en general* y a la metafísica especial, de la que forman parte la teodicea, la cosmología y la psicología, de los *seres especiales*. Esta distinción conllevaría una importante dificultad –y a la vez especificidad– del sistema wolffiano y de toda la llamada *escolástica* racionalista posterior a él. ¿Qué significaría, *in radice*, y cuál es la deriva a la que podría conducir esta aparentemente inocua y muy razonada clasificación de las ciencias filosóficas del pensador alemán?

Mario Enrique Sacchi sintetiza así la novedad de los aportes de Wolff, «el campeón de la sistematización de la *philosophia realis* y la misma metafísica»: «La divulgación del nombre ontología encierra una novedad que merece ser realizada: la mayoría de los autores que han empleado esta palabra han pensado que la ontología sería una *metaphysica generalis* cuyo sujeto sería el *ens latissime sumptum*, mientras que el estudio de los géneros particulares de entes sería resorte de sendas *metaphysicae speciales* que cubrirían la totalidad del espectro temático de la *philosophia realis*. Así como la *ontologia sive metaphysica* estudiaría el *ens in genere*, así la *metaphysica specialis* se subdividiría en *cosmologia seu scientia de ente corporali*, en *psychologia* o *pneumatologia seu scientia de ente spirituali creato* y en *teodicea seu scientia de ente spirituali increato sive de ente divino*» (2001, pp. 682-683).

Martín F. Echavarría contrasta esta novedad con el pensamiento de Aristóteles y santo Tomás de Aquino, quienes se «basan en una concepción análoga del ente, por lo cual si bien la “filosofía primera” es la metafísica, que trata del ente en cuanto ente o del *ente común*, hay otras disciplinas especulativas en la filosofía, no estrictamente metafísicas, como la *física* (que incluye el estudio teórico del alma). Por otro lado, la “teología natural” no puede consistir en una aplicación de la noción

¹⁷ Nota b) a Preliminares, 5

unívoca de ente (concebido además como “posible”) a Dios, como la cosmología lo haría respecto de las cosas de la naturaleza y la psicología con el hombre o el alma humana, pues Dios está más allá de las categorías en que se divide y por las que se define el ente creatural». Más aún, «[e]l modo tradicional de ver las cosas, al no suponer al ente como un concepto genérico y vacío que se determinaría en cada uno de los entes, permitía una visión analógica de la ciencia (la filosofía) y además, no era *apriorista*, no cortaba la relación entre las distintas disciplinas teóricas y la experiencia» (2008, p. 44).

José Luis Fernández y María Jesús Soto contextualizan esta variación wolffiana como la culminación del proceso de transformación del pensamiento tradicional europeo en la denominada modernidad filosófica, encontrándose especialmente, en el núcleo de esta transformación, el divorcio entre fe y razón: «Debe recordarse a este respecto que la filosofía precedente se había encaminado hacia el logro de una síntesis entre la razón y la fe, la cual llegó a su cumplimiento en el siglo XIII. Esa síntesis específica lo más propio del pensar medieval, hasta tal punto que resulta ya hoy de común consenso que en la Europa medieval la filosofía y la teología podían hallarse en un estado de distinción más o menos clara, pero nunca estuvieron separadas. Cuando se empezó a interpretar su alianza como una traba para el desarrollo de los saberes acaeció la caída de la cultura medieval y, por tanto, se inició el período que llamamos moderno. La metafísica del ser será en este sentido sustituida por la conocida división ilustrada: cosmología racional, psicología racional y teología racional, realizada por Christian Wolff» (2006, p. 20).

La metafísica tradicional, mediante la analogía, podía llegar a una visión integrada del Ser, que es en Dios subsistente por sí y en sí, y en las criaturas, participado por el acto de ser que actualiza la esencia, que se distingue de la existencia en todo ente creado. En palabras de santo Tomás de Aquino: «In Deo idem est esse et essentia (...)»¹⁹ In omnibus autem aliis, etiam in substantiis intellectualibus, differt esse et quod est»²⁰. En otro lugar, había sostenido: «En efecto, todo aquello que no es del concepto de la esencia o de la quiddidad, proviene de fuera y entra en composición con la esencia (...). Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; de hecho puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo ignorar que exista o no en la naturaleza. Por tanto es evidente que el ser es otra cosa que la esencia o la quiddidad, a menos que exista algún ser cuya quiddidad es su mismo ser; y esta realidad no puede ser sino única y la primera»²¹. Finalmente, compendiando

¹⁹ Contra Gentes, I, 2

²⁰ Contra Gentes, II, 52

²¹ De Ente et Essentia, IV, 33

múltiples pasajes que atraviesan la obra del Angélico, se expresa la Sagrada Congregación de los Estudios en la Tercera Tesis Tomista: «Por lo tanto, en la absoluta razón del ser, en sí mismo, solo subsiste Dios único y simplísimo, y todas las demás cosas que participan del ser tienen una naturaleza donde el ser se halla restringido, y están constituidas o compuestas de esencia y existencia, como de principios realmente distintos» (Hugon, 1974, p. 54). Así, en cierto sentido, toda clasificación entre las disciplinas metafísicas sería más pedagógica que conceptual o real, pues mediante la consideración de la llamada distinción real –la «verdad fundamental de la filosofía cristiana» en palabras de Norberto del Prado (1910, pp. 42-54)– se considera tanto al Ser como a los entes.

No es casual, entonces, que haya sido en Duns Escoto y Francisco Suárez, negadores de la distinción real, en donde tanto Leibniz como Wolff –e incluso el mismo Descartes²²– se nutrieron de algunas influencias filosóficas que vivificarían su racionalismo; influencias filosóficas surgidas de una escolástica formalista y *abstractizante*, diversa de la del Aquinate, pero que, aun conservando cierta sutileza, acabaría por conducir a la demolición misma de la metafísica y su fagocitación por una lógica inmanentista.

En este sentido, el concepto de *ser en general* o *ens latissime sumptum*, término que Wolff, en su sistematización, tomaría aparentemente de la escolástica *decadente*, como objeto de la ontología, o “metafísica general” encierra esa deriva. Según Juan José Sanguinetti: «Si el objeto de la metafísica fuese la esencia de las cosas, o la idea común del ser (*esse commune*), *ipso facto* pasaría a utilizar como método la *abstractio*, se colocaría al mismo nivel de las ciencias particulares, con la diferencia de que operaría una abstracción máxima, la de la noción indeterminadísima de ser. Efectivamente, éste parece ser el punto capital de la separación de la metafísica de la Escolástica tardía respecto de la de Santo Tomás. El ser queda reducido a un contenido esencial obtenido en el vértice vacío de la abstracción, y este “ser”, como es bien sabido, es precisamente el que recoge la tradición racionalista, el ser del argumento ontológico, el ser que constituye el comienzo de la dialéctica de Hegel, quien se proponía así “recuperar” en el movimiento ideal todo aquello que en tal abstracción se había perdido. Establecer

²² Leibniz hizo su tesis universitaria sobre el principio de individuación y mantendría siempre un diálogo crítico con el pensamiento escotista y leyó en su juventud las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez con la avidez de una novela (Copleston, 2001, p. 360). Wolff conocía con cierta amplitud el pensamiento de Suárez y se referiría «aprobatoriamente al jesuita español en su *Ontología*» (p. 360). El libro con el que Descartes aprendería los elementos de la filosofía en La Flèche sería la *Lógica Mexicana* del jesuita Antonio Rubio, constituyéndose así en sus primeros años en, según Gilson, «discípulo de los discípulos de Suárez» (Calderón, 2011, p. 423).

la abstracción como método de la metafísica tiende a convertirla en una lógica [...] Es ésta la trayectoria que va desde las *Disputationes metaphysicae* de Suárez hasta la *Lógica* de Hegel: de la metafísica a la lógica y de la lógica a la metafísica del pensamiento» (1977, p. 139).

Si bien es cierto que para Duns Escoto «la metafísica es primaria y formalmente ciencia del ente en cuanto *ens communissimum*» (Ferrater Mora, 2010, III, p. 2381), en el caso del *Doctor Eximius* jesuita la polémica en este punto particular se hace más compleja. Para Copleston, además de que en las *Disputationes metaphysicae* no se hace «separación alguna entre metafísica general y metafísica especial» (2001, p. 329), en Suárez «persiste la misma actitud metafísica fundamental del tomismo. La idea aristotélica de “filosofía primera” como el estudio o ciencia del ser en tanto que ser, se mantiene» (2001, p. 340). El mismo filósofo granadino parece refutar la opinión que «sostiene que el objeto total de esta ciencia es el ente considerado abstractísimamente» (Suárez, 1943, p. 23) y, luego de criticar a otras cinco, concluye afirmando que «hay que decir, pues, que el ente en cuanto ente real es el objeto total de la metafísica» (p. 50). Sin embargo, su entendimiento del ente real varía del tomista pues, como apunta Jesús García López, Suárez sostiene que el ente es «lo inteligible, más todavía, lo directamente inteligible, lo conceptualizable»; ese sería el «principio generador, evidentemente tocado de esencialismo» (García López, 1969, p. 165-166) de su pensamiento filosófico. El empeño del Doctor Eximio por alcanzar la máxima inteligibilidad en el ente lo habría llevado a reducirlo a su esencia, asimilando a ella la existencia, y considerando su distinción como meramente formal o de razón, mientras que para Tomás de Aquino «ente es, ante todo, lo que existe. La existencia, el *ipsum esse*, juega aquí el principal papel. La inteligibilidad y, sobre todo, la claridad conceptual, queda aquí en un segundo plano; importantísimo también, pero segundo» (p. 166). El ente comprendido de tal modo por Suárez –en una concepción esencialista y peligrosamente conceptualizante– sería el objeto de la metafísica. Si bien esta concepción es ciertamente sutil y compleja, se acercaría – en cuanto reducción del ser a, en palabras de Sanguineti, «contenido esencial» obtenido por abstracción – al ente comunísimo escotista.

Bartolomé Herrera, al adoptar el *ser en general* de Wolff y de la Escolástica tardía, se separaba del tomismo tradicional en un aspecto importante. Eso no obsta a que, en otros puntos y en el espíritu general de su obra filosófica no se oponga al espíritu realista y trascendente del pensamiento del doctor dominico. Pero sí puede significar, especialmente junto a la escasez de citas del Aquinate en su obra, una necesaria matización de asertos muchas veces repetidos: que su pensamiento

«siguió principalmente a Santo Tomás de Aquino» (Putnam, 2010, p. 105) y que fue un «buen conocedor del Aquinate» (Saranyana, 2008, p. 659).

Capítulo III

Dilemas terminológico-filosóficos del *Tratado de Teodicea*

1.- Más allá de los dilemas terminológicos

El primer capítulo de la primera parte del *Tratado de Teodicea –De Dios considerado en sí mismo–* se titula *De la existencia de Dios*. Allí Herrera presenta una noción de Dios, sopesa la conveniencia de ofrecer demostraciones a este respecto y luego ofrece un interesante desarrollo argumentativo al respecto.

Estos puntos serán analizados en el capítulo siguiente con mayor detalle; ahora conviene realizar unas aclaraciones previas con respecto a la terminología, pues en campos metafísicos es de extrema necesidad el establecer, en la medida de lo posible, una clarificación en los términos, señalando, en el caso de potencial polisemia, la exacta dimensión de la realidad que se quiere signar; más aún si, como ha ocurrido en múltiples ocasiones, el registro común del lenguaje ha asumido sentidos ajenos u opuestos a los utilizados por el léxico metafísico tradicional.

A continuación exponemos algunos de los dilemas terminológico-filosóficos que se despliegan en el tratado a partir de este primer capítulo. No serán simples *preliminares* aclaratorios; todo lo contrario, al discurrir sobre determinados términos nos encontraremos con grandes temas metafísicos como el debate sobre el «ocultamiento del ser» en el tomismo tradicional, las tribulaciones de la teodicea y las múltiples formas que asumió a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y el *sublime* asunto del *nombre propio de Dios*; de la mano tanto de Herrera como de otros pensadores. Además, se tratarán temas cruciales a la hora de clasificar la verdadera índole filosófica del *Tratado de Teodicea*.

2.- El dilema de la «existencia» de Dios

Ya desde el título, Herrera nos presenta el asunto del capítulo como referido a la «existencia» de Dios. Seguidamente, en el punto 7, sostiene que «la existencia de Dios es una verdad que creemos de modo irresistible»²³, luego, que «vamos, con todo, a demostrar que Dios existe»²⁴ y así, los términos «existir» o «existencia» se repiten a lo largo del tratado aplicados a Dios.

Sin embargo, propiamente hablando, Dios no existe. «En metafísica, existir indica el hecho de ser. *Existir* es un hecho, un resultado (...) del *acto de ser* (*actus essendi*) o, lo que es lo mismo, del *ser como acto*. Mientras *ser* es un principio metafísico, un componente metafísico del ente concreto y singular, *existir* es el resultado de *ser*. Este sentido de existir como resultado está indicado en la etimología latina: *existere* viene de *ex-sistere*, que podría traducirse como “sistere” (estar) *ex* (*extra causas*) fuera de las causas que lo han hecho. Existir es el resultado de la acción de unas causas. En sentido propio, por tanto, el término *existir* no puede aplicarse a Dios, que no es causado. Así, propiamente, de Dios no se puede decir que “existe”, sino que “es”» (Gómez Pérez, 2006, pp. 40-41).

Atestiguan la inaplicabilidad del sentido propio de existencia a Dios, la formulación de los viejos catecismos, especialmente en su primera pregunta: *¿hay Dios?*, los documentos del Concilio Vaticano I, que en su constitución *Dei Filius* se ocupa del conocimiento de Dios, mencionan que «hay un solo Dios, verdadero y viviente» (Garrigou-Lagrange, 1980a, p. 23) y que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido por la razón humana» (p. 26), y la Sagrada Congregación de los Estudios, que en la vigésimo segunda tesis tomista sostiene: «*Deum esse necque immediata intuitionem percipimus*» (Hugon. 1974, p. 139)

Sin embargo, en un sentido aproximado –y en el contexto de la complejidad que significa la traducción del léxico escolástico (de por sí variado y con matices y neologismos propios de cada época particular) del latín a las lenguas vernáculas, e incluso entre estas, y en aras de un afán simplificador en algo contraproducente– se ha extendido el uso de «existencia» para designar no solo el ser del ente causado, sino también la dimensión más externa de aquello fundamental que comparten todas las realidades que caen bajo la denominación luminosa de «*esse*», este acto último,

²³ I, 1, 7

²⁴ I, 1, 8

en algo indefinible, que es el ser: «lo más íntimo de todas las cosas: el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones» (Gómez Pérez, 2006, p. 238); y que compartirían tanto Dios como las criaturas. De ahí que muchos autores, incluso cultores de la metafísica clásica, no vacilen en hablar de «existencia» de Dios. Así tenemos a Johannes Lotz, que en el artículo referido a aquella voz en un diccionario filosófico, sostiene que «Dios, absolutamente supratemporal y fuera de toda existencia, existe con mayor intensidad que todo lo demás» (Brugger, 1975, p.215). Incluso Réginald Garrigou-Lagrange, quizá el mayor neoescolástico del XX y uno de los que, junto con Juan de Santo Tomás, Cayetano, Maritain, Fabro o Gilson, disputa el puesto de ser el más grande tomista de todos los tiempos, llega a titular su principal obra metafísica de la siguiente forma: *Dieu, son existence et sa nature*.

Jesús García López, tomista sólido, nos habla de las demostraciones de «la existencia» de Dios (2001, p. 504), identificando «existencia» con el efecto más resaltante del ente en acto *simpliciter*: «el existir es como la cara externa o más notoria del ser (...) En consecuencia, no hay ser sin existir, y tampoco existir sin ser. Si algo tiene ser, indudablemente existe, pero el ser no se reduce al mero existir, es algo más, es la actualidad fundamental de cada cosa» (p. 569). Líneas después indica, a vuelapluma, haber usado el nombre «existir» en su «más amplia acepción» (p. 575).

Sin embargo, Ángel Luis González, en *Ser y participación*, su interesante estudio sobre la cuarta vía del Aquinate, no vacila en señalar que «el mismo concepto de existencia es en la metafísica tomista casi irrelevante» (1979, p. 99) y «la *existentia*, resultado o *factum* de la constitución del ente, es un término de poca relevancia teórica» (p. 100).

Más aun, se corre el riesgo de ir más allá de la impropiedad terminológica relativa del concepto e identificar, sin más, «existencia», aun en su sentido propio, con el *actus essendi*, lo que «no puede dejar de incurrir en desafortunadas consecuencias filosóficas, entre las que no sería menor el contingentismo absoluto de todo lo creado; y muy sintomático es que ese contingentismo absoluto sea uno de los principios fundamentales de Guillermo de Ockham que pasa por ser en cierto sentido el padre de la filosofía moderna y que está situado en el principio de la escolástica decadente y formalista, con la que se transmitió el término *existentia* a los filósofos posteriores» (González, 1979, p. 101).

Las cuestiones de la propiedad o impropiedad del uso del término «existencia» para referirse a Dios e incluso de su misma relevancia metafísica general, nos revelan cómo, aun en contextos rigurosos, siempre el uso se impone en el lenguaje, y que, para todos los efectos, se ha generalizado en el léxico de la metafísica clásica una segunda acepción para aquel término, una acepción amplia y analógica que se refiere simplemente a lo que podríamos denominar «hecho fenoménico» del ser en acto, del *esse*, compartido tanto por Dios como por los entes creados, y cuyo uso, aun así, no carecería de dificultades.

Es esta la acepción que Bartolomé Herrera utiliza, haciendo uso del término común, y probablemente sin imaginar la riqueza en reflexión y debate metafísicos que su opción terminológica encierra. Aparentemente no podría ser de otra manera, si nos atenemos a la posición de Gilson, Fabro, Geiger y otros, en quizá el punto de mayor polémica *intratomista*, el supuesto oscurecimiento o, en guiño terminológico heideggeriano, el «olvido» del ser, o mejor dicho, de la doctrina del ser de Tomás –que sería su mayor originalidad con respecto al aristotelismo– por parte de los comentaristas tomísticos posteriores, especialmente a partir de Tomás de Vío, el cardenal *Cayetano* (1468-1534), y que solo alcanzaría remedio en el siglo XX.

Así, según esta posición, la escolástica tomista más tradicional habría provocado, al margen de sus indudables méritos, un eclipse tanto en la exacta comprensión como en la difusión y profundización, en su riqueza y plenitud, de doctrinas tomistas como el *actus essendi* –cuyo «rescate» habría corrido a cargo de Etienne Gilson (1884-1978)– o la *participación*, que demostraría la filiación platónica del pensamiento del Aquinate y su índole de genial y original superación y armonización de la Academia con el Peripato, según los aportes del agudo estigmatino italiano Cornelio Fabro (1911-1995).

Ángel González sintetiza así la impronta de esta revisión de la tradición tomista, a la que se adhiere: «La descripción y la caracterización que del ser realiza Tomás de Aquino es una doctrina muy conocida (...) pero (...) sin embargo no siempre ha sido así. Los mismos trabajos de Gilson, Fabro, Geiger, Raeymaeker, Forest, etc., etc. han redescubierto acentos y perspectivas en el tratamiento de la *cuestión del ser* en Tomás de Aquino que suponen un radical cambio de rumbo en la concepción tomista que se venía transmitiendo en los manuales al uso; cada vez se pone más de manifiesto la originalidad de la *metafísica del ser* de Santo Tomás (nombre preferible a la equívoca, aunque bienintencionada denominación de tomismo existencial); y es ahí donde se sitúan las confrontaciones con los pensadores que Fabro denomina *esenciales*; desde el punto de vista metafísico,

teoréticamente último, el ser de Tomás de Aquino constituye el punto de parangón con el *Sein* hegeliano y el heideggeriano *seinvergessenheit* (olvido del ser)» (1979, p. 88).

De esta forma –y siempre según la perspectiva gilsoniana–, aun si Bartolomé Herrera hubiera querido ajustar su tratado a una semejanza mayor tanto terminológica como metafísica con los tratados tomistas más clásicos –como, por ejemplo, las *Fr. Joannis a Sancto Thomae opera* donadas a la diócesis arequipeña por el obispo Antonio de León en 1705 (Barriga, 1952, p. 302)– habría caído en una necesaria confusión con respecto a la profundidad del sentido tomista del *esse*, lo que habría redundado en una amplia desaprensión con respecto a las consecuencias de sus opciones terminológicas.

No han faltado, sin embargo, defensores de la escolástica tradicional y de un tomismo más aristotélico frente a los reparos del revisionismo «existencial». Destaca especialmente entre los contemporáneos el profesor norteamericano Ralph McInerny, quien reacciona ante el entendimiento gilsoniano de la composición real tomista como diversa *in radice* de la perspectiva aristotélica: «(...) la doctrina de la composición real que, según Gilson, señala una fundamental diferencia entre las metafísicas aristotélica, que desconociéndola sería una metafísica de la sustancia y de las sustancias separadas, y tomista, que sería una metafísica existencial, de otro orden que la sustancia (...) Ahora bien, McInerny discute con amplitud este tomismo existencial, o esta interpretación existencial de la metafísica tomista», considerando «falsa esa interpretación existencialista y el modo de entender la distinción real de *esse-essentia*» de Gilson y sus seguidores (Gelonch, 2002, p.78).

El profesor McInerny llega incluso a acusar tanto a Gilson como a De Lubac y M-D. Chenu de «erosion of the doctrine». Gilson, al postular la originalidad de la metafísica del ser tomista con respecto a la metafísica de las sustancias aristotélica, acabaría considerando «that the subject matter of metaphysics changes from Aristotle to Thomas» (Ewbank, 2009, p.722). De ahí surgiría una desconfianza contra el «racionalismo» de la escolástica tradicional dominicana (no solo contra el suarecismo o la escolástica tardía nominalista o cartesiana), que se expresaría en los intentos de De Lubac y de Chenu de «volver a las fuentes», aduciendo desviaciones en el entendimiento tridentino de la gracia, en el caso del primero, y planteando incluso la «desconstantinización» de la Iglesia, en el segundo, además de un rechazo a la idea de *philosophia perennis* e incluso a la misma filosofía (p. 723).

3.- Las tribulaciones de la teodicea

a) *La teodicea como «defensa de Dios» ante el problema del mal*

Ya desde el inicio del tratado, Bartolomé Herrera es consciente del dilema terminológico que supone la elección del nombre de la disciplina metafísica de la que se ocupará y sus particulares avatares: «La palabra Teodicea significa defensa de Dios: viene de las voces griegas *theos* Dios y *dice* defensa, alegato. El primero que la empleó fue Leibnitz en sus *Ensayos de teodicea sobre la verdad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Leibnitz, según se ve por el título de su obra, no intentó hacer un tratado completo de Dios, sino, como el mismo dice, defender una causa principalmente contra Bayle. Después de Leibnitz se dio en Alemania el mismo título de Teodicea a los escritos en defensa de la verdad de Dios, de su sabiduría y de su justicia». Añade finalmente que fue en «Francia, como el asunto a que se aplicaba pertenecía a la Teología natural», donde «se aplicó a esta ciencia el nombre de Teodicea».²⁵

La «defensa» de Dios ante el problema del mal en el mundo puede remontarse a los albores de la tradición hebrea, particularmente en el libro de Job, y a sus antiguos antecedentes mesopotámicos. Puede verse también en la «ambigüedad divina» de las deidades griegas, expresada en Homero y los poetas líricos arcaicos y en la presencia del «mal necesario» en cuanto castigo catártico o justicia divina incomprensible en la tragedia; ante las cuales reacciona el socratismo, planteando una religiosidad filosófica que sería un «tentativo di soluzione della questione della teodicea» (Lanzi, 2000, p. 95), basada ya no en divinidades arbitrarias ni avasallantes, en algo similares a las fuerzas de la naturaleza, sino en un dios bueno e inteligente, que ampara a los virtuosos aun ante los males, que en realidad son aparentes, recompensándolos en la verdadera vida del mundo inteligible (pp. 95-140).

Sin embargo, tanto la vivencia mítica y ritual de las sociedades tradicionales como el afán de búsqueda de lo inmutable del pensamiento clásico y la *scientia crucis* del cristianismo resolvían paradójicamente la reflexión del problema del mal, teniéndola siempre presente e incluso como fundamento de sus cosmovisiones particulares, pero sin la necesidad de un corpus o disciplina específica dedicada a la «defensa de Dios». Incluso, el largo debate contra las distintas variantes del

²⁵ Nota a) a Preliminares, 4

gnosticismo antiguo, en el que se afilaron las armas intelectuales de los doctores católicos, especialmente de padres de la Iglesia como Ireneo, más que una «defensa» de Dios ante impugnaciones ateas sobre problemas morales, consistió en el enfrentamiento entre dos concepciones metafísicas opuestas, donde al problema del mal le tocaba un especialísimo papel, pero en que ambas pretendían, de alguna forma, salvar siempre la realidad de un mundo trascendente y espiritual provisto de sentido.

De ahí que, según Odo Marquard, «la teodicea no existió siempre –El *Essais de théodicée* de Leibniz, con el que se inaugura la teodicea, se publicó en 1710–. Es pues una forma específica de la filosofía moderna» (2006, p. 50). Sería entonces, en cuanto conjunto sistemático de argumentos filosóficos destinados a conciliar la idea de un Dios bueno, omnipotente y omnisciente con el mal del mundo, un producto de la modernidad filosófica, en el contexto de la quiebra de la unidad de la Europa cristiana, de la resaca de las guerras de religión y de las agudísimas polémicas teológicas posteriores a la Reforma, con el correlato de una generación intelectual de *libertinos* escépticos, «descendientes intelectuales de Montaigne y Charron y, en general, del movimiento escéptico y pirrónico (o neopirrónico) desarrollado durante el siglo XVI», cuyo escepticismo, más que obedecer a un conjunto de convicciones filosóficas sistemáticas, era ante todo una «actitud negativa frente a los dogmatismos filosóficos, religiosos y morales» (Ferrater Mora, 2010, III, p. 2147). El primero en utilizar el término *libertinos* para estos pensadores, sustrayéndolo del común uso referido a las malas costumbres, fue el francés Pierre Bayle (1647-1706), quien utilizaría la expresión *libertines d' esprit* para referirse a ellos (p. 2147). Sería precisamente este «infeliz Bayle», como lo llamaría Bartolomé Herrera en el *Tratado de Teodicea*²⁶, quien iniciaría la contienda intelectual que daría origen pleno a la teodicea propiamente dicha.

«El famoso Bayle, cuyo entendimiento no cesan de alabar los incrédulos», como escribía en 1815 el clérigo realista arequipeño Mateo Joaquín de Cosío (1974, p. 66), era ya una celebridad intelectual clandestina entre los criollos de avanzada del virreinato desde el siglo XVIII. De esto da cuenta, por ejemplo, la presencia de sus libros entre aquellos secuestrados por el Santo Oficio y luego saqueados por la población tras la abolición del tribunal limeño; y que el arzobispo Las Heras, en carta del 20 de diciembre de 1813, consigna haber recuperado en el mercado negro (Campos, 2009, p.22).

²⁶ I, V, 50

Figura hasta hoy polémica, de quien «son de sobra conocidas la impiedad e incredulidad» (Cádiz, 1946, p. 20) pero que, según Elisabeth Labrousse, sería un «creyente sincero» (Kolakowski, 2009, p. 131) y, de acuerdo a Paul Hazard, un espíritu esencialmente tolerante y moderado que «nunca quiso perder la idea de un cierto bien moral que hay que realizar, de un progreso que hay que favorecer» (citado por Ferrater Mora, 2010, I, 327). Racionalista o fideísta, dependiendo de la ocasión, parece ser que, tras su calculada y sibilina prosa, se encuentra, no tan oculto, un escéptico radical, quizás el *príncipe* de los *libertines d'esprit*. De su estilo bicéfalo, que esconde una incredulidad no exenta de contradicciones y aporías, da fe, entre otros textos, su *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrain-les d'entrer»* (1686), donde «parece casi perverso por parte de Bayle que tantos de sus temas del comienzo reaparezcan en este penúltimo capítulo y que él parezca estar diciendo exactamente lo opuesto a lo que había dicho antes» (Rex, citado por Bahr, 2001, p. 73). Sea perversidad o «amor a las paradojas», como sostiene Fernando Bahr (p.73); lo cierto es que Bayle representa no solo un pensamiento sino una retórica, radicalmente escépticos y destructores de la tradición filosófica y religiosa, pero que todavía manifiestan en apariencia pliegues y matices de fe, ante una audiencia letrada barroca, que si bien se encuentra fascinada con los inmensos descubrimientos científicos y geográficos y manifiesta una ambivalencia de horror y a la vez compromiso con las violentas pugnas teológicas contemporáneas, todavía *quiere* ser tradicional y religiosa.

Sería su *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697) el que despertaría la gran polémica de la teodicea. En este diccionario «expone una amplísima recopilación de los errores cometidos por los hombres a lo largo de los siglos» (Sanz Santa Cruz, 2005, p. 338). Especial interés revisten los artículos sobre temas aparentemente *extemporáneos* e inocuos como los referidos a los maniqueos o a Marción, heresiarca gnóstico de los siglos I y II d. C. Allí, luego de las usuales fórmulas destinadas a despistar a los lectores, Bayle expone los argumentos en favor de estas doctrinas religiosas con una pasión bastante sospechosa, especialmente aquellos referidos a la existencia de un Dios malo. «¿De dónde proviene, más allá de la circunstancia específicamente moderna, esta inaudita acusación a Dios, la acusación de que es un creador malo que movilizó la respuesta teodiceica de Leibniz? Conocemos el papel central que jugó en la redacción de su teodicea la toma de posición de Leibniz frente a su contemporáneo Pierre Bayle. El artículo más citado del *Dictionnaire* de Bayle es el referido a los maniqueos, y también hay uno sobre los marcionitas» (Marquard, 2006, p. 50).

Bartolomé Herrera, en el capítulo quinto y último de la primera parte del *Tratado de Teodicea*, a propósito de su refutación del dualismo, se refiere a uno de los argumentos de Bayle utilizados en su furtiva defensa de los maniqueos.

Ofrece primero un excursu explicativo del más famoso de los dualismos, con el que tuvo que lidiar el cristianismo desde muy antiguo y cuya reaparición bajo distintos ropajes ha sido constante: «Ofreciendo dificultad la explicación del origen del mal, bajo un Dios bueno, con la tradición ya alterada de los ángeles malos y del pecado original, cayeron los paganos en el dualismo, llamado después maniqueísmo, por haberlo adoptado Manes. Consiste en reconocer dos principios: el uno necesario e infinitamente bueno, origen de todo bien; el otro necesario e infinitamente malo, origen de todo mal. Pero es imposible ver al mal principio de los maniqueos, como un Dios. No sólo por las razones con que dejamos refutado el politeísmo, sino por la especialísima de que un ente necesaria e infinitamente malo, es necesaria e infinitamente imperfecto y necesaria e infinitamente desdichado, La hipótesis del dualismo es, por otra parte, inútil para explicar lo que se propone. Siendo igual el poder de los dos principios bueno y malo, no puede haber bien, ni mal alguno; porque dos poderes iguales y opuestos se destruyen».²⁷

Luego, pasa a desmenuzar uno de los argumentos maniqueos más curiosos del *Dictionaire*, no escatimando algo de la salpimenta polémica que había caracterizado su actuación como político y controversista: «El infeliz Bayle inventó un pacto por el que supone, que los dos principios han convenido en no impedir el uno la acción del otro. Pero tal pacto es imposible; por la necesaria aversión del buen principio al mal. O del mal principio al bien. Si se admite tal pacto, a pesar de esta imposibilidad, se conviene en que el buen principio puede permitir y consentir el mal, y entonces el mal está explicado, sin que haya para que inventar un mal principio».²⁸

Ante el ataque bayleano, tan masivo como sutil –basarse en aparentes *curiosidades* histórico-teológicas para poner en entredicho la bondad de Dios e incluso implícitamente su existencia–, recogería el guante «un hombre extraordinario en quien el genio rebosa, aun en sus teorías más extrañas» (Balme, 1853, p. 569). Era Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), noble de Sajonia y genio polimatemático, quien sería el forjador del término *teodicea*. Más allá del nombre, que convierte a Leibniz en un paladín que hace justicia o defensa –o mejor,

²⁷ I, V, 47-49

²⁸ I, V, 50

defensa justiciera, que a eso remite *diké* – de nada más ni nada menos que Dios, esta polémica intelectual revistió matices de justa caballescra, por parte del barón, especialmente. Y, como en toda justa, en su origen estaría una mujer, una noble e inteligente dama, Sofía Carlota de Prusia. Dice al respecto el mismo Leibniz, hablando de sí en tercera persona: «Hay también razones particulares muy atendibles que le han movido a tomar la pluma para escribir sobre este punto. Conversaciones que ha tenido acerca de ellas con personas instruidas y hombres de Estado (...) y sobre todo con una princesa de las más ilustres y competentes, han contribuido a ello más de una vez. Tuvo el honor de exponer a esta princesa su juicio sobre muchas opiniones mantenidas en el diccionario maravilloso de M. Bayle, donde la religión y la razón aparecen en lucha, y donde su autor quiere imponer silencio a la razón, después de haberla hecho hablar demasiado; a lo cual llama él el triunfo de la fe. El autor hizo conocer ya entonces que era de otra opinión, pero que no dejaba por eso de celebrar que tan precioso ingenio como el de M. Bayle, diera ocasión a que se profundizaran materias tan importantes como difíciles (...). Esta princesa le exhortó vivamente a que realizara su antiguo proyecto [de publicar sus objeciones contra Bayle]» (1946, pp. 36-37).

Fuera de algunas cuestiones preliminares vinculadas a temas de índole científica, Leibniz no alcanzó a tratar en su correspondencia con Bayle sobre este asunto; la muerte de Bayle acabaría frustrando lo que hubiera sido quizá uno de los debates más memorables de la historia del pensamiento. Sin embargo, llama la atención la *politesse* del barón germánico para con su contrincante, expresada tanto en la incipiente correspondencia previa como a lo largo de la *Teodicea*, especialmente si la comparamos con la mayor acritud de Cosío o Herrera contra el «infeliz» alabado por incrédulos.

En este punto resulta interesante realizar un breve *excursus* referido a lo que podríamos denominar como *cortesía filosófica*. Hugo Grocio (1583-1645), figura de una generación previa envuelta en acres polémicas teológicas, llegó a manifestar su admiración, en este punto particular, por los escolásticos medievales, quienes «ofrecen un ejemplo de moderación digno de alabanza; disputan unos con otros por medio de argumentos, no de acuerdo con la práctica recientemente comenzada de desacreditar la profesión de las letras con las injurias personales» (1625, citado por Copleston, 2001, pp. 316-317). Más de cincuenta años después, Leibniz no solo conservaba la cortesía filosófica escolástica, sino parecía haberla acrecentado con matices de una caballescra barroca que ahora puede parecer pintoresca. Sin embargo, un siglo después, como puede atestigüarse en la pluma no solo de Mateo Joaquín de Cosío o de Bartolomé Herrera, sino de muchos otros polemistas y escritores en Occidente, esta cortesía se había reducido a una expresión mucho

menor, cuando no había directamente desaparecido. ¿Qué había pasado? Lo cierto es que había ocurrido una cisura fundamental entre los tiempos de estos y el del barón de Leibniz. «Quien no vivió antes de 1789 no sabe lo que es la dulzura de vivir», decía Tayllerand²⁹, y los horrores de esta conmoción «tan prodigiosa en su orden como la fructificación instantánea de un árbol en el mes de enero» (De Maistre, 1980, p. 10) que fue la Revolución Francesa, marcarían para siempre todos los ámbitos de lo humano.

Se reveló, contra el espíritu ilusorio previo, prevalente aun en ámbitos eclesiásticos, el hecho patente de que las ideas tienen consecuencias, a veces incalculables y violentas. Ya no existía ese espíritu de academia en el cual *savants* de todo el mundo, desde las Américas hasta Rusia –entre ellos el limeño Pedro de Peralta y Barnuevo, el *Doctor Océano*–, podían intercambiar *cartas curiosas, científicas* o *edificantes*, en espíritu de respeto y de unción por la verdad. Para mediados del siglo XVIII, la virulencia e incluso vulgaridad de los enciclopedistas y de los *philosophes* –expresada con la primera campaña moderna de difamación sicosocial, realizada contra aquella congregación católica que el protestante Leibniz elogiaba como «la más célebre de las Compañías» (1946, p.45)– prepararía el camino para los cadalsos y masacres masivas de la última década del siglo. Parecían haber desaparecido también las princesas, que animaban a los filósofos a entablar disputas en tiempos más dulces. Cabe en este momento recordar las palabras de otro filósofo sobre otra princesa, ya en medio de la vorágine sangrienta que devoraba Europa: «Han pasado ya dieciséis o diecisiete años desde que vi a la reina de Francia, entonces la Delfina, en Versalles; y es seguro que jamás iluminó ese orbe, que ella apenas parecía tocar, una visión más deliciosa. La vi justo arriba del horizonte, decorando y alegrando la elevada esfera en que apenas había empezado a moverse, brillante como la estrella de la mañana, llena de vida y esplendor y dicha. ¡Oh! ¡Qué revolución!, ¡y qué corazón debería tener yo para contemplar sin emoción aquella elevación y aquella caída! Nunca pensé, cuando ella agregaba motivos de veneración a los del amor entusiasta, distante y respetuoso (...); que yo viviría para ver tales desastres cayendo sobre la reina en una nación de hombres corteses, en una nación de hombres de honor y de caballeros. Creí que diez mil espadas saltarían de sus vainas para vengar hasta una mirada que la amenazara con insultos. Pero la época de la caballería ha pasado. Le ha sucedido la de los sofistas, economistas y calculadores; y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre» (Burke, 1980, pp. 139-140).

²⁹ Paul Hazard comparte el elogio del revolucionario Tayllerand al «tono de vida» del Antiguo Régimen –al que paradójicamente había contribuido a destruir–, presentándonos a la Francia de fines del siglo XVII: «el arte de vivir en sociedad, la conversación, las buenas maneras, los refinamientos del ingenio» (1952, p. 58)

En los ámbitos católicos, las generaciones intelectuales posteriores a la revolución estarían más que advertidas con respecto a esta «vasta conspiración contra la verdad» que es como califica Herrera, siguiendo al conde Joseph de Maistre, la historia del periodo.³⁰ Años atrás, el entonces rector del Convictorio de San Carlos había proclamado en el púlpito que después de la independencia, el Perú «tuvo la desgracia de ser presa de las preocupaciones ruinosas, de los errores impíos y antisociales que difundió la revolución francesa», a la que no vacila en comparar con «la bestia del Apocalipsis», a quien «dió el Dragón su poder y su fuerza, y se desató en blasfemias contra Dios y tuvo poder sobre toda tribu y pueblo y lengua (Apoc. c. 13 v. 2, 6)» (1929, I, p. 79).

Leibniz, aunque protestante y racionalista, se separaba en muchos puntos del espíritu revolucionario que inflamaba tanto a los *libertines d' esprit* como a los enciclopedistas, y que se caracterizaba por el odio a la tradición y su reemplazo por construcciones abstractas más o menos utópicas. Su divisa filosófica era *je ne méprise presque rien* (Ferrater Mora, 2010, III, p. 2091), «no menosprecio casi nada», y se veía a sí mismo como representante de la *philosophia perennis* tradicional de Occidente, integrando los aportes de los filósofos clásicos y medievales con la ciencia moderna. Esta perspectiva era diametralmente opuesta a esa especie de palingenesis tanto intelectual como sociopolítica anhelada por los ilustrados y en la que Bayle representaba la *pars destruens*. Incluso, en las primeras páginas de su *Teodicea*, pueden encontrarse frases como las siguientes, que pueden interpretarse como reveladoras no solo del objetivo último del libro, sino del de la vida y empresa intelectuales de Leibniz en su integridad: «De aquí se sigue claramente que la verdadera piedad, así como la verdadera felicidad, consisten en el amor de Dios, pero un amor ilustrado, cuyo ardor va acompañado de luz. De esta especie de amor nace la satisfacción que se tiene en las buenas acciones, que da realce a la virtud, y que, refiriéndolo todo a Dios como a su centro, diviniza lo humano» (1946, p. 25).

Más allá del *Deus calculator* –cuya libertad, según algunos, estaría menoscabada por el carácter necesario de este mundo, en cuanto el mejor de los posibles– que establece la *harmonia praestabilita* de las mónadas que constituyen la esencia de todas las cosas, de su dualismo y de su hipertrofia del principio de razón suficiente, en ocasiones rayana con la ingenuidad y el absurdo; es decir, más allá de los puntos más originales de sus teorías metafísicas, en ocasiones tan extrañas como gratuitas, ¿podría decirse que su «defensa de Dios» ante el problema

³⁰ Tratado de Lógica, nota ee) a II, IX, 286

mal en el mundo es compatible con las respuestas tradicionales del pensamiento cristiano en este punto específico?

Hübener «resalta la semejanza (con excepción del “Deus calculator”) del tratamiento del problema del mal en la teología leibniziana y en la escolástica, especialmente en Tomás de Aquino» (Marquard, 2006, p. 52).

Por su parte, Labrousse reconoce afinidades entre la teodicea de Leibniz y ciertas ideas de santo Tomás de Aquino, pero sin dejar de mencionar una diferencia que sería, a su juicio, fundamental: «Leibniz hablaba con el mayor respeto de las tesis tradicionales, y procuraba aprovecharlas. Además hacía suyo el marco general del pensamiento de Santo Tomás en lo referente al ámbito de la voluntad divina. Es verdad que no admitía que Dios hubiese podido crear un *cursus rerum* mejor que el nuestro, pero sin negarle la posibilidad metafísica de establecer otro orden. A este respecto su teoría se juntaba con la tomista en una misma concepción de la potencia absoluta de Dios: en ambos sistemas esta potencia versa sobre la suma de las posibilidades sacrificadas, es decir, aquello que queda excluido por la necesidad hipotética –la cual es el producto de una libre “suposición” en Santo Tomás y de un acto inspirado por el principio de lo mejor en Leibniz. Ahora bien, esta diferencia es capital: por un lado, la elección eterna, creadora de una necesidad hipotética, descansa en una libertad absoluta, mientras que por el otro no es sino un momento de la actividad divina, siempre subordinada a la necesidad moral. Leibniz elimina así la influencia que ejercía sobre esta zona estratégica de la teodicea la desproporción radical del Ser infinito con la criatura» (1945, pp. 66-67).

Siempre desde la perspectiva del «sentir general» del pensamiento cristiano tradicional, Jaime Balmes incide en las dificultades que suscita el punto álgido de la teodicea de Leibniz, la posible condición de necesidad que le adjudica a Dios con respecto del mundo: «Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera criar, es necesario un motivo á su elección: y la razón de este motivo puede solo hallarse en los grados de perfección de los mundos posibles. De ahí el famoso sistema del *optimismo*, según el cual el mundo es el más perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino; y además no se funda en razón alguna. ¿Por qué se afirma que Dios debió escoger lo más perfecto? ¿Podía Dios dejar de criar el mundo? ¿Sí o no? Si podía, se infiere que Dios no está precisado á hacer su obra lo más perfecta posible, pues que hasta podía no hacer ninguna, en cuyo caso no habría ciertamente el mayor grado de perfección, pues no habría ninguno. Si no podía, resulta que la creación es necesaria, y el optimismo quita la libertad á Dios. ¿Cómo podemos

saber la razón que la sabiduría infinita ha tenido para escoger esto ó aquello? En pro de la menor perfección, ¿no puede haber motivos que se ocultan á nuestra flaca inteligencia?» (1853, pp. 569-570).

Leibniz, en su intento de establecer este mundo como el mejor de los posibles y a la vez como creado por un Dios distinto a él, todopoderoso, omnisciente y bueno, se hace eco de los argumentos tomistas tradicionales contra la posición voluntarista, presente entre ciertos escotistas y nominalistas, referida a la absoluta trascendencia de Dios respecto de cualquier orden; así, según esta postura Dios podría, incluso, querer el mal. Para Leibniz, por tanto, pretender que este no es el mejor de los mundos posibles y que Dios pudo crear otro mejor, es sostener que Dios creó, intencionadamente, un mundo malo (o por lo menos peor que otro), y que, por tanto, obró el mal. Y siendo que Dios se identifica con el Bien íntimamente y no podría hacer el mal, no en cuanto constreñimiento de su libertad sino en cuanto consecuencia evidente del principio de no contradicción, entonces el mundo que creó es el mejor de los posibles. Claro está que el filósofo sajón pretende siempre salvar la libertad de Dios, al distinguir entre una necesidad moral y una necesidad metafísica. Dios tenía la necesidad moral de crear el mejor mundo posible, pero, en su absoluta libertad óptica, pudo haber creado otro. Más allá de los grados de perfección de los mundos posibles, esta perspectiva ignora que, según la posición escolástica tradicional –que se deduce muy bien de los atributos de la Divinidad asumidos también por Leibniz– Dios muy bien podría haberse abstenido de crear y que si lo hizo, fue en un acto de amor libérrimo, más allá de cualquier necesidad, sea metafísica o moral. Además, siempre, y aun a pesar de su condición de privación y de los posibles bienes que puedan venir con ocasión de su despliegue, el mal siempre será en algo, y en especial para la filosofía, *mysterium iniquitatis*. Pretender agotarlo con una teleologización o teologización racionalista –en algún extremo inevitable en el sistema de Leibniz, que no pudo evitar entender mecanicistamente (y por ende otorgándole un carácter necesario) al mundo– puede equivaler, como veremos en las siguientes líneas, a relativizarlo peligrosamente.

Odo Marquard sintetiza la diferencia esencial entre, «aquel primer pensamiento filosófico moderno, que en 1710 Leibniz bautizó oficialmente con el nombre de teodicea» (2006, p. 15) y las posiciones cristianas respecto del problema del mal. «Su desarrollo [el de la teodicea leibniziana] y la posibilidad de concebir juntas felicidad e infelicidad dependen de que se logre relativizar la infelicidad», cifrándose esta relativización en la «absolutización moderna de este mundo», mientras que para «las posiciones cristianas radicales [...] la infelicidad era relativizada *con* este mundo». Y al ser solo posible, por la teodicea moderna, la «relativización de la infelicidad *en* este mundo», queda abierta la puerta para su

«sucesora, la moderna filosofía de la historia», que hace del “mal necesario” una condición para el progreso (pp. 15-16).

La relativización del mal junto con la absolutización del mundo presente, por obra de una filosofía de la historia que ignora o combate las fundamentaciones metafísicas trascendentes, serían las raíces de los totalitarismos del siglo XX. No es casual, por tanto, que de la progenie filosófica de Hegel, el filósofo de la historia immanentista por antonomasia, hayan salido tanto Karl Marx como Giovanni Gentile. Jaime Balmes, refiriéndose a la filosofía alemana posterior a Leibniz, a la que considera repleta de «indignos sucesores» suyos, escribió las siguientes palabras, que proféticamente pueden tocar también a estos probables herederos lejanos pero quizá *forzosos* de aquella empresa magnífica y fallida que fue su *Teodicea*: «Como quiera, Leibnitz [sic], á pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto; y si se levantase del sepulcro confundiría con una mirada á esa turba de filósofos que, sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas en su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero» (1853, p. 573). En efecto, se sucederían casi setenta años después grandes catástrofes, de clarísima raíz filosófica, que harían palidecer incluso a la revolución que tanto sorprendiera y horrorizara a De Maistre, Burke y al propio Bartolomé Herrera.

Resulta interesante, como ejemplo de auténtica «teodicea» desde la perspectiva cristiana, revisar las opiniones de Herrera al respecto. En la segunda parte y en el quinto y último capítulo del *Tratado de Teodicea*, titulado *De la Providencia de Dios*, el obispo de Arequipa se ocupa del objeto específico del sentido más propio del término con el que bautizó su texto: la «defensa de Dios» ante el problema del mal.

Comienza definiendo la Providencia como «la voluntad de Dios que dirige las criaturas a su fin según el orden que tiene establecido» y también como el «mismo orden que está en la razón divina y que es la regla de la providencia».³¹ Aquí tenemos, entonces, la clásica definición escolástica de Providencia: «ratio ordinis rerum in finem» (Garrigou-Lagrange, 1980b, p. 37). Luego afirma que Dios, en cuanto creador y conservador de todo lo que existe en el universo, quiere que todo «alcance el fin con que lo ha creado y lo conserva: sabe por su ciencia infinita, como se ha de alcanzar indefectiblemente este fin; tiene por último, bajo su omnipotencia

³¹ II, V, 106

todas las criaturas. Luego no puede dejar de dirigirlas de manera que se realice el fin de la creación. Hay en Dios, pues, providencia».³²

Seguidamente, pasa a enumerar los argumentos en contra de la Providencia, empezando por la existencia del mal. Empieza ocupándose del mal metafísico, «es decir, de la imperfección de las criaturas», y del que es preciso reconocer su necesidad, pues «lo finito no puede tener una perfección absoluta. No puede dejar de ser imperfecto», pues Dios «es dueño de dar o no el ser» y «de darlo junto con los dones que tenga a bien». Finalmente, concluye que «si cada criatura posee, como no se puede dudar, lo rigurosamente necesario para alcanzar el fin con que ha sido creada; no ha faltado la providencia».³³

Después se ocupa del mal moral, que es el pecado, «la violación de la ley divina, cometida por la libre voluntad del hombre». El único medio para evitarlo sería, según Herrera, «la misma libertad, que envuelve el poder de vencer las inclinaciones, y la razón, con todos los auxilios necesarios para tener conocimiento claro de que debemos huir del mal y abrazar el bien». No habría ninguna acusación posible contra la Providencia, pues ha sido Dios mismo quien «ha proveído (...) suficientemente contra el mal moral, dotando al hombre de estos medios».³⁴

Ante los que aducen que Dios, sabiendo que el hombre abusaría de su libertad, debió no hacerlo libre, Herrera sostiene con algo de ironía: «De modo que se forma un cargo a la providencia porque el hombre ha sido creado superior a las bestias». Líneas abajo, señala la gran perfección que significa la libertad, considerada en sí misma y cómo «amar a Dios pudiendo no amarle: obedecerle pudiendo desobedecerle, es la más elevada acción de que es capaz una criatura, y la mayor gloria externa que Dios puede recibir de lo creado (...) ¿Qué importa el abuso de los malos imputable a ellos solos, ante el bien de la gloria que da a Dios el amor libre de los buenos, y ante la excelencia a que este amor los eleva?».³⁵

Luego de tratar el mal metafísico y el mal moral, Bartolomé Herrera pasa a ocuparse del mal físico, que consiste en «los padecimientos y en los desórdenes que creemos notar en la naturaleza». Ante esto, argumenta que, no teniendo el hombre un «conocimiento completo del orden universal, no puede decir nunca que lo que

³² II, V, 107

³³ II, V, 110

³⁴ II, V, 111

³⁵ II, V, 112

le parece mal y desorden lo sea en realidad». Muchas aparentes catástrofes en verdad sirven al orden y al bien.³⁶

Sin embargo, «considerando los tormentos que padece el hombre en el mundo» surge una «grave cuestión: ¿Cómo bajo la providencia de un Dios bueno, es el hombre tan desgraciado?». Ante esta *pregunta límite*, Herrera empieza por señalar los límites de una teodicea filosófica: «la Religión es quien resuelve del todo esta cuestión con el dogma del pecado original». Eso no obsta, también, a que, a través de una reflexión de orden filosófico, podamos ver que buena parte de los males físicos son «resultado natural de las imprudencias y de los vicios humanos»; que muchas de las sensaciones desagradables que sentimos «son útiles advertencias [de] la naturaleza para que atendamos a las necesidades del cuerpo y a la conservación de la vida»; que si aceptamos los males físicos podemos expiar nuestras fallas morales y, por último, que «son ocasión de que nazcan y se perfeccionen en nuestro corazón, virtudes preciosas, como la resignación, la paciencia, la fortaleza, etc.».³⁷

Finalmente, ante los «hombres ligeros» que se escandalizan por lo «mal distribuidos que creen están los goces y los tormentos físicos entre buenos y malos», Herrera arguye que «aunque es innegable que hay algunos hombres viciosos que parecen felices, y algunos virtuosos, muy desgraciados», si se compara la suerte aun externa de los viciosos con la de los virtuosos, «no se puede decir que el crimen sea más feliz que la virtud». Además, como apunta Herrera con magnífico estilo, «los goces externos de los malos están acibarados con tormentos ocultos y los padecimientos de los buenos, endulzados con satisfacciones purísimas». Ha de considerarse también que el mal sufrido por los buenos puede ser una ocasión para que expíen algunas de sus pocas faltas y que el bien recibido en este mundo por los malos quizá sea el único premio que tendrán por algunas de las pocas buenas acciones que hayan hecho. Finalmente, que «ya que se quiere juzgar de una manera empírica, es preciso aguardar a que acabe la presente vida, para ver entonces cual es la suerte definitiva de los buenos y de los malos».³⁸

En este último punto puede notarse una probable influencia de los sermones napolitanos de san Alfonso María de Liguori, predicados para consolar al pueblo en tiempos de grandes aflicciones, y de los *coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia* del conde Joseph de Maistre; y que no expresan más que el clásico enfoque cristiano referido al problema del mal. Bartolomé Herrera logra

³⁶ II, V, 113

³⁷ II, V, 114

³⁸ II, V, 115

resolver esta espinosa cuestión de la forma en que el cristianismo tradicional lo había hecho, analizando y reflexionando con la luz de la razón, pero, por sobre todo, poniendo los ojos en el hecho fundamental de la relativización tanto del mal como de *este mundo*. Es con este punto, el 115 del capítulo quinto de la segunda parte, que Bartolomé Herrera concluye el *Tratado de Teodicea*, precisamente el punto en que, sin menoscabar el importante desarrollo filosófico destinado a la «defensa de Dios» ante el problema del mal, nos remite a aquellos contenidos revelados que dan pleno sentido a las múltiples tribulaciones de nuestro peregrinaje *in hac lacrimarum valle*.

b) *La teodicea como teología natural*

Como se vio anteriormente, Bartolomé Herrera era consciente de las tribulaciones terminológicas de la disciplina metafísica sobre la que versaba su tratado. Así, luego de haber señalado su origen y acepción leibnizianos originales, pasa a referirse al sentido del que se ocupará en la mayor parte de su tratado (sin que obste, como hemos visto en el acápite anterior, a que se haya ocupado también del sentido más específico), señalando que fue en Francia donde se aplicó a la teología natural el nombre de teodicea.³⁹

Ya para 1791, en su *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Kant nos ofrecía una definición a caballo entre el ejercicio leibniziano y los grandes temas de la teología natural clásica, utilizando el término *Theodicee*: «Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin» (2011, p. 15). Aunque se mantiene la perspectiva de la teodicea como «defensa de Dios», aparecen temas relacionados con el segundo de los conceptos puros e incondicionados de la razón en la dialéctica trascendental –la idea cosmológica– referido al mundo como unidad metafísica, de la que surgen las aporías (Kant, 2002, II, p. 316-385), y con la finalidad, ese concepto originado por el juicio reflexionante, que nos hace atisbar en algo una teleología en la naturaleza. Antes que con los puntos álgidos del alegato leibniziano, ambos temas tienen que ver con la amplia crítica que hace el filósofo prusiano a la metafísica, que es, por sobre todo, una crítica a la posibilidad misma de un conocimiento racional y cierto de Dios, fundamento de la teología natural.

³⁹ Nota a) a Preliminares, 4

A lo largo del siglo XIX, la significación de *teodicea* «fue asimilada a aquella del término *teología natural*, sobre todo entre los neoescolásticos, quienes acudieron indistintamente a ambas voces para nombrar el estudio metafísico del ente por esencia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el filósofo suareciano José Hellín, quien reconoce que el nombre *teología natural* es más propio que el nombre *teodicea*, pero, a pesar de este inconveniente, no titubea en emplearlos como sinónimos» (Sacchi, 2001, 685-686).

No deja de ser bastante elocuente, sin embargo, el contraste entre la significación primaria y la que acabaría adoptando el término. Como dice Sacchi: «No obstante, la significación primaria de *teodicea* no equivale exactamente al significado que trasluce el término *teología natural*, pues es un nombre estructurado mediante la asociación de los vocablos griegos θεός (Dios) y δίκη (justicia). Con ella Leibniz no ha deseado aludir a una disciplina encargada del tratamiento sistemático de las cosas relativas a la deidad, tales cuales las teoriza el metafísico, pues ha restringido su significación al examen de algunas cuestiones teológicas particulares, como la providencia, la predestinación, la existencia del mal en el mundo, la libertad humana y otras semejantes» (p. 686).

Pero la perplejidad del filósofo tomista argentino Mario Enrique Sacchi llega a extremos mayores en este punto, al preguntarse lo siguiente: «Quien esto escribe debe confesar que hasta ahora no ha podido averiguar qué razones han pesado para que el significado original de la palabra leibniziana *teodicea* haya sido transferido luego para significar nominalmente la especulación metafísica sobre el primer principio y la primera causa de todas las cosas» (p. 686).

Parecería ser, creemos, que el inicio de la traslación de significado de *teología natural* a *teodicea* comenzaría con el libro al respecto de Kant que, como ya vimos, se encuentra a caballo entre la defensa de Dios sobre puntos teológicos específicos y controversiales, en el sentido que le dio Leibniz, y el tema metafísico vinculado a la posibilidad del conocimiento de Dios o de la finalidad del mundo.

Hay que considerar, además que, después del *giro copernicano* del pensador de Königsberg, los escépticos *alla Bayle* o *alla Voltaire* desaparecerían del debate filosófico académico, para ser reemplazados por detractores mucho más profundos y sistemáticos de las posibilidades mismas de la metafísica como saber científico. Así, la «defensa de Dios» requería en esos momentos ya no de una panoplia de

argumentos filosóficos apologéticos sobre temas polémicos, sino de un enfoque sólido y sistemático.

La nueva *teodicea* tendría que ser, por tanto, una disciplina metafísica, la antigua teología natural, pero con una variación no tan ligera como podría parecer a primera vista: su nuevo sesgo *agónico*, reactivo, casi de somatén levantado contra las fuerzas mucho más poderosas y temibles del criticismo. Siendo, como hemos visto, un nombre impropio para la teología natural, guarda, sin embargo, un matiz de polémica que quizás no hubiera desagradado a una pluma como la de Bartolomé Herrera, más que dispuesta al debate urgente y cotidiano.

El nombre *teología natural*, por su parte, utilizado «en la Edad Moderna para designar el conocimiento que el hombre puede alcanzar acerca del ente divino mediante expedientes puramente filosóficos, esto es, prescindiendo de las noticias sobre Dios obtenidas de la revelación» (Sacchi, 2001, p. 684), tendría sus orígenes a fines del siglo XV. «El adjetivo *natural* busca marcar la diferencia de esta teología con respecto a la *teología sagrada*, que toma sus principios de las verdades sobrenaturalmente reveladas por Dios al género humano y conocidas por la fe. De ahí que la teología natural haya sido comúnmente concebida como el discurso del metafísico ordenado a teorizar en torno del primer ente» (pp. 684-685). El término ya se había difundido para cuando Francisco Suárez desarrollaba «la porfiada función de su escolástica tarea» (Sartolo, 1693, p. 250) en sus *Disputaciones Metafísicas*, pues allí, en cierto lugar, promete abarcar «omnia quae naturalis theologia de Deo docet».⁴⁰

Aunque el nombre es adecuado, incluso para la rigurosidad terminológica de Mario Enrique Sacchi, no deja de llevar la mancha infamante que le ha endilgado el irracionalismo de Lutero: «Si bien *teología natural* no es un término gramaticalmente incorrecto para nombrar la metafísica, la ciencia filosófica que trata de la causa primera del ente causado, todavía hoy pena la desventura histórica de continuar arrastrando la significación despectiva que le imprimió el protestantismo» (p. 685).

Incluso para un teólogo protestante del siglo XX como Karl Barth, la *theologia naturalis* es una especie de «idolatría» que, mediante la analogía, pretende salvar el

⁴⁰ Disputaciones Metafísicas, XXXIX, 2

impasable abismo entre Dios y el hombre, cuya única comunicación posible es a través del mensaje de Cristo.

Conviene recordar, también, que en ámbitos ingleses se dio el nombre de *natural theology* a ciertos intentos de apologética ingenua y superficial destinados a probar que hay Dios mediante datos aislados de la ciencia empírica. En este punto, resulta interesante recordar una anécdota narrada por John Henry Newman y referida a un inglés converso al catolicismo que, ante una audiencia continental, confundió los dos sentidos: «En un tercer país, un orador se refirió a la “*Natural Theology*” en términos despreciativos, argumentando que ésta decidiría cuestiones referentes a la revelación por medio de razonamientos tomados de los fenómenos físicos. Se le objetó que *Naturalis Theologia* abarca todas las verdades y argumentos tomados de la razón natural con referencia al Ser Divino y sus Atributos. Ciertamente, él hubiese sido el último en desvalorizar la que siempre consideró como la suprema ciencia preliminar a la fe cristiana. Simplemente ocurrió que utilizó dicho término en el sentido de la escuela protestante de Paley y otros escritores populares, para los cuales la idea de Teología Natural se ha convertido prácticamente en una visión científica del argumento teleológico» (2006, p. 57).

Sea lo que fuere, y más allá de su origen relativamente moderno y de posibles malentendidos o incomprensiones en ámbitos protestantes, el nombre de teología natural no solo es el más propio «gramaticalmente» para referirse a la disciplina de la que se ocupa el tratado herreriano, sino también tiene la nobleza de remitir a aquel nombre primigenio, incluso anterior al tardío de *metafísica*, de aquella ciencia cuya «posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre»⁴¹, porque siendo la «más divina también es la más digna de aprecio», pues «en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino».⁴²

Este nombre, usado por el Filósofo por antonomasia, es el de filosofía de los seres divinos o filosofía divina.⁴³

Es preciso, entonces, recordar que la teología natural no es una disciplina marginal entre un catálogo variopinto de otras disciplinas metafísicas, como pretendía la división de Wolff, sino el grado más elevado de la σοφία, el núcleo

⁴¹ *Metafísica*, I, 2, 982b

⁴² *Metafísica*, I, 2, 983a

⁴³ *Partes de los animales*, I, 645a

profundo de la filosofía primera, que nos lleva a contemplar, en los últimos libros de la *Metafísica*, la «vida íntima y sublime de Dios» (Quiles, 1947, p. 108) que goza de los «deleites más superiores»: «el ejercicio perfecto de lo más perfecto de nuestro ser, que es la inteligencia» (p. 109).

c) *Herrera y Duns Escoto ante la condición epistemológica de la teología natural*

«La parte de la *Metafísica* que tiene a Dios por objeto se llama Teodicea o Teología natural»⁴⁴, así delimita Bartolomé Herrera el campo del que ocupará en el tratado.

Josep-Ignasi Saranyana, en el párrafo que dedica al tratado en el acápite consagrado a la figura de Bartolomé Herrera en su monumental *Teología en América Latina*, valora esta definición, con la que el obispo de Arequipa se «alinea claramente con Tomás de Aquino y se separa de la corriente de carácter escotista, que había señorado, en buena manera, durante los dos siglos de escolástica barroca» (2008, p. 659).

Al margen del asunto de hasta qué punto primó el escotismo durante el virreinato, hay que señalar que aquí estamos ante uno de los debates más interesantes referidos a lo que ahora se podría denominar como *condición epistemológica* de la teología natural y que, por sobre todo, representaría una de las *causes célèbres* del intento escotista por, a la larga o a la corta, quebrar la armonía entre razón y fe.

Como señala el mismo Saranyana en *La filosofía medieval*: «Uno de los principales temas abordados por Escoto fue la determinación del estatuto científico de la teología natural, como ciencia distinta de la filosofía primera aristotélica y de la teología sobrenatural» (2007, p. 339); esta separación sería, en cierto sentido, «una *refundación* de esta disciplina, porque, según Escoto, la filosofía primera aristotélica, cuyo objeto propio es el primer motor inmóvil que todo lo mueve, no está en condiciones de hablar de Dios con propiedad» (p. 341). «Para Aquino, en cambio, la *prima philosophia* o metafísica (aristotélica) es por sí misma teología natural cuando se ordena al conocimiento de Dios. No hay necesidad, por tanto, de una nueva ciencia, como había pretendido Duns» (p. 344), que «rechaza

⁴⁴ Preliminares, 4

que sea posible demostrar la existencia de Dios y conocerlo como causa trascendental a partir de sus efectos en el mundo físico» (p. 345).

Según Duns Escoto, ¿cómo podría entonces haber conocimiento racional de Dios? «Dios no puede ser conocido racionalmente por medio de algo accidental, es decir, por algún atributo que circunde o arrope a la esencia divina (“quod circumstat essentiam divinam”), sino en el concepto común unívoco de Sí y de la criatura (“Deus concipitur in conceptu communi univoco sibi et creaturae”))» (p. 344).

Tendríamos entonces, de acuerdo al Doctor Sutil, una suerte de ontología cuyo objeto sería el *ens communissimum*, en cuya univocidad basal se encontrarían tanto Dios como las criaturas. Quedaría abierto el camino para la tendencia, cada vez más creciente, a independizar la teología de la filosofía e incluso la puesta en duda de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios por obra de Guillermo de Occam y del nominalismo.

Aunque, según Eudaldo Forment, para evitar entender «el pensamiento escotista como el responsable de la separación entre lo cognoscible racionalmente y lo creíble» y la idea según la cual «la armonía entre la razón y la fe [...] la habría roto Duns Escoto», convirtiendo a la teología, «sin su carácter demostrativo [...] en un saber práctico» y a la filosofía en «incapaz de tratar ninguna verdad objeto de la fe» (2004, p. 321), no habría que «juzgarle desde otros planteamientos, sino desde sus propios presupuestos que no son otros que los de la tradición agustiniana». Porque «[p]or filosofía, Duns Escoto no entiende la filosofía cristiana, la filosofía en el sentido agustiniano de sinónimo de religión, ni tampoco, en un sentido abstracto, de un saber estrictamente racional consciente de sus límites, sino la filosofía que históricamente han hecho los filósofos, los hombres de naturaleza caída, que han buscado la verdad con su razón dañada por el pecado. En su estado actual, la naturaleza humana afectada por el mal no puede lograr la verdad a la que por su misma naturaleza está ordenada» (p. 322).

Aun teniendo en cuenta esos presupuestos, el pensamiento escotista, por lo general, no dejaría de significar, junto con el inicio de los procesos ya mencionados, una ruptura incluso con la tradición agustiniana. «Sobre este punto –dice Joseph Ratzinger– es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto

introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*.⁴⁵

Herrera prefiere encuadrarse en la perspectiva aristotélica y tomista, al considerar a la teología natural no como una disciplina separada y abstractísima, sino como parte de la metafísica, en un horizonte integrado donde puede alcanzarse el conocimiento de Dios a partir de las criaturas.

4.- La «definición» herreriana de Dios

a) *El debate sobre el nombre de Dios*

En el punto 6 del primer capítulo –*De la existencia de Dios*– de la primera parte –*De Dios considerado en sí mismo*– del *Tratado de Teodicea*, Bartolomé Herrera ofrece una suerte de «definición de Dios» [sic]: «Llamamos Dios al Ser necesario, autor soberano de todos los seres».⁴⁶ Con este punto inicia su tratado y también zanja posición en un debate de varios siglos en la filosofía y en la teología: el debate sobre el nombre de Dios.

«Así, la deidad carece de forma y de nombre. Aunque le adjudiquemos nombres, no han de tomarse en su sentido estricto; cuando le llamamos Uno, Bueno, Mente, Ser, Padre, Dios, Creador, Señor, no estamos otorgándole un nombre» (Clemente de Alejandría, citado por Kolakowski, 2009, p. 78). Estas palabras de este pensador paleocristiano remiten a la dificultad –muy fácilmente constatable– de definir a Aquel que no tiene Fin, de determinar a Aquel que carece de Término.

Sobre la distancia conceptual entre Dios y el hombre, signada, sin embargo, por la posibilidad de referirse a él, dice Robert Spaemann: «Todo lo que puede afirmarse de Dios de manera determinada, también puede negarse. Por ejemplo, puede decirse que Dios es luz, pero también se puede decir que es oscuridad. En cualquier caso, Tomás de Aquino afirma que todos los predicados que se refieren a Dios han de entenderse solo en forma metafórica, si bien hay algunas metáforas mejores que otras» (2014, p. 157).

⁴⁵ Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2009

⁴⁶ I, I, 6

Sin embargo, como se ha visto, la posibilidad de una teología natural depende de poder conocer verdades referidas no solo a la existencia de Dios, sino a la naturaleza de sus atributos, premunidos de la razón, y poder hablar de Él. Y el poder hablar de Dios comienza por nombrarle. ¿Cómo se resolvería, entonces, esta aparente contradicción entre el silencio ante Dios y la posibilidad y deber de conocerle racionalmente?

«Nombramos a Dios según como le conocemos. De ahí que al estudio propio del nombre de Dios preceda la consideración de cómo le conocemos y de las relaciones entre el lenguaje, la realidad expresada y los conceptos. En este caso, ese estudio e aún más importante, porque a Dios no le podemos ver directamente en esta vida. De ahí que para el lenguaje humano, Dios constituya un caso límite y especialísimo, que provoca a la vez dos actitudes aparentemente opuestas: el silencio, porque Dios es inefable, y la incesante alabanza con tantos nombres como sea posible, pues nunca reflejamos de modo adecuado su infinita perfección» (Clavell, 1980, p. 66). Existen, entonces, maneras de hablar sobre Dios e incluso de nombrarlo. ¿Habrá algún nombre que sea más adecuado —o menos inadecuado— para referirnos a Dios?

b) *La respuesta del Aquinate*

Santo Tomás de Aquino desarrolla el asunto del nombre de Dios en la *Suma de Teología*.⁴⁷ Allí, con el *stylus brevis* y *grata facundia* proclamados en su fiesta por la antigua liturgia dominica, brinda soluciones bastante sugerentes a esta cuestión.

En el primer artículo de la *quaestio* 13, se pregunta por si hay o no algún nombre que le convenga a Dios. En las objeciones menciona una frase del Pseudo Dionisio en *Los nombres de Dios*: «No tiene nombre; no se le concibe»⁴⁸ Sin embargo, el Aquinatense replica: «Según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas (...) Así, pues, lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte. Ha quedado demostrado (q. 12, aa. 11 y 12) que en esta vida Dios no puede ser visto en su esencia; pero puede ser conocido a partir de las criaturas como

⁴⁷ S. Th., I, q.13, aa.1-13

⁴⁸ Los nombres de Dios, I, 1

principio suyo, por vía de excelencia y remoción. Así, pues, a partir de las criaturas puede recibir nombre por nuestra parte; sin embargo, no un nombre que, dándole significado, exprese la esencia divina según lo que es, como la palabra *hombre* con su significado expresa la esencia del hombre según lo que es...».⁴⁹

Demostrado que a Dios le conviene un nombre, queda por demostrarse si ese nombre puede ser sustancial, es decir, aplicarse al mismo Dios, y no a sus relaciones, procesiones, efectos, y a Él, pero en sentido negativo. De esto se ocupa el Aquinatense en el artículo segundo, presentándonos entre las objeciones frases de san Juan Damasceno y nuevamente del Pseudo Dionisio, que parecen ofrecer un frente formidable. Llama a su ayuda a san Agustín en el *sed contra*, y luego pasa a resolver la cuestión.

Si bien los nombres dados a Dios en sentido negativo no expresan, obviamente su sustancia, «sino la distancia existente entre Él y los demás, o su relación con alguien», con respecto a los «nombres dados a Dios en sentido absoluto y afirmativo, como *bueno*, *sabio* y parecidos, hay diversas opiniones». Luego de sostener que es incorrecto decir que se llama a Dios «vivo» solo porque no es *inanimado*, o que el nombre que se le adjudica a Dios es por ser causa de las cosas a las que el nombre le corresponde propiamente (así, Dios sería también cuerpo, por ser causa de los cuerpos), santo Tomás fulmina con su respuesta: «Así, en otra dimensión, hay que decir que todos estos nombres [bueno, sabio, etc...] expresan la sustancia divina y se predicán de Dios sustancialmente, si bien no la expresan totalmente. Esto es así por lo siguiente. Estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce. Y nuestro entendimiento, por cuanto lo conoce a partir de las criaturas, lo conoce en la medida que las criaturas lo representan. Se demostró (q. 4, a. 2) que Dios contiene todas las perfecciones de las criaturas, pues Él es simple y absolutamente perfecto. De ahí que cualquier criatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género sino como principio sublime, de cuya forma carecen los efectos, pero que sin embargo, albergan alguna semejanza...».

Este punto capital del pensamiento del Aquinate, el ascenso metafísico desde las criaturas a Dios, se hará más explícito en el resto del artículo, que también recoge el meollo de la respuesta a la cuestión: «Así, pues, los nombres señalados expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, por cuanto las criaturas la

⁴⁹ S. Th., I, q. 13 a. 1

representan imperfectamente. Por lo tanto, al decir Dios es *bueno*, el sentido de esta frase no es *Dios es causa de bondad*, o *Dios no es malo*, sino: *Lo que llamamos bueno en las criaturas, preexiste en Dios*, y siembre de modo sublime. De todo esto no se sigue que a Dios le corresponda ser bueno porque cause bondad, sino, mejor, al revés, porque es bueno derrama bondad en las cosas, como dice Agustín en *De Doct. Christ.:* *Porque es bueno, existimos*.⁵⁰

En síntesis, han de corresponderle a Dios algunos nombres sustanciales –de perfecciones– pues Él sustancialmente es la fuente de perfecciones y por Él aquellas realidades creadas que pueden recibir esos nombres las poseen. Por tanto, a él le corresponderían de forma privilegiada, originaria y sustancial.

Comprobado que a Dios le corresponden nombres y nombres sustanciales, queda por probar si esos nombres son en sentido propio o no. De eso se ocupa el artículo tercero. Dice el Sol de las Escuelas en las objeciones: « [...] parece que no hay ningún nombre que se diga de Dios en sentido propio. Como se ha dicho anteriormente (a. 1), todos los nombres que damos a Dios son aceptados por las criaturas. Pero los nombres de las criaturas que se dan a Dios tienen sentido metafórico, como cuando se dice: *Dios es piedra o león*, y otros parecidos. Luego, todos los nombres que se dan a Dios tienen sentido *metafórico*. Más aún. No puede darse en sentido propio ningún nombre a alguien cuando más verdadero es negárselo que aplicárselo. Pero todos los nombres como *bueno*, *sabio* y similares, es más verdadero negárselos que aplicárselos a Dios, como aparece en Dionisio, c. 2. *De Cael. Hier.* Luego ninguno de estos nombres es dado Dios en sentido propio». Finalmente, «los nombres de cuerpos no se dan a Dios más que en sentido metafórico, puesto que es incorpóreo».

Como vemos, las primeras dos objeciones son los argumentos que Spaemann, en un texto citado anteriormente, pone en boca de santo Tomás de Aquino: «En cualquier caso, Tomás de Aquino afirma que todos los predicados que se refieren a Dios han de entenderse solo en forma metafórica, si bien hay algunas metáforas mejores que otras» (2014, p. 157). Sin embargo, al momento de la resolución de las objeciones, se verá hasta qué punto es o no válida esta atribución al Aquinate por parte del filósofo alemán.

⁵⁰ S. Th., I, q. 13 a. 2

«Como se dijo (a. 2)», escribe Tomás, «a Dios le conocemos a partir de las perfecciones que, procedentes de Él, están presentes en las criaturas. Tales perfecciones son más sublimes en Dios que en las criaturas. Nuestro entendimiento las aprehende tal como están en las criaturas; y tal como las aprehende, así las llama. Así, pues, en los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas. Por lo que respecta a lo que significan tales nombres, en sentido propio le corresponden a Dios, y mucho más a Él que a las criaturas, y primeramente dicen de Él. Por lo que respecta al modo de expresarlas, no se dicen de Dios en sentido propio, pues el modo de expresión les corresponde a las criaturas». Cabe señalar, como apuntan en el comentario a este punto de Victorino Rodríguez y otros, por modo de expresión el Aquinatense se refiere al modo humano del nombre, al «contenido experimental» de los nombres en el contexto de la «realidad vivida, en la experiencia, en lo sensible y verificable» (2012, p. 376, nota 41).

Así, tenemos una respuesta mixta, en el sentido pleno de lo que significan los nombres de esas eminentes perfecciones, sí le corresponderían a Dios en sentido propio; pero en el modo humano de expresión, en el ámbito de las criaturas, no. Esta respuesta se hará más explícita en las respuestas específicas a cada objeción.

A la primera, que se refería a que todos los nombres que se dan a Dios son aceptados también para las criaturas, teniendo necesariamente que ser metafóricos, como en los ejemplos del león o la piedra, santo Tomás replica lo siguiente: «Algunos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas, como imperfectamente la criatura participa de la perfección divina. Este modo imperfecto está incluido en el mismo significado del nombre. Como el nombre *piedra*, que expresa una realidad material. Tales nombres no pueden ser dados a Dios más que en sentido metafórico. En cambio, otros nombres expresan absolutamente las mismas perfecciones sin que se incluya en su significado algún modo de participación. Nombres como *ser*, *bueno*, *viviente* y *similares*. Tales nombres son dados a Dios en sentido propio». Así, en los nombres de perfecciones elevadas estaríamos ante el sentido propio; mientras que los nombres vinculados a realidades materiales y menos eminentes tendrían que ser otorgados a Dios a modo de participación metafórica, como se verá con más detalle en la respuesta a la última objeción.

Ante la segunda objeción, en la que el Areopagita se remite al sentido negativo –y por tanto no propio– de los nombres aplicados a Dios, el Doctor Común apunta: «Dionisio dice que tales nombres deberían serle negados a Dios, porque lo que

expresa tal nombre no le corresponde a Dios en la misma medida que tiene el significado de tal nombre, sino que le corresponde de un modo más sublime. De ahí que en el mismo lugar Dionisio diga que Dios está *sobre toda sustancia, sobre toda vida*. Queda claro, entonces, que para el Pseudo Dionisio, señalar cierta insuficiencia de los nombres aplicados a Dios ante su trascendencia absoluta, no significaba un llamado a un silencio semiagnóstico con respecto a Él ni una proclamación de la incompatibilidad entre Dios y sus posibles nombres; de ahí que estas reflexiones estén en un libro titulado *Los nombres de Dios*. No podía ser otra la opinión de santo Tomás de Aquino respecto a este punto, quizá uno de los más grandes estudiosos del *corpus dyonisianum*, que sería una de sus más grandes influencias, pues en sus obras tiene más de mil setecientas citas del autor de *De la Jerarquía Celeste* (González de Cardedal, 1995, p. 35).

Finalmente, ante la última objeción, referida más específicamente a que los nombres corpóreos otorgados a Dios solo podrían ser metafóricos, santo Tomás la concede: «Los nombres que son dados a Dios, implican condiciones corporales no en lo concierte a lo expresado con el nombre, sino en cuanto al modo de expresarlo». Aquí, por modo de expresión se entiende el contexto en el que se da la semejanza limitada y específica metaforizable, que fuera de ese contexto remite a una realidad corpórea, «Así, aquellos nombres que son dados a Dios en sentido metafórico, en su misma realidad expresada implican condición corporal».⁵¹

Se puede ver de manera muy clara, entonces, cómo la afirmación de Spaemann, atribuyendo al Aquinate la idea de que todos los predicados sobre Dios son metáforas de calidad variable, es inexacta. Se da el caso en algunos nombres y en algunos contextos, pero es posible denominar a Dios de forma propia, no metafórica.

Precisamente, habiendo demostrado ya que puede hablarse de nombres sustanciales e incluso propios de Dios, santo Tomás, en el artículo 11, se ocupará de una cuestión tan peculiar como sublime: «El nombre “El que es”, ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?»

La primera objeción se refiere a la incomunicabilidad del nombre de Dios, mientras que «El que es» no es un nombre incomunicable. La segunda objeción es del Pseudo Dionisio, para quien aparentemente el nombre *bueno* sería el nombre

⁵¹ S. Th., I, q. 13 a. 3

propio de Dios en grado sumo. La tercera objeción dice así: «Todo nombre divino parece que conlleva relación a las criaturas, pues Dios no nos es conocido más que a través de las criaturas. Pero el nombre *El que es* no conlleva ninguna relación con las criaturas. Luego el nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios». Esta última objeción es bastante ingeniosa, pues se basa en lo que, contra otras objeciones de distinto signo, pretendió demostrar el Aquinate en artículos y cuestiones inmediatamente anteriores.

A favor de considerar *El que es* como el nombre propio en mayor grado de Dios, santo Tomás aduce el testimonio de la Escritura, del famoso pasaje del diálogo entre Moisés y Yahvé en el desierto del capítulo tercero del libro del Éxodo.

Sin embargo, no deja allí el asunto –como es de regla en sus escritos, siempre honestos en su búsqueda de la verdad– y pasa a desarrollar una elaborada solución filosófica: «Tres razones explican por qué *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios. 1) Por su significado. Pues no significa alguna forma, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y eso no le corresponde a nadie más, como ya quedó demostrado (q. 3, a. 4), es evidente que, entre todos los otros nombres, éste es el que en grado sumo propiamente indica a Dios, pues todo es designado por su forma. 2) *Por su universalidad*. Pues todos los otros nombres o son menos comunes, o, si le son equivalentes, sin embargo le añaden algún concepto por el que, en cierto modo, le informan y determinan. Además, en esta vida nuestro entendimiento no puede conocer la presencia de Dios en sí misma, sino que aun cuando exprese lo que entiende de Dios, nunca expresará todo lo que Dios es en sí mismo. Y así, cuando algunos nombres son menos determinados y más comunes y absolutos, tanto más propiamente son dados a Dios por nosotros». Finalmente, la última razón sería: «3) *Por el contenido de su significado*. Pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro, como dice Agustín en el V *De Trin*».

En síntesis, el *Qui est* sería el nombre propio en mayor grado, pues significa el ser, es más indeterminado y absoluto –y así más adecuado a nuestra incapacidad de conocer en esta vida a Dios en sí mismo – y, gramaticalmente, lleva el verbo ser en presente, lo que es muy apropiado para Dios, que es eterno.

Contra la objeción del Pseudo Dionisio –de sabor platónico y aparentemente muy sólida–, el filósofo dominico contesta: «El nombre *bueno* es el principal nombre de Dios en cuanto causa, sin embargo, no en sentido absoluto, pues en

sentido absoluto el ser es entendido como anterior a la causa». A la tercera objeción, que está basada ingeniosamente en argumentos de semejanza tomista, el de Aquino responde de la siguiente forma: «No es necesario que todos los nombres divinos conlleven relación a las criaturas; basta con que sean dados partiendo de algunas perfecciones que, provenientes de Dios, están en las criaturas Y entre todas las perfecciones, la primera, de la que se toma el nombre *El que es*, es el mismo ser».⁵²

Probablemente nunca se haya dado en la historia del pensamiento un mayor desarrollo filosófico de un contenido revelado que en estas páginas de la *Summa Theologiae*. No solo se constituyen en algunos de los pasajes más memorables producidos por la pluma de santo Tomás, sino también quizás en los momentos de mayor profundidad en la metafísica, solo comparables a algunos fragmentos del capítulo noveno del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, donde el Pensamiento es revelado como pensamiento de pensamiento, pero que aun así palidecen ante la misteriosa elocuencia del *Qui est*.

Luis Clavell escribe al respecto: «Esta palabra significa la sustancia divina incomunicable y singular, designa al único Dios verdadero, en su realidad individual e irrepetible, el que nos ha creado y redimido, el que se ha revelado y ha tomado nuestra carne» (1980, p. 151).

Réginald Garrigou-Lagrange profundiza en la índole y repercusiones filosóficas del nombre propio divino: «¿Cuál es, pues, el verdadero nombre de Dios, si para nombrarlo no basta decir que es Espíritu Puro? El mismo Dios nos ha dicho su nombre, revelándoselo a Moisés desde el medio de un zarzal ardiente: “[...] Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es, Yahweh, me manda a vosotros”. [...] Así también se lee en el último libro del Nuevo Testamento, en el Apocalipsis (I, 4 y 8): “Yo soy el alfa y el omega, dice el Señor Dios, *El que es*, el que era, el que viene, el Todopoderoso”. Así también se ha revelado algunas veces Dios a sus santos, por ejemplo a Sta. Catalina de Siena: “Yo soy El que es, tú eres la que no es”. Dios no es solamente espíritu puro, es el *Ser en sí que subsiste inmaterial en lo más alto de todo*, por encima de los límites que pueden imponer el espacio, la materia, o una esencia espiritual finita. Tal se deduce principalmente de la 4ª prueba de la existencia de Dios por los grados de los seres. ¿El Ser en sí subsistente, o el *Acto puro*, como decía Aristóteles no es lo constitutivo formal de la naturaleza divina desde el punto de vista de nuestro conocimiento imperfecto? [...] Ahora bien, precisamente por ser el Ser en sí

⁵² S. Th., I, q. 13 a. 11

subsistente, se distingue fundamentalmente de toda criatura y por ello mismo hay que atribuirle todas las perfecciones absolutas. Esta doctrina se explica por el lugar mismo asignado por S. Tomás a la proposición fundamental: *la esencia divina es la existencia en sí subsistente, Ipsum Esse subsistens*. El artículo donde es tratada esta cuestión (Ia, quaest. 3, art. 4) es el término de la metafísica ascendente, la confluencia de las cinco vías que conducen a la existencia de Dios esencialmente distinto al mundo, y el punto de partida de la metafísica descendente o de la deducción de los atributos divinos y de las relaciones de Dios y el mundo» (1980b, pp.21-22).

De esta forma, el *Qui est*, el nombre propio de Dios en grado sumo, se explicita filosóficamente en el *Ipsum Esse*, el Ser en sí, constitutivo formal de la naturaleza divina *quoad nos*. Por ende, será para los tomistas el *Ipsum Esse* la principal «definición» filosófica de Dios.

c) *Aseidad y Ser Necesario en el Tratado de Teodicea*

Este constitutivo formal de la Divinidad sería aquello que «según nuestro modo imperfecto de conocer, sea el principio fundamental de la distinción entre Dios y el mundo y la fuente de todos los atributos divinos» (Garrigou-Lagrange, 1980b, p. 14). Como ya se vio, este principio fundamental sería, según el Aquinate, el *Ipsum Esse*.

Sin embargo, existió también un intenso debate sobre este principio fundamental. Tenemos, por ejemplo, a Juan Duns Escoto, quien «concibió a Dios como el ser *infinito*. Éste sería su concepto más perfecto y a la vez el más simple» (Saranyana, 2007, p. 354).

Los tomistas refutan esta posición, porque la infinitud, que es la «exigencia de todas las perfecciones posibles» (Garrigou-Lagrange, 1980b, p.15) no es concebible sin un «sujeto cuya esencia contenga precisamente esa exigencia» (p. 15). La infinitud, lejos de fundamentar la esencia divina, la supone y la precisa, pues la infinitud se deduce del hecho de ser Dios el *Ipsum Esse subsistens*. En palabras de Ángel Luis González: «La infinitud, pues, es atributo que dimana del *Ipsum esse* que es Dios. Por eso hay que decir que Dios no es su mismo ser porque es infinito, sino precisamente al revés: es infinito porque es su mismo ser» (2008, p. 171).

Sin embargo, no todos en el campo filosófico tomista han estado de acuerdo con el *Ipsum Esse* como constitutivo formal. Juan de Santo Tomás, por ejemplo, dominico portugués y gran comentador del Aquinate —«un intuitivo y hasta un contemplativo» (Garrigou-Lagrange, 1946, p. 41) — tiene una opinión diversa. Para él, «puesto que buscamos aquí el concepto propio y formal de la naturaleza de Dios, no basta llamarle el ser por sí: el nombre “aquel que es” no significa “lo que es” Dios. Habrá que buscar, pues, cuál es el grado de naturaleza más alto, es decir, el grado supremo de la vida; pero no hay vida superior a la de la inteligencia, elevado por encima de las potencialidades e imperfecciones de la materia: Dios es, pues, *intelección subsistente*, acto puro de pensamiento, sin distinción en Él de facultad y operación» (Grison, 1968 p. 160).

Se puede comprobar claramente en esta posición un matiz aristotélico, pues según el Estagirita: «Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto».⁵³

Réginald Garrigou-Lagrange, compañero de orden del comentarista portugués, rechazaría esta perspectiva —ciertamente sutil y pergeñada en algo de verdad— cerca de trescientos años después, en los siguientes términos: «No se podría tomar como principio de esta deducción [de los atributos de Dios] el Pensamiento, o la Intelección subsistente. Éste es solamente el principio de las perfecciones intelectuales y voluntarias. Pero él mismo se funda en la inmaterialidad del ser divino (I, q. 14, a. 1); Dios es inteligencia, porque es el Ser en sí absolutamente inmaterial; además, la inteligencia supone como objeto lo inteligible, y lo inteligible supremo no es más que el Ser en sí, que contiene virtualmente todos los posibles como otras tanta semejanzas analógicas de sí mismo, algo así como la luz contiene virtualmente los colores» (1980b, p. 27).

⁵³ *Metafísica*, XII, 7, 1072b

Bartolomé Herrera, en el capítulo II –*De la naturaleza divina*– de la primera parte del *Tratado de Teodicea*, señala el constitutivo formal de la naturaleza divina: «Lo primero que se concibe en Dios su existencia necesaria, el existir por sí mismo, de manera que su no existencia es imposible. Este atributo que los teólogos llaman *aseidad*, constituye pues la esencia divina a los ojos de nuestra pobre razón que, vislumbrada y perdida en el piélago inmenso de las divinas perfecciones, la ve para sí como la perfección primera y como el fundamento de todas».⁵⁴

Parece ser, entonces, que en este punto, Herrera se alinea con los tomistas. Por ejemplo, Garrigou-Lagrange, sostiene, refiriéndose a la posición tomista con la que se alinea, que «más comúnmente los teólogos ven en el *Ser en sí subsistente por sí mismo*, o en la *aseidad* (Ens a se), el constitutivo formal de la esencia divina, es decir lo que la distingue fundamentalmente de toda naturaleza creada, y lo que constituye el principio de donde todas las perfecciones divinas [...] se pueden deducir. Dios sería ante todo “*El que es*” tal como le fue revelado a Moisés» (1980b, p. 15).

Para Michel Grison, profesor de San Sulpicio de París, «el constitutivo formal de la naturaleza divina es la aseidad: Dios es el ser por sí, *a se*, el ser mismo subsistente [...]. Por otra parte, la aseidad es principio de distinción entre Dios y la criatura: Dios es acto puro de existir, ser que subsiste por sí mismo» (1968, pp. 159-160).

La aseidad sería, entonces, casi sinonímica del *Ipsum Esse*, constitutivo formal de la naturaleza divina, explicitado en el *propriissimum nomen* de Dios. Sin embargo, este punto específico no estaría despojado de controversia.

Según Ángel Luis González «todas las perfecciones que podemos decir de Dios deben retrotraerse a la de Ser. De la característica, por así llamarla, de Ser dimana la propiedad de ser por sí, o *aseidad*, en que, para muchos escolásticos seguidores de Sto. Tomás, estriba la esencia metafísica de Dios. La aseidad que pertenece a Dios significa que el Ser divino es *a se* –por sí–, incausado en su ser y en su obrar. A mi juicio, la *aseidad*, que ciertamente le compete a Dios, dimana o es explicitación del Ser Subsistente, en que consiste, como hemos visto, la primordial perfección divina» (2008, p. 158).

⁵⁴ I, II, 19

De ahí que Josep-Ignasi Saranyana haya escrito lo siguiente: « [Para Herrera] la *aseidad* es el constitutivo formal o metafísico de Dios (lo que propiamente constituye la esencia divina): en este punto, como puede advertirse, no sigue a Aquino, sino más bien que se alinea con la escolástica barroca» (2008, p. 659).

Podría parecer un simple matiz del lenguaje o una de las múltiples atingencias terminológicas –a veces exquisitas– en las que inciden escrupulosamente los seguidores de Gilson, a la hora de juzgar el tomismo aristotélico tradicional, pero si nos atenemos a la definición de *aseidad* que trae el *Diccionario de Filosofía* de Régis Jolivet –tomista clásico y neo-escolástico si los hay–: «Atributo divino que define la perfección que consiste en existir por sí» (1978, p. 25), se concede el reparo.

Queda claro que si la *aseidad* es atributo (aun si muy inmediato) –y teniendo en cuenta que el constitutivo formal es previo a los atributos y los fundamenta– no podría ser entonces constitutivo formal de la naturaleza divina. Parece, por ejemplo, que Réginald Garrigou-Lagrange era en algo consciente de este matiz, como vemos en el fragmento suyo inmediatamente citado líneas arriba; de ahí que mencionase discretamente el término («más comúnmente los teólogos ven en el *Ser en sí subsistente por sí mismo*, o en la *aseidad*...») si bien no como una disyunción de sentido –pues en teoría ambos elementos representan la posición tomista– pero sí como un matiz que indica una preferencia secundaria (quizá solo de algunos teólogos). A esta posibilidad abunda el hecho de que más allá de esa referencia probablemente explicativa de su uso por parte de algunos tomistas, el término de *aseidad* esté absolutamente ausente del resto del tratado sobre la naturaleza de Dios del dominico francés. No existe tampoco ninguna mención al texto en el libro más sintético y representativo de su pensamiento filosófico y teológico *La síntesis tomista*. En el caso de Grison, por el contrario, todo indica que la confusión fue más intensa.

Con todo, consideramos que en el caso de ambos tomistas esta confusión no tiene mayores repercusiones metafísicas. La *aseidad* sería un atributo tan inmediato al *Ipsum Esse* que, más allá de la confusión entre atributo y constitutivo formal, no abundaría en otorgar otros sentidos dispares al de santo Tomás de Aquino del entendimiento más fundamental de la divinidad, como sería el caso, por ejemplo,

de Duns Escoto, al ponerlo en la infinitud, o del neovoluntarista Secrétan⁵⁵, en la libertad, o incluso de Juan de Santo Tomás, en la inteligencia.

Un problema terminológico estrechamente vinculado, pero quizá más resaltante en cuanto a su apartamiento de la justa perspectiva tomista en ese punto, sería el del nombre que Herrera le da a Dios, aparentemente el más propio, según el contexto de la afirmación, y que veremos a continuación.

Acorde a Herrera, la «definición de Dios» –según el breve índice-resumen que se nos presenta al inicio de cada capítulo– sería la que nos ofrece en el punto seis del primer capítulo de la primera parte del *Tratado de Teodicea*: «Llamamos Dios al Ser necesario, autor soberano de todos los seres».⁵⁶ El nombre propio, aquello que «define» a la Divinidad, determinando su rasgo más eminente y distinto, sería, *prima facie*, la necesidad, y, en segundo lugar, su naturaleza creadora. Al parecer, de esta definición, que es con la que propiamente se inicia el tratado pues los puntos anteriores pertenecen a los preliminares, surgiría la explicitación de la aseidad como constitutivo formal de la naturaleza divina.

Aquí, al igual que en el debate con respecto a las otras propuestas de constitutivo formal, nos encontramos ante una calificación o posible atributo que requiere ante todo la perfección misma del *Ipsum Esse*, irreductible a definiciones; y de la que surgirían todos los atributos. Aun si términos como «Ser necesario» o «aseidad» pudieran acercarse bastante al horizonte del *Ipsum Esse*, es menester zanjar con la mayor justeza el nombre y constitutivo formal más apropiado.

Cabe recordar, en este punto, la preferencia de Francisco Suárez por el empleo de los dos términos de los que versa este acápite. Circunstancia que servirá para explicitarnos, también, el punto central de la diferencia entre el Angélico y el Eximio en la teología natural. Ante todo será menester revisar los atributos o condiciones divinas tanto para el Aquinate como para el filósofo granadino.

Para santo Tomás de Aquino–en cuanto atributos relativos a la esencia de Dios–tenemos la «simplicidad, para lo cual no se le aplica la composición. Y puesto que

⁵⁵ Charles Secrétan, filósofo suizo (1815-1895) que acentúa «la absoluta libertad de Dios, la cual implica, a su entender, que ninguna de sus acciones es susceptible de ser justificada y explicada por otra razón que la razón cristiana» (Ferrater Mora, 2010, V, p. 3212).

⁵⁶ I, I, 6

en las cosas corporales lo simple es imperfecto e indivisible, en segundo lugar su perfección. En tercer lugar, su infinitud. En cuarto lugar su inmutabilidad. En quinto lugar, su unidad». ⁵⁷ Por otra parte «los atributos relativos a las operaciones divinas se dividen según conciernan a las operaciones divinas inmanentes, o a las que son causa de un efecto exterior a Dios. Las primeras son la Sabiduría y la Providencia, para la inteligencia; y para la voluntad, el Amor y sus dos grandes virtudes, la Misericordia y la Justicia. El principio inmediato de las obras exteriores es la Omnipotencia creadora, conservadora, de la que depende el concurso necesario a todos los seres para que puedan obrar y alcanzar su fin» (Garrigou-Lagrange, 1980b, 33-34).

La perspectiva es diversa en Suárez, que «distingue tres tipos de atributos divinos: los constituyentes de la esencia divina (necesidad, aseidad, infinitud, simplicidad, etc.); los atributos percibidos a través de las criaturas, es decir, negativos *quoad nos* (in-menso, in-mutable, in-visible, in-comprehensible, etc.); los atributos tomados análogamente de las criaturas (vida, ciencia, voluntad, omnipotencia, etc.)» (Saranyana, 2007, p. 477).

Vemos aquí, entonces, a la necesidad y a la aseidad como atributos principalísimos, *constituyentes* de la divinidad, pero al fin y al cabo atributos, que no eran mencionados explícitamente en la división de los atributos tomista, pero que después alcanzarían algo de fortuna en la escolástica barroca. Llama también la atención, el énfasis suareciano en la primacía de estos atributos constituyentes, siendo que en la perspectiva tomista lo propiamente constituyente de la esencia divina –*quoad nos*, siempre– sería simplemente el constitutivo formal de la naturaleza divina, expresado en el *Ipsum Esse*. Si bien en ambas perspectivas los atributos no serían distintos a Dios *in radice*, sino pertenecientes a su esencia y distinguidos solo por nuestro modo imperfecto de comprenderlos, la consideración por parte del Eximio de atributos *constituyentes* que, en realidad, serían poco –o nada– distinguibles del constitutivo formal nos revela un elemento más de su tendencia esencialista y de intentar reducir al Ser a lo inteligible, de ahí que en este punto pueda verse una suerte de intelegibilización racionalizante de Dios como «propietario» de su necesidad como atributo, en lugar del límpido y sencillo planteamiento tomista ya visto. ⁵⁸ Así, en el caso de Suárez, a la simple confusión terminológica puede añadirse un riesgo de esencialismo.

⁵⁷ S. Th., I, q.3, prólogo

⁵⁸ Eso no quiere decir que, en términos generales, no haya empezado Suárez su reflexión sobre la naturaleza divina reconociendo a Dios, principalmente, como Ser en sí –en el punto inicial de la disputation XXIV (el meollo de su teología natural) reconoce que en Dios los atributos y la esencia se identifican con la existencia, pero que «según nuestro modo de concebir, los analizaremos distinta

En ese sentido se enmarca también la principal diferencia entre la *naturalis theologia* de Francisco Suárez y las *quinque viae* de Tomás de Aquino. En primer lugar, el filósofo granadino descarga sus tintas contra la *prima via*, referida al movimiento. «La conclusión de Suárez es que ese argumento es ineficaz para demostrar la existencia de Dios. El principio sobre el que se basa el argumento, a saber, “todo lo que se mueve es movido por otro” [...] le parece inseguro. Algunas cosas parecen moverse a sí mismas, y podría ser verdad que el movimiento del cielo se debiese a su propia forma o algún poder innato [...]. La tesis de Suárez es que, con argumentos tomados de la física, no se puede probar la existencia de Dios como sustancia inmaterial, increada y acto puro. Para probar que Dios existe es necesario recurrir a argumentos metafísicos» (Copleston, 2001, p. 345).

El Doctor Eximio acabaría, incluso, por enmendarle la plana al Aquinate: «Así, pues, primeramente en lugar del principio físico: *todo lo que se mueve, es movido por otro*, hay que adoptar aquel otro principio metafísico mucho más evidente: *todo lo que se hace, es hecho por otro*».⁵⁹ Esta comprobación lo lleva, seguidamente, a formular su famoso argumento: «Admitido, pues, este principio, la demostración llega a esta conclusión: todo ente o es hecho, o es no hecho o increado; mas no pueden ser hechos todos los entes que hay en el universo; luego es necesario que exista un ente no hecho o increado».⁶⁰ Como se verá en el siguiente capítulo, quizás el argumento metafísico suareciano tendría influencia en el «oscurecimiento» del verdadero sentido de la tercera vía de santo Tomás de Aquino a partir del siglo XVI.

Con respecto al replanteamiento por parte del filósofo jesuita de la primera vía tomista, basándose en una mera aserción de la cualidad no concluyente de los ejemplos físicos presentados por el Aquinate, conviene considerar las observaciones de Edward Feser respecto de críticas semejantes: «he [Aquinas] is not saying that “whatever causes something actually to be *F* must itself be *F* in some way,” but rather that “whatever causes something must itself be actual,” that nothing merely potential can cause anything. As Rudi te Velde has suggested, some critics place too much significance on the physical details of the examples Aquinas gives in the course of the proof, failing to see that their point is merely to illustrate certain basic metaphysical principles rather than to support broad empirical or

y ordenadamente»-, pero sin embargo, como en otras ocasiones, el filósofo jesuita parece concordar con principios generales tomistas, para luego, sutilmente, resemantizar o extraer matices diversos o incluso opuestos u orientados hacia posiciones innovadoras, a veces de forma sutilísima. Demostración de gran agudeza y creatividad para unos, para otros, como Santiago Ramírez, «syncretismo incoherente» (citado por Larrainzar, 1977, p. 97).

⁵⁹ Disputaciones Metafísicas, XXIX, I, 20

⁶⁰ Disputaciones Metafísicas, XXIX, I, 21

quasi-scientific generalizations. Thus understood, what Aquinas is saying here is essentially just what we have already noted him saying in developing the distinction between act and potency, namely that no potency or potential can actualize itself, precisely because it is merely potential and not actual. Hence only what is itself already actual can actualize a given potency, and therefore (given that motion is just the actualization of a potency) “whatever is moved is moved by another”» (2009, p. 68).

Ángel Luis González profundiza en la raíz de la crítica suareciana al principio *todo lo que se mueve se mueve por otro* en el que está basada la prima via del Aquinatense: «Pero la raíz de la crítica a ese principio estriba en la incorrecta intelección de la noción de movimiento en función de las nociones de potencia y acto. Por ello, en muchas ocasiones, la prueba es modificada sustancialmente acomodándose a las doctrinas filosóficas propias de cada autor. Suárez no admitió el primer principio de la prueba, considerando que no es universal, es decir que hay cosas que pueden pasar por sí mismas de la potencia de moverse al acto del movimiento. Ello es producto, a mi juicio, de una errónea intelección de la doctrina del acto y de la potencia, aparte de olvidar que la primera vía no intenta dar explicación de la actividad (acto de un motor) sino del movimiento (acto del móvil, es decir el acto de un ente en potencia en cuanto que está en potencia). Cuando se echa por la borda la doctrina del acto y de la potencia, el movimiento como tal se hará ininteligible, reduciéndose, como acontece en Descartes, al movimiento local, y el principio “todo lo que se mueve se mueve por otro” perderá su sentido, y con él la precisa significación de la prueba de Dios por el movimiento» (2008, p. 105).

Por otra parte, si bien es cierto que esta primera vía tomista, fundada como está en el movimiento –entendido clásicamente como cambio, o sea como paso de la potencia al acto–, lleva la impronta de la física, cuyo objeto es el *ens mobile*, encuentra su término en la demostración de Dios, que, como es evidente, mora ya en el *ager metaphysicus*. La pretensión del Doctor Eximio de reconfigurarla en una demostración exclusivamente metafísica podría acabar siendo un primer paso en el proceso de subsumir la física o filosofía de la naturaleza en la metafísica. Y aquí nuevamente nos encontramos con cierto viejo espectro germánico, ya bastante conocido: «Hay jóvenes profesores de escolástica que piensan que la filosofía de la naturaleza no existe como disciplina esencialmente distinta de la metafísica y quisieran absorberla en la metafísica. Pecan en esto contra Santo Tomás y contra Aristóteles; sin saberlo son wolffianos» (Maritain, 1980, p. 44), pues «muchos filósofos modernos –tradición que se remonta hasta Wolff – quisieran hacer entrar la cosmología en el campo de la metafísica» (p. 11). Parece ser, entonces, que así

como en otros aspectos, en este campo también Suárez acabaría desbrozando la senda del racionalismo moderno.

A caballo entre el punto de vista clásico del tomismo y el de la escolástica barroca, el tratamiento por parte de Herrera de asuntos como el constitutivo formal de la naturaleza divina y el nombre de Dios remite a horizontes de reflexión bastante elevados, pero no por eso menos alejados de la exigencia permanente, tanto ahora como hace siglo y medio, de un pensamiento encarnado y vivificante, labor esta última muy cara a sus preocupaciones. En palabras de Luis Clavell, en *El nombre propio de Dios*, quizá uno de los más bellos libros de metafísica escritos en nuestro idioma: «[...] Dios es el Ser. Esta es la verdad que urge recuperar para que el saber sobre Dios no se disgregue en una multitud de puntos inconexos, y para poseer una ciencia natural en armonía con la teología, mediante este punto de comunicación: el *Ipsum esse subsistens*. Aquí se funda también toda la orientación de la vida humana, que no tiene otro fin que asemejarse, por el conocimiento y el amor, a la Plenitud subsistente de Ser, Sumo Bien, que crea todas las cosas y las mueve atrayéndolas hacia Sí. Ninguna criatura es su propio ser: por eso todas buscan *assimilari Deo*, y, las espirituales encuentran en Dios su quietud, la eterna bienaventuranza» (1980, p. 190).

El estudio de los dilemas terminológicos del *Tratado de Teodicea* nos ha llevado a varios puntos metafísicos y filosóficos cruciales tanto en el pensamiento de Bartolomé Herrera como en otros pensadores de la historia de la filosofía; en ese sentido, el *Tratado* se revela como una muestra única del renacimiento de la metafísica en el pensamiento peruano desde el ocaso cultural de fines del siglo XVIII. Desde allí se puede desplegar, entonces, el estudio de las demostraciones herrerianas sobre Dios y el debate contra los idealistas, bastante singular en la historia de las ideas en el Perú.

Capítulo IV Las demostraciones herrerianas

1.- Sensibilidades tradicionalistas y matices de *common sense philosophy*

a) *La laudable lucha contra los abusos de la razón*

Luego de los primeros puntos –sustanciosos filosóficamente pero preliminares –, el *Tratado de Teodicea* comienza propiamente en el séptimo: «La existencia de Dios es una verdad que creemos de un modo irresistible y reconocida siempre en todas partes por el género humano: la tradición, la historia y los monumentos lo atestiguan; es pues una verdad de sentido común. Esto lo comprueba la absoluta inutilidad de los esfuerzos de todo género que han hecho algunos desdichados para arrancarla de la común creencia. No han podido formar una nación ni un pueblo, ni aldea, ni una secta de ateos».⁶¹

En contraste con los elementos estudiados en los capítulos anteriores, en mayor o menor grado orientados al *horizonte hermenéutico* de la metafísica clásica, aquí nos encontramos ante aseveraciones claramente alineadas con doctrinas e inquietudes filosóficas de signo moderno. Es una suerte de vestigio de una fase previa en el pensamiento herreriano –cerca de veinte años anterior a su nombramiento episcopal –todavía impregnada de prejuicios antiescolásticos, revelándose en este punto algo de aquello que afirmó en la *Advertencia* previa a la versión publicada de su famoso sermón de la Misa y Te Deum del 28 de julio de 1846: «mi religión es la de mi Iglesia y mi filosofía, la de mi tiempo» (1929, I, p. 69).

Herrera presenta, ante todo, la naturaleza irresistible de la creencia en la verdad de la existencia de Dios. En esta condición de *irresistibilidad* yace un matiz diverso al enfoque de la metafísica clásica.

⁶¹ I, I, 7

Se admite, empero, la posibilidad de un conocimiento natural y espontáneo de Dios, porque las demostraciones ulteriores presuponen «cierta noción de Dios, la cual no es en sí misma resultado de una demostración», pues «hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad» (Gilson, 1981, p. 66). De la misma forma, Garrigou-Lagrange explica que «la razón espontánea o sin cultivo se remonta hasta el conocimiento cierto de la existencia de Dios por una inferencia causal muy simple» (1980a, p. 40); pues el fundamento remoto de las pruebas de la existencia de Dios es el principio de no contradicción, primer principio, indemostrable (p. 17). Ahí se comprende, entonces, por qué la «Sagrada Escritura declara irrazonable y culpable aquella ignorancia de Dios, en la que se encuentran los paganos. Dicho de otro modo: el conocimiento cierto de la existencia del verdadero Dios les sería moralmente posible» (p. 40).

Sin embargo, «que el recto conocimiento espontáneo pueda llegar y llegue de hecho al conocimiento de Dios no significa que la existencia de Dios sea una verdad de evidencia inmediata para el hombre. Por el simple hecho de que hay ateos se comprueba la inevidencia de Dios (...). A lo largo de la historia, sin embargo ha habido autores que han afirmado que la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata. No es necesario demostrar la existencia de Dios, porque sería inmediatamente conocido» (González, 2008, pp. 26-27).

¿Cuál sería la índole de la afirmación herreriana, entonces? ¿Una simple constatación del conocimiento espontáneo de Dios o una –en mayor o menor medida– afirmación de la naturaleza innecesaria de las demostraciones de la existencia de Dios, sea por su evidencia inmediata para la razón o por la tradición unánime de los pueblos, en la estela tanto del ontologismo, como del tradicionalismo filosóficos, respectivamente?

Cabe señalar que, aun solo tratándose de una referencia al conocimiento espontáneo de Dios como el que hace irresistible la creencia en su verdad y ciertamente menos necesarias las demostraciones más elaboradas, estaríamos ante una posición semejante a la «deliciosa tontería que debemos al Padre Garasse, el famoso polemista jesuita y adversario de Saint-Cyran que declaró que las pruebas de la existencia de Dios eran tan convincentes como si le viéramos cara a cara» (Kolakowski, 2009, p. 69).

Ante todo, y como ya se dijo, reviste especial dificultad la cualidad *irresistible* que Bartolomé Herrera atribuye a la creencia en la verdad de Dios. De ser así, el fenómeno del ateísmo sería mínimo o incluso inexistente. Podría ser natural en el hombre la creencia en Dios y su negación, inmoral, pero no irresistible, por lo menos no en el sentido más propio. Paralelamente a esta afirmación inicial, sostiene que la verdad de la existencia de Dios es «reconocida siempre en todas partes por el género humano: la tradición, la historia y los monumentos lo atestiguan; es pues una verdad de sentido común». Así, el fundamento de la irresistibilidad de la creencia en la existencia de Dios yace en su reconocimiento universal por parte del género humano, que expresa su cualidad de pertenencia al sentido común.

¿Estaríamos, entonces ante una muestra de tradicionalismo filosófico, entonces? Recordemos que el llamado tradicionalismo filosófico sostenía la imposibilidad de la razón humana para conocer cualquier verdad (De Bonald) o las verdades morales y religiosas (Bautain, Bonnety, Ventura de Ráulica⁶²), pudiendo conocerlas solo por autoridad divina o, como sostenía Lammenais, adhiriéndose a la razón universal humana (Brugger, 1975, p. 516).

Bartolomé Herrera, líneas más adelante, al momento de revisar el argumento basado en el consenso del género humano, se apresura a deslindar posiciones: «El asentimiento del género humano a la existencia de Dios en todo tiempo, se alega como otra prueba de esta verdad; pero como la persona a quien se proponga tal prueba, ha de tener, antes de todo raciocinio, la misma convicción en la materia que el género humano, verá comprobado que su convicción es de sentido común, como ya lo dijimos, y no la fundará en el motivo externo de la autoridad del género humano».⁶³

Sin embargo, en el punto inmediatamente posterior al séptimo, afirma la única razón por la que ve necesario ofrecer una demostración de la existencia de Dios: «Vamos, con todo, a demostrar que Dios existe, no con el intento superfluo de convencer a nadie de ello, sino porque es indispensable, tratándose aquí de elevar el común conocimiento de Dios a ciencia de Dios, y de acopiar cuanta luz pueda

⁶²Joaquín Ventura de Ráulica, escritor y sacerdote italiano activo a mediados del siglo XIX. «Declara seguir el tradicionalismo estricto: “Todo lo nuevo en religión es herético. Todo lo nuevo en filosofía es absurdo. Todo lo nuevo en política es revolucionario”» (Gilson, 2009, p. 412).

⁶³ I, I, 15

servimos para disipar los sofismas de los que se llaman ateos». ⁶⁴ Tenemos aquí, entonces, una justificación de la necesidad de ofrecer demostraciones orientada a hacer del conocimiento espontáneo un conocimiento sistemático, metafísico – objetivo que comparte también la teología natural clásica– y con el fin de refutar los sofismas ateos. Pero la misma formulación y contexto del punto –especialmente ese «vamos, con todo, a demostrar que Dios existe», inmediatamente después de haber afirmado que la creencia en Dios es irresistible, además de universal entre los pueblos– deja la impresión de atribuir una condición secundaria a ofrecer demostraciones de la existencia de Dios, al considerarlas, implícitamente, secundarias o solo útiles relativamente

Si bien el solo hecho de considerar la posibilidad de una metafísica lo aleja del tradicionalismo en sentido estricto, Herrera realiza además un deslinde explícito en el *Tratado de Lógica* con la «doctrina de la escuela tradicionalista que, en el enardecimiento de su laudable lucha con los abusos de la razón, ha llegado a propasarse hasta negar las fuerzas naturales de que Dios ha dotado a esta facultad, dentro de ciertos límites». ⁶⁵

Podemos, sin embargo, ver en el último punto citado del *Tratado de Teodicea* –I, I, 8– una ligera semejanza con el pensamiento tradicionalista, en especial con el de Lamennais. Michel Grison, refiriéndose a los tradicionalistas, dice lo siguiente: «Si estos pensadores indican también en su obra los razonamientos que conducen a Dios, no les conceden más que un lugar secundario; según Lamennais, las pruebas de la existencia de Dios sólo son “medios de poner esta gran verdad al alcance de la razón individual y como un auxilio ofrecido a su debilidad para ayudarla a elevarse hacia la razón general”» (Grison, 1968, p. 30).

Aquí, Bartolomé Herrera parece sostener, codo a codo con puntos de escolástica tradicional y barroca o de *common sense philosophy*, una cierta sensibilidad afín al tradicionalismo, que lo lleva a considerar elementos como la *irresistibilidad* de la creencia en Dios, la cualidad aparentemente secundaria de las demostraciones y la apelación –relativa, aunque en primera línea– al consenso universal del género humano, a «la tradición, la historia y los monumentos»; pero, al fin y al cabo, fundamentada en el sentido común.

⁶⁴ I, I, 8

⁶⁵ Nota x) a II, IV, 224

Las razones de esta sensibilidad afin a esa escuela y su «laudable lucha con los abusos de la razón» se enmarcan en el contexto temporal posterior a la revolución en Francia y a sus antecedentes intelectuales. La literal idolatría de la razón por parte de los jacobinos, entendida como una abstracción representativa de la negación de la metafísica y de su reemplazo por el criterio de las ideas «claras y distintas», había llevado a los críticos de la revolución y de las ideas que la dieron a luz a desengañarse, primero con el cartesianismo morigerado al que, años atrás, se habían acercado incluso sectores eclesiásticos, y después, con la razón misma.

Es en este horizonte en el que se enmarca, por ejemplo, el tradicionalismo de Mateo Joaquín de Cosío, para quien «la luz de la razón ofuscada no es suficiente para descubrir las sendas de la verdad y justicia que debe seguir; y si la religión no la ilustr[a], sus más celebradas doctrinas no serán sino yerros» (1974, p. 66).

Restringida la escolástica a los ámbitos de las órdenes mendicantes, dispersas e incluso perseguidas en las primeras décadas del siglo XIX, y desprestigiado el aristotelismo, tanto por sucesivas corrientes culturales adversas como por la ausencia del rico aparato bibliográfico y crítico que aparecería en torno al *corpus aristotelicum* recién a fines del siglo; era, en cierto sentido, lógico el surgimiento de un rechazo radical al racionalismo y a la Ilustración, aunque carente de un sustento filosófico sólido.

Recordemos que la revolución, especialmente en sus episodios más sanguinarios, no fue más que un vasto experimento de ingeniería social que, desconociendo la índole peculiar de las sociedades, pretendió crear, mediante legislación innovadora impuesta por la violencia, una utopía nacida de la abstracción racionalista. Ante esto, cabía entonces rescatar el «progreso acumulado» que se escondía en las formas de vida comunitarias tradicionales. Mas el error fue llevar una serie de verdades contingentes, pertenecientes al plano de lo temporal, al campo de la metafísica; confundir lo prudencial con lo filosófico, a falta de un sistema filosófico coherente. Apenas se restableció la paz en Europa y la Iglesia pudo consolidar su propia labor de reconstrucción tanto material como espiritual, las doctrinas tradicionalistas entrarían en ocaso, iniciándose el proceso de rescate del tomismo que llevaría al llamado *Renacimiento Cultural Católico*, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera del XX.

Bartolomé Herrera, a diferencia del canónigo Cosío cerca de cincuenta años atrás, valora la razón y comprende la necesidad de cultivar la filosofía; sin embargo, comparte algunos matices de la sensibilidad que acompañaría a muchos

intelectuales católicos en los años inmediatamente posteriores a las guerras revolucionarias en ambos continentes (1789-1825), horrorizados e indignados por los *monstruos engendrados por el sueño de la razón*. Como dice Agustín de Asís, fuera de este matiz *lammenaiseano*, «[m]uy lejos están de Herrera los autores del tradicionalismo francés. Esa especie de conjunción panteísta entre el mundo y Dios con el juego de causas y fines, no podría ser recogida por nuestro autor. Por otra parte, está muy separado del mismo el pesimismo tradicionalista francés» (1954, p. 37)

b) *Una luz que viene de Escocia*

Como se ha visto, lo que separa a Herrera de posiciones patentemente tradicionalistas es la fundamentación de la cualidad irresistible de la verdad de la existencia de Dios en el «sentido común».

Desde la perspectiva tomista, Garrigou-Lagrange sostiene que «el sentido común o la razón natural es una filosofía rudimentaria del ser, opuesta a la filosofía del fenómeno y a la del devenir, y que el objeto formal, primero y adecuado del sentido común es el ser y los primeros principios que encierra» (1980a, p. 17). Esta «filosofía rudimentaria del ser» es, además, un fundamento remoto de las cinco vías de demostración de la existencia de Dios, pues es por el sentido común por el que nos damos cuenta del principio de no contradicción, indemostrable porque es evidente. A pesar de ello, no sería un fundamento absolutamente sólido para hacer irresistible la certeza de que hay Dios.

Sin embargo, parece ser que nos encontramos ante otro de los matices de sistemas filosóficos modernos, que el Herrera de la década de 1840 cultivaba con profusión, pero que en los tiempos del *Tratado de Teodicea* permanecen, a veces como un vestigio inarmónico de un sistema otrora querido y estudiado, pero que una pluma, entrenada más para la polémica que para la disquisición metafísica *supersubtilis*, no puede descartar tan fácilmente y quiere conservar en su arsenal de argumentos.

En este punto conviene remontarnos a un episodio del 20 de enero de 1843, en pleno periodo conocido como la *anarquía de los caudillos*. Después de dos meses de reforma, se realizaba la ceremonia de apertura del Convictorio de San Carlos de Lima. Presidían la «mesa de honor» el ministro de instrucción Benito Laso, viejo

liberal ilustrado cuya defensa de las teorías contractualistas de la soberanía del pueblo no se reñía con su permanente apoyo a regímenes autoritarios nacidos de cuartelazos violentos, el vicepresidente de la república, general Francisco Vidal y el joven clérigo de apariencia delicada que ocupaba la dirección y que había podido reformarlo en poco más de dos meses, a *sangre y fuego*. Mérito no menor, pues en aquellas épocas parecía que todo en el Perú acabaría siendo devorado por el «monstruo nefando de la anarquía» en palabras de José María de Pando. Después del ministro, le tocó el turno de tomar la palabra al rector del Convictorio. El joven Herrera no vaciló en fustigar los errores que habían producido «las lágrimas que han inundado con frecuencia la República» (1929, p. 41), cuyo remedio sería la reforma de la instrucción, respecto a la cual declaró lo siguiente: «Por lo que mira a las [ciencias] morales, reclaman una indispensable reforma, el estudio del derecho de gentes y el de la filosofía del espíritu humano. Voy a enseñar yo mismo un curso de esta última ciencia, aprovechándome de la abundancia de luz que han vertido sobre ella Escocia, y Francia» (p. 40).

Esa luz venida de Escocia era la filosofía del *common sense*, desarrollada por Thomas Reid (1710-1796), ministro presbiteriano y profesor de la universidad de Aberdeen. José Ferrater Mora sintetiza en cinco puntos las doctrinas esenciales de la también llamada Escuela Escocesa: «(1) Poner en duda el sentido común es absurdo; los propios escépticos lo presuponen, o tienen que presuponerlo si no quieren desembocar en paradojas; (2) Puede errarse en cuestiones de hecho, pero no en cuestiones de principio, justamente las que establece el sentido común; (3) El sentido común es una facultad que percibe la verdad por medio de un “impulso instantáneo, instintivo e irresistible” (Beattie); (4) El sentido común equivale a la razón, siempre que ésta se entienda como algo más que la argumentación; (5) Las verdades evidentes proclamadas por el sentido común no pueden demostrarse, sino sólo “mostrarse”» (2010, II, p. 1059).

A partir de estos criterios podemos descifrar la afirmación herreriana respecto de lo irresistible de la creencia en Dios por su condición de verdad de «sentido común», el cual, al percibir la verdad instantánea e instintivamente, haría aquella creencia evidente. Ciertamente –y como ya se vio – la razón natural del hombre puede darse cuenta de forma espontánea de que hay Dios, pero esta circunstancia está lejos de ser una verdad de «sentido común», es decir, con una evidencia instantánea e irresistible.

La Escuela Escocesa fue introducida en el Perú por el español José Joaquín de Mora (1783-1864), que llegó al país a inicios de la década de 1830 y «a poco de

haberse establecido entre nosotros, publicó un curso de *Lógica y Ética* según la escuela de Edimburgo» (Salazar Bondy, 1984, p. 52) y luego una traducción del *Tratado de la evidencia* de George Campbell, junto con «una selección de pasajes de otros autores de la mencionada escuela» (p. 52). Simpatizante del mariscal Andrés de Santa Cruz, con el que entabló una interesante correspondencia, «su acción doctrinaria estaba enderezada contra la filosofía de la Revolución» (p. 53). En las propias palabras de Mora, en una carta dirigida al líder paceño, consideraba que el segundo gran objetivo de sus esfuerzos por difundir la filosofía del *common sense* en el Perú era «predisponer el ánimo a las ideas religiosas, alejándolo de ese espíritu de incredulidad, tan propagado en nuestros días y tan funesto a las buenas costumbres, como a la regeneración política» (1834, citado por Salazar Bondy, 1984, p. 53). La dimensión realista de la *common sense philosophy* podía servir como herramienta contra el imperio del –en palabras de Herrera– «torpísimo sensualismo» (1929, I, p. 67) de Condillac, esa suerte de empirismo radical difundido en el Perú desde fines del siglo anterior y que había servido como fundamentación epistemológica y antimetafísica de la *Weltanschauung* revolucionaria local, con resultados que tanto el rector de San Carlos como Mora deploraban.

La figura de Pierre-Paul Royer Collard (1763-1845) emerge en este punto como una influencia fundamental en el Herrera de aquella época. Seguidor de Reid, no solo refutó a los sensualistas, sino sentó las bases de una restauración del «espiritualismo» en el pensamiento francés posterior y también –en afán semejante al de otros seguidores del *common sense* como Mora o el Herrera de aquel tiempo– prestó atención «a los aspectos morales y sociales de la especulación filosófica y [a] la oposición al intelectualismo disolvente en nombre de ciertas creencias no ciegas» (Ferrater Mora, 2010, IV, p. 3130).

Al respecto, en el famoso sermón del 28 de julio de 1846, Herrera afirma lo siguiente: «Francia misma ha sacado y derrama por todo el mundo una filosofía, que, si bien no tiene todo el vigor irresistible que solo se halla en la religión revelada, persigue y hiere en todas partes al enemigo que salió de su seno» (1929, I, p. 80). Esta no sería otra que la que viene «[d]esde Royer Collard, patriarca de la nueva filosofía y defensor constante de la libertad, el cual combatió, venció y dejó sin vida a la ciencia filosófica del siglo pasado [...]» y cuya consigna es «establecer en metafísica el principio de la verdad *absoluta*» (pp. 95 y 96). En las interesantes *Notas* anejas al sermón –de donde también hemos extraído la cita anterior– llega incluso a comparar esta «nueva filosofía» con la de Platón en cuanto al servicio prestado a la verdad como *praebula fidei*: «Así como Dios se sirvió de la filosofía de Platón, para hacer ver la afinidad de la razón con la verdad evangélica, que venía

á levantar al hombre de la sensualidad pagana; ahora, para el renacimiento del cristianismo en aquellos que cayeron en gentilidad mas torpe que la antigua, se vale con el mismo designio, de la *filosofía espiritualista ó racional*; y presta de este modo al sacerdocio un auxilio que no sale del órden de la naturaleza (...), demostrando la falsedad de lo que en la época de la independencia se llamaba ciencia, y el embrutecimiento y la desgracia á que conduce; y refutando la impiedad horrible del demonio del siglo 18, quiero decir de Voltaire, y las simplezas que se escaparon al malogrado talento de Rousseau» (p. 96).

Sin embargo, y a pesar del importante vestigio de sensocomunismo expresado en el punto 7, el obispo de Arequipa no duda en desmarcarse de la Escuela Escocesa, años después, en su *Tratado de Lógica*, al considerar, precisamente respecto al sentido común que «estamos lejos de adoptar la opinión de la escuela escocesa que lo hace verdadero instinto intelectual (...) Tal opinión conduce al idealismo, como los juicios sintéticos a priori de Kant, y desconoce la naturaleza de la razón, que nada puede afirmar sino con fundamento objetivo».⁶⁶ Esta refutación de la visión del sentido común de la Escuela Escocesa, como conducente a su consideración como una categoría interna de la que al final dependerá el conocimiento, resulta bastante aguda y exacta. Sin embargo, a lo largo de todo este mismo capítulo cuarto de la segunda parte del *Tratado de Lógica*, Herrera intentará, con menos fortuna, conciliar en algunos puntos la visión clásica de la razón natural con un sentido común que ofrece certezas inmediatas, incluso de la existencia de Dios, y que no es más que el mismo sentido común *a la escocesa*.

En otra parte, vindicando el silogismo aristotélico ante sus críticos modernos, sostiene que «[l]a Escuela Escocesa, que en el siglo XVIII había imitado demasiado a Bacon», pero «gracias a los trabajos de su más ilustre representante; Hamilton, estima a Aristóteles en su justo valor».⁶⁷

Esta peculiar cualidad del último Herrera de manifestar ligeras incongruencias entre sus viejos argumentos eclécticos y su aproximación cada vez mayor a posiciones escolásticas se revela tanto en el *Tratado de Lógica* como en el de *Teodicea*, pertenecientes ambos a su periodo de madurez. Así, en el punto 17 del primer capítulo de la primera parte del *Tratado de Teodicea* –orientado a las demostraciones de Dios–, realiza la siguiente síntesis de sus ideas al respecto: «En suma 1º. La existencia de Dios es una verdad evidente con evidencia de sentido

⁶⁶ II, IV, 222

⁶⁷ Nota m) a I, IX, 161

común y con la más satisfactoria evidencia demostrativa. 2º. Todas las pruebas que hasta aquí se han discurrido para autentizarla, se reducen fácilmente a la del sentido común y a la demostración fundada a que lo contingente supone causa que tenga que ser necesario; 3º. Aunque esto sea, no se han de despreciar por eso las diferentes armas bajo que se presentan las mismas muchas acomodándose a los diferentes hábitos intelectuales». ⁶⁸ Vemos, entonces, que, junto a la prueba de filiación escolástica –que veremos en el siguiente acápite– y que es signo evidente de la necesidad de una demostración mediata, objetiva y sólida, se añade la «prueba» del sentido común, incluso con cierto privilegio, a todo lo cual se suma una afirmación sutil de la naturaleza al parecer meramente apologética de los argumentos, al verlos como «armas» a acomodarse a los diferentes hábitos intelectuales.

Es, por tanto, este primer punto del *Tratado de Teodicea*, con el que iniciamos el capítulo, donde se refleja de forma más patente aquella conclusión a la que llega Josep-Ignasi Saranyana luego de revisar en algunos párrafos el pensamiento filosófico herreriano: «En definitiva, Herrera fue un pensador un tanto ecléctico (...), alineado con un tradicionalismo moderado y, en algún sentido, dependiente de la escuela escocesa del sentido común» (2008, p. 659).

2.- La gran demostración herreriana: entre Aquino, Clarke y Suárez

a) De la *tertia via* a la contingencia mundi

En el punto 9 del primer capítulo, Bartolomé Herrera procede a desarrollar la demostración que considera como la más rigurosa: «Todo lo que existe en el universo es contingente; porque todo ello es mudable; y lo contingente supone como causa de su existencia un ser necesario. Si se admitiese que la causa inmediata de lo contingente fuera otro ser contingente, y aunque fuera una serie de causas contingentes; cada una de las cuales hubiera recibido la existencia de la anterior, siempre la última la hubiera recibido de un ser necesario. Existe pues, el ser necesario. Existe Dios». ⁶⁹

Parece ser semejante a la *tertia via* del Aquinate, que «considera el ente posible, o contingente, y el necesario y puede formularse así: Hallamos en la naturaleza

⁶⁸ I, I, 17

⁶⁹ I, I, 9

cosas que pueden existir o no existir, pues vemos entes que se producen y entes que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los entes de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero si, esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los entes son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ente necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según se ha dicho al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios». ⁷⁰

Para el obispo de Arequipa, «tan incontestable demostración» ⁷¹ englobaría incluso a otros argumentos como el teleológico y el de las ideas eternas, como se verá luego.

Sin embargo, el asunto reviste más dificultad de la aparente. Ángel Luis González, ante quienes, como Herrera, reivindicaban la primacía de esta demostración sobre las otras, sostiene lo siguiente: «Aunque con diversos criterios, a veces encontrados, muchos filósofos a lo largo de la historia han considerado esta demostración como la mejor, hasta el punto de que algunas otras, como la segunda y la cuarta, alcanzarían pleno valor a la luz de ésta; ha ocurrido así porque se la consideraba como la más universal en el punto de partida. Sin embargo, esa pretendida universalidad se fundamentaba en un equivocado concepto de contingencia, como veremos; lo cual, por supuesto, no quiere decir que pruebe menos, sino únicamente que no es la vía metafísica por excelencia ni la más propia según la metafísica de Santo Tomás» (2008, p. 110).

Este concepto de contingencia deformado acabaría dando origen a una prueba semejante pero diversa *in radice* a la vía del Aquinatense, cuyo «verdadero significado se perdió pronto, siendo modificado o sustituido por lo que después se

⁷⁰ S. Th., I, q. 2, a. 3

⁷¹ I, I, 10

ha denominado prueba cosmológica o *a contingentia mundi*» (González, 2008, p. 112).

La formulación más extendida de esta prueba se la debemos a Samuel Clarke (1675-1729), párroco anglicano y amigo y defensor de Newton ante las críticas de Leibniz. No es un desconocido para Bartolomé Herrera, que le dedica una nota a pie de página al referirse a los atributos de Dios respecto del espacio: «Clarcke cayó en el error de que la inmensidad de Dios es el espacio o el vacío infinito. Otros confunden la inmensidad con la inteligencia divina a la que nada se esconde y con su omnipotencia a que está sujeto todo. El primer error confunde a Dios con la nada. El segundo es manifiesta negación de la inmensidad».⁷²

El argumento de Clarke puede resumirse así: «1) Es absoluta e innegablemente cierto que algo ha existido durante toda la eternidad; ello es así porque actualmente existen cosas, las cuales no pueden proceder de la nada. Luego si hay cosas actualmente, algo existe desde toda la eternidad. 2) Desde toda la eternidad ha existido un ser inmutable e independiente. Puesto que existen seres dependientes debe haber una causa independiente de esos seres; sólo un ser independiente es la causa adecuada de los seres dependientes. 3) El ser inmutable, eterno e independiente, que no posee causa de su existencia, ha de ser autosuficiente, o sea, necesariamente existente. El ser que es eterno debe existir necesariamente» (González, 2008, pp. 113-114). Al parecer, estos argumentos «pasan por canónicos de la prueba cosmológica o *a contingentia mundi*; sin embargo, poco tienen que ver con el proceso argumentativo de Santo Tomás, que en gran medida se ha olvidado» (p. 114).

La gran diferencia que separa a la *tertia via* tomista con el argumento *a contingentia mundi* yace en que este afirmaría «el mismo grado de contingencia para todos los entes que no son Dios» (p. 111), mientras que para el Aquinate solo son plenamente contingentes los entes materiales –que se corrompen– y los seres espirituales son necesarios, aunque no por sí mismos. Así, la prueba deberá necesariamente pasar, de los entes corruptibles, a los entes necesarios *ab alio* y de ellos, al ser necesario *per se*, siguiendo el razonamiento de que si todos los entes fueran contingentes, en primer lugar, no habría nada, y por ende, debe haber entes necesarios; pero estos entes o tienen la causa de su necesidad en sí mismos o en otro, una serie infinita de entes necesarios repugnaría a la razón, de ahí se llega a un Ente necesario por sí, que sería Dios (pp. 111-112).

⁷² Nota g) a I, III, 39

El olvido y alteración del verdadero sentido de la *tertia via* sería, según González, «consecuencia, de un modo u otro, de la reducción del ser a la esencia, de no entender la esencia como potencia de ser y el *esse* como principio intrínseco del ente que le hace real. Pero el contingentismo absoluto de todo lo que no sea el propio Dios es algo que de ninguna manera tiene fundamento en la metafísica de Tomás de Aquino» (p. 111).

Recordemos que el contingentismo radical fue una de las características de ese intento de abolición de la filosofía que fue el nominalismo: «En su opinión [de Occam], la única necesidad radica en la naturaleza y existencia de Dios. Todo lo demás es radicalmente contingente» (Harré, 2002, p.200).

Como se verá en el próximo acápite, la prueba *a contingentia mundi* herreriana, más allá de su origen próximo en Clarke, y el consiguiente oscurecimiento de la *tertia via* se remontarían a cierto gran escolástico barroco, campeón de la reducción del ser a la esencia, y que no deja de ser una sutil pero persistente influencia subyacente en el *Tratado de Teodicea*.

b) Una fagocitación metafísica: el argumento teleológico y el de las ideas eternas según Herrera

Luego de la «incontestable demostración», monseñor Herrera presenta dos «consideraciones especiales que nos llevan a reconocer la existencia de Dios».

La primera es el «orden admirable que vemos en el conjunto y en cada uno de los seres que forman el universo, desde el hombre hasta los más imperceptibles insectos, desde el sol hasta la gota del rocío, nos saca de nosotros mismos y del seno de todas estas maravillas y nos eleva a los pies del trono de Dios, donde caemos adorándole, encantados y atónitos; porque el orden y un orden tan pasmoso en las cosas contingentes, es imposible sin un ser necesario y sapientísimo que lo haya ordenado o inmediatamente o como causa primera de la inteligencia ordenadora, dado caso que esta fuera distinta de él mismo».⁷³

⁷³ I, I, 11

Estamos, entonces, ante, al parecer, la *quinta via* del Aquinatense o, por lo menos, una de sus versiones más difundidas, especialmente en algunos predios de la escolástica tradicional dominicana. Santo Tomás escribe lo siguiente: «La quinta [vía] se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando como siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios».⁷⁴

Como ejemplo de la presentación tradicional de esta demostración, conviene citar a Edouard Hugon, quien, comentando la *quinta via*, se pregunta, ante el orden del cosmos, tanto particular como universal —«evidencia [de] la necesidad de un supremo ordenador, todopoderoso y perfectísimo» (1974, p. 151)— : «¿Cómo un ciego azar pudo jamás componer el gran libro de la creación?» (p. 152). Dispuesto así el argumento, resulta evidente lo que afirma Rafael Gamba Ciudad: «He dicho que este argumento no es metafísicamente concluyente, porque no puede negarse que una posibilidad entre las infinitas posibles es esa en que las letras de imprenta forman una página de la Biblia⁷⁵: no hay en ello imposibilidad metafísica, pero sí imposibilidad práctica...» (2008, p. 130).

Si se toma el argumento meramente por el orden del mundo, sin el peso metafísico del principio de finalidad⁷⁶, estaríamos ante el llamado «argumento del diseño inteligente», propuesto por William Paley (1743-1805), el teólogo anglicano que provocaría el desprestigio del término «natural theology» en los medios ingleses, como ya vimos. Este argumento acabaría, a la larga, defendiendo la

⁷⁴ S. Th., I, q. 2, a. 3

⁷⁵ El filósofo madrileño había utilizado, líneas atrás, el siguiente ejemplo: «imaginemos que, andando por la calle, encontramos en la acera un bloque de letras de imprenta en que se halla compuesta una página de la Biblia. Supondremos, por ejemplo, que han sido sacadas de una imprenta cercana o que alguien los ordenó allí mismo. Lo que no podríamos jamás pensar es que esos tipos de imprenta fueron arrojados aisladamente por la ventana de un alto piso y que casualmente cayeron en este orden» (2008, p. 129).

⁷⁶ El principio de finalidad, lejos de prescindir del azar o de considerar puerilmente que todas las cosas obedecen a alguna finalidad inmediata y racionalizable, sostiene que *todo agente obra por un fin*, entendiéndose por fin el término de su acción, precisamente porque está determinado y le conviene enteramente, pues fin es el bien en vista del cual obra un agente (Ganigou-Lagrange, 1980a, p. 303)

existencia del llamado «God of the Gaps» o «Dios de los huecos», es decir, que la demostración de Dios solo aparecería cuando hay algo «inexplicable» en algún sistema –usualmente biológico o bioquímico – de «complejidad irreductible». Así, el primer descubrimiento científico que pudiese reducir esa complejidad explicándola por un proceso más simple echaría por tierra el argumento. Más aún, como apunta Feser: «Paley’s argument would justify, at most, belief in a deistic god who gave order to the world at some point in the past but who need not be appealed to in order to explain its current operation, which can be accounted for entirely in terms of impersonal laws of nature (...). Aquinas, by contrast, takes the Fifth Way to entail the existence of nothing less than the God of classical theism, who sustains the order of the world here and now and at any moment at which it exists. Moreover, while Paley and his contemporary successors claim only that the existence of a designer is probable, Aquinas takes the Fifth Way conclusively to establish the truth of its conclusion. Related to this, whereas the design argument is typically presented as a kind of quasi-scientific empirical hypothesis, Aquinas’s argument is intended as a metaphysical demonstration. His claim is not that the existence of God is one possible explanation among others (albeit the best) of the order that exists in the universe (which is how “God of the gaps” arguments proceed) but rather that it can be seen on analysis to be the only possible explanation even in principle. While Paley and his successors focus on complex biological structures, Aquinas is not especially interested either in biology or complexity per se; even extremely simple inorganic phenomena suffice in his view to show that a Supreme Intelligence exists» (2009, pp. 111-112).

La segunda «consideración especial» es la siguiente: «Las ideas absolutas, la idea de lo necesario, de lo eterno, de lo infinito, &, están en todos los entendimientos y no vienen ni de la conciencia, ni de los sentidos: debe haber, pues algo necesario eterno o infinito. No solo hay en el entendimiento humano ideas absolutas, sino también principios absolutos. Estos principios los percibe y afirma el entendimiento, pero son cosas distintas de él; aunque meramente intelectuales, son objetivos, y tanto que, si nuestro entendimiento pereciera, le sobrevivirán los principios; y sería siempre y eternamente verdad, que una cosa no puede ser y no ser; que lo que ha comenzado a existir tiene causa, &. ¿Dónde están, dónde percibimos estas verdades necesarias, si no existe un ente necesario con razón necesaria que las contenga y las muestre a nuestra razón?». ⁷⁷

Estamos ante el viejo argumento agustiniano de las verdades eternas, pero en el matiz que primero Malebranche y luego Rosmini le darían, el del llamado

⁷⁷ I, I, 12

argumento ideológico, es decir, el que va de las «ideas eternas» a Dios. Sin embargo, esta demostración, a pesar de su sugerencia, tendría el mismo defecto del argumento ontológico, sobre el que el mismo Herrera decía lo siguiente: «A poco que se reflexione se advierte que en este raciocinio se concluye lo real de lo ideal, y que solo puede producir una fascinación momentánea».⁷⁸ Así, el argumento de las ideas o verdades eternas en «último término tiene el mismo defecto de fondo del argumento ontológico: el tránsito de lo ideal a lo real. Pues las propiedades de eternidad, inmutabilidad y necesidad de las verdades hay que ponerlas en el mismo plano de la realidad de las cosas, y no en un plano ideal, como hace el argumento» (González, 2008, p. 131).

Bartolomé Herrera sostiene que «los dos raciocinios precedentes no difieren en el fondo del que expusimos al principio como demostración rigurosa, ambos parten como esa demostración de lo contingente y descansan como ella en el principio de causa y efecto; no ofrecen, pues, demostraciones distintas de la primera. Lo mismo decimos de la que se apoya en la necesidad de un primer motor del universo».⁷⁹ Así, tanto la demostración por el orden del universo, como la de las ideas eternas e incluso la *prima via* –mencionada por única vez aquí– serían, en esencia, subsumibles a la prueba *a contingentia mundi*.

En una nota al punto 16, Herrera abunda en este asunto, al momento de refutar los reparos kantianos a las demostraciones de Dios: «Dividen comúnmente las pruebas de la existencia de Dios en metafísicas, físicas y morales. Llamamos prueba metafísica a la que se funda en la contingencia de los seres y en la necesidad de una causa de su existencia. Física, a la que ofrece el mismo raciocinio, pero partiendo del orden del universo, del movimiento de la materia ó de cualesquiera otros fenómenos externos. Y moral a la que se apoya en la autoridad del género humano. La que se funda en la necesidad de que las ideas absolutas tengan objeto que las cause, pudiera llamarse psicológica. Kant llama a la primera de estas pruebas cosmológica; á la segunda, físico-teológica, y a la que deduce la existencia de Dios de estar contenida en su idea, ontológica. Fácilmente y de un mundo incontestable manifiesta el filósofo alemán el vicio de esta última prueba, pero quiere reducir la cosmológica y la físico-teológica para manifestar que carecen también de fuerza, y en eso yerra probablemente. Las dos pruebas hemos manifestado son una misma, y que presentan este raciocinio: lo contingente existe; no pudiera existir si no hubiera un ente necesario, luego existe el ente necesario. Este raciocinio es mixto. Entra en una de sus premisas la afirmación de la existencia real de lo contingente. No se

⁷⁸ I, I, 16

⁷⁹ I, I, 13

puede decir pues, como Kant pretende, que aquí se deduzca lo real de lo meramente ideal». ⁸⁰

Entonces quedaría en limpio que para el obispo de Arequipa todas las demostraciones válidas –la del orden del universo, la de las ideas eternas y la del movimiento– no serían nada más que la demostración *a contingentia mundi*, que es puramente metafísica.

Fuera de la «verdad de sentido común» irresistible, tenemos entonces que para Herrera solo habría una demostración válida, que sería metafísica. No deja de ofrecer semejanzas este planteamiento con la única demostración posible según Suárez, quien exigía que fuese puramente metafísica, pues no podría demostrarse nada referente a Dios «a no ser que admitamos algo previamente demostrado en metafísica y nos valgamos siempre de medios y de principios metafísicos, para llegar, finalmente, a concluir algo real». ⁸¹ Esta demostración, como ya se vio, adopta en lugar del principio físico *omne quod movetur, ab alio movetur* el principio metafísico «mucho más evidente», según el filósofo granadino, de *omne quod fit ab alio fit*, «ya sea por creación, ya por generación, ya por cualquier otro medio de producción». ⁸²

Podría decirse, entonces, que, en la transformación de la *tertia via* tomista en el argumento *a contingentia mundi* de Clarke, jugó probablemente un papel importante la ontologización de la física en la metafísica esbozada por Suárez en su teología natural. Estaríamos, entonces, ante otra de las manifestaciones de la naturaleza *transicional* del Doctor Eximio, de su condición de gran interlocutor entre el mundo de la escolástica clásica y el del pensamiento moderno, transformando categorías y conceptos de la primera en categorías y conceptos de la etapa racionalista y precrítica del segundo, no sin significativas y sugerentes alteraciones.

⁸⁰ Nota d) a I, I, 16

⁸¹ Disputación XXIX, I, 19

⁸² Disputación XXIX, I, 20

fatal desarrollo trae consigo, va ganando un nuevo grado de perfección, ¿es acaso Dios?». ⁸⁹

Inmediatamente después, procede a refutar la defensa que hace Cousin de la necesidad de la creación: «Cousin pretende fundar la necesidad de la creación en la idea de causa absoluta “Supuesto, dice, que Dios es causa, puede crear y supuesto que es causa absoluta no puede dejar de crear”». Pero « [s]i Dios es causa absoluta, es causa independiente, no tiene relación alguna necesaria con la existencia de cosas distintas de ella. Por consiguiente es causa que tiene el poder de crear o no, según le pluguiese, o es causa libre de todo lo creado». ⁹⁰

Seguidamente, Herrera desarrolla las explicaciones clásicas cristianas del porqué de la Creación, que no yace ni en la utilidad ni ningún fin externo a Él, sino el deseo libre de la Divinidad de comunicar sus perfecciones. ⁹¹

En el capítulo tercero, *Del Panteísmo*, verdadero meollo de la controversia herreriana contra los filósofos modernos, lanza el obispo de Arequipa un par de mandobles finales contra Cousin: «Cousin, fundador y jefe de la escuela ecléctica de Francia, ha hecho grandes esfuerzos para purgarse de la tacha de panteísta. Pero no ha retractado los muchos pasajes de sus obras que le han traído esa tacha. Escogemos uno bien claro, y en el que parece estar el fundamento de su error “Dios es triple, es decir, a un tiempo Dios, naturaleza y humanidad. Si Dios no es todo, no es nada. Si es indivisible en sí, es incomprensible, y su incompresibilidad es para nosotros su destrucción”». ⁹² La cita pertenece a los *Fragments philosophiques* de 1826.

Contra estas afirmaciones, claramente panteístas, Herrera reacciona sosteniendo que «no es verdad que la incomprensibilidad, si se conserva su sentido a la palabra, sea la destrucción de Dios. La verdad es todo lo contrario. Tampoco es verdad que la indivisibilidad o simplicidad de un ser lo haga inaccesible al entendimiento. Lo simple es lo más accesible al entendimiento y, lo que más fácil y claramente conoce». ⁹³ De esta forma, Herrera establece la condición

⁸⁹ II, II, 66

⁹⁰ II, II, 67

⁹¹ II, II, 68

⁹² II, III, 86

⁹³ II, III, 87

perfectamente lógica de la idea de un Dios fuera del mundo y no identificable ni agotable con él, contra las efusiones panteístas del joven Cousin.

Pero la batalla de Herrera contra la «aplaudida torpeza» del panteísmo moderno no concluiría con sus refutaciones a Cousin, sino sería el punto inicial de un radical encausamiento de la filosofía moderna, expresado en ese mismo capítulo tercero de la segunda parte del *Tratado de Teodicea*.

2.- Spinoza: el *más claro e inequívoco* panteísmo moderno

«Es tan chocante este error: repugna tanto al sentido común, que a primera vista parece hasta ridículo empeñarse seriamente en refutarlo. Sin embargo, para vergüenza de nuestro siglo, casi no hay filósofo de la escuela racionalista o ecléctica que no lo profese, sea desembarazada, sea solapadamente y esto nos pone en la necesidad de hacer de él examen detenido».⁹⁴

A pesar de su evidente repugnancia filosófica, la recusación del idealismo lo lleva a ir hacia momentos anteriores en la historia de la filosofía y exponer «ante todo, el [panteísmo] de Spinoza; porque es el más claro e inequívoco, y al que van a parar todos los sistemas panteístas».⁹⁵

Estamos ante la primera discusión sobre el sistema de Baruch o Benedictus de Spinoza (1632-1677) en un texto filosófico peruano. Bartolomé Herrera manifiesta tener un conocimiento suficiente de la obra del pensador holandés, citando incluso la tercera definición –la famosa definición de sustancia– de la primera parte de la *Ética ordine geometrico demonstrata* en latín.⁹⁶ Para el obispo de Arequipa, «Spinoza levantó tan extraña fábrica sobre esta definición: Sustancia es lo que existe en sí y se concibe por sí, o aquella que se concibe sin necesidad de concebir otra cosa. Supuesta esta definición: como solo a Dios se concibe por sí y sin necesidad de concebir otra cosa, no puede haber más sustancia que Dios».⁹⁷

⁹⁴ II, III, 70

⁹⁵ II, III, 71

⁹⁶ Nota I) a II, III, 73

⁹⁷ II, III, 73

3.- *Desatinadas hipótesis: La valoración herreriana de Kant y su posteridad filosófica*

a) *Kant: Ni panteísta ni ateo*

David Sobrevilla comienza su ensayo *La recepción de Kant en el Perú* señalando las «primeras menciones a Kant y a su obra en el pensamiento peruano»; allí, en primer lugar, menciona que «[u]n conservador destacado como el obispo de Arequipa, Bartolomé Herrera, rechaza la democracia de Rousseau y Kant, la democracia liberal en su opinión, por encontrar que está fundada en un principio tiránico, ya que según él la libertad del hombre no es un problema de masas, sino íntimo y particularísimo» (1996, p. 118). Remite en la referencia bibliográfica a la edición de 1929 de *Escritos y discursos*, tomo primero, más particularmente, al famoso sermón del 28 de julio de 1846. Si bien en el lugar citado, Herrera desarrolla una concepción antirousseauiana de la libertad, en ninguna parte del sermón, así como en sus interesantes *Notas*, se hace mención alguna a Kant.

Sin embargo, tanto en el *Tratado de Teodicea* como en el de *Lógica* se encuentran menciones al pensador de Königsberg que van más allá de las «someras referencias» de Enrique Alvarado de 1857 o de Sebastián Lorente de 1860 (pp. 118-119) y se constituyen en análisis y cuestionamientos de las posiciones principales del filósofo, lamentablemente ignoradas por el profesor sanmarquino.

En el *Tratado de Lógica*, por ejemplo, Herrera considera, como ya vimos, al sentido común de la Escuela Escocesa como peligrosamente cercano a alguna forma apriorística tendiente al idealismo, como las reivindicadas por Kant.¹⁰⁴ Tacha, *prima facie*, a la definición de filosofía de Kant de adolecer del vicio de hacerla independiente de lo divino.¹⁰⁵ Luego, en una nota al capítulo III dedicado a los medios de conocer la verdad, somete a crítica la existencia misma de los juicios sintéticos a priori: «Si existieran, pues, juicios sintéticos a priori, tendríamos que hacernos idealistas, como su inventor, porque no se referirían a realidades objetivas, sino a una mera necesidad subjetiva. Mas, el hecho es que el entendimiento nada afirma ni puede afirmar de un sujeto, sino lo que ve que está contenido en él. Aun cuando el juicio se funde en la autoridad, y sea un acto de fe, tiene un motivo real externo, que es la razón en que descansa nuestra fe. No hay efecto sin causa: 7 más

¹⁰⁴ *Tratado de Lógica*, II, IV, 222

¹⁰⁵ I, I, 18

5 =12: la línea recta es la menor que se puede trazar entre dos puntos, son juicios en los que como en todos los demás que Kant da por sintéticos a priori, es fácil advertir que el predicado está contenido de un modo necesario en el sujeto y que, por consiguiente, son analíticos». ¹⁰⁶

De ahí que sea totalmente infundado sostener, como lo hace Rubén Ugarteche en la nota preliminar a la edición del tratado publicada en la revista *Ius et praxis* de la Universidad de Lima en 1990, que el libro «está inspirado en el racionalismo kantiano» y que tanto Gonzalo Herrera y Jorge Basadre «afirman erróneamente que este tratado estaba redactado según el sistema escolástico». Como veremos en el siguiente capítulo, el *Tratado de Lógica* probablemente sea el texto de Herrera donde se manifiesta de forma más intensa la deriva escolástica en su pensamiento.

Pero yendo al *Tratado de Teodicea*, la referencia kantiana es sucinta pero exacta. Como ya vimos, en una nota respecto a las demostraciones de Dios, Herrera señala el error de Kant al reducir todas las demostraciones a la ontológica, que deduce lo real de lo ideal, siendo que, en la vía *a contingentia mundi*, se parte de un dato real, que es la contingencia del mundo. ¹⁰⁷

En el capítulo dedicado al panteísmo, Bartolomé Herrera señala el núcleo del pensamiento del filósofo prusiano respecto al tema de Dios: «Kant, aunque por la razón pura había negado que fuese posible tener certidumbre de la realidad de los objetos de nuestras ideas, reconoce por la razón práctica como postulados muchas realidades y principalmente la de Dios. No se le puede llamar panteísta ni ateo». Sin embargo, con su agudeza característica, el obispo de Arequipa no pasa por alto las raíces de la contradicción esencial kantiana que daría origen a la aventura panteísta del idealismo alemán: «Pero la contradicción entre los dictados de la razón pura y los de la razón práctica es palpable. Y los discípulos de Kant que, veían que no había por qué se debiese preferir, como prefería el maestro, las ulteriores a las primeras, notaron con razón que el sistema conducía al escepticismo absoluto, y procuraron establecer la realidad». ¹⁰⁸

Precisamente Johann Gottlieb Fichte, con su *doctrina de la ciencia*, pretendía unir los cabos sueltos de ambas críticas. Del porvenir de ese intento daría cuenta Bartolomé Herrera, como veremos en el siguiente acápite.

¹⁰⁶ Nota u) a II, III, 215

¹⁰⁷ Tratado de Teodicea, nota d) a I, I, 16

¹⁰⁸ II, III, 79

b) Desatinadas hipótesis: *el signo del idealismo alemán según Herrera*

En torno a la fundamentación radical que una el mundo de lo fenoménico con lo nouménico, según Herrera: «Fichte la establece en el sujeto que piensa en nosotros, en nuestra persona. “No hay, según él, otro juicio evidente por sí, y del que pueda partir con seguridad el entendimiento, que este: yo soy yo. Juzgar es ejercer nuestra actividad: es un acto del sujeto que piensa. Al pronunciar este juicio yo soy yo, se pone a sí mismo por su propia actividad, y viene a ser el agente y el producto de su acto. Se pone porque existe, y existe porque se pone. Es infinito y absoluto, porque se pone absolutamente como realidad, sin ninguna negación. El mismo sujeto, concentrándose por su actividad, por lo que no es él, limitado por él: se pone a sí mismo, ya limitado por lo que no es él, y adquiere conciencia de sí mismo. Pone uno y otro, sin duda, porque lo afirma. Pero el sujeto limitado y lo que no es él, no tienen realidad, sino en el sujeto absoluto e infinito”. Dios que es una de las cosas que él pone o crea, no tiene realidad, sino en el sujeto absoluto ser infinito, es decir, que Dios es el mismo sujeto que piensa, en cuanto este sujeto es absoluto e infinito. Y por tanto cada hombre puede decir: yo soy Dios».¹⁰⁹

En una nota a pie de página, Herrera señala la inconveniencia de traducir el *Ich* fichteano como «yo»: «Le moi, dicen los franceses. Pero en castellano no se puede decir, como dicen algunos, el yo. Nuestra lengua, más ajustada que otras en esto a la Filosofía, no consiente artículo antes de los pronombres personales».¹¹⁰ Aquí se diferencia de Balmes, quien sí utiliza los términos *yo* y *no yo* al momento de establecer la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo en las nociones preliminares de estética o ciencia de la sensibilidad de su *Filosofía Elemental* (1853, p. 117). A lo largo del capítulo, aunque comparte a grandes rasgos las valoraciones finales de Balmes respecto del idealismo y lo llega a citar en una ocasión, Bartolomé Herrera manifiesta manejar fuentes independientes y leer las obras originales de muchos de los autores de los que se ocupa –aunque, por lo general, en lengua francesa– y también hacer uso de un criterio muy propio a la hora de juzgarlos, expresado con su pluma polémica y aguda.

Sobre la confusión fundante –y absolutamente gratuita– del sistema de Fichte, entre la potencia noética del sujeto y su factualidad poiética absoluta de la realidad, Herrera expresa lo siguiente: «Fichte quiere, solo porque esa es su voluntad, que el acto de percibir y afirmar una existencia sea ponerla o crearla: que cada sujeto que

¹⁰⁹ II, III, 80

¹¹⁰ Nota II) a II, III, 80

piensa se perciba y se afirme como ser absoluto e infinito», olvidando «que la conciencia que adquiere de sí mismo es de un ser limitado», llegando al absurdo «en que un mismo sujeto sea absoluto e infinito por una parte, y por otra limitado».¹¹¹

Aunque ya Sebastián Lorente, en el manual de metafísica correspondiente a su *Compendio de filosofía para los colegios del Perú*, había manifestado lo siguiente respecto al pensador alemán: «Fichte, que siguiendo el impulso dado por Kant, ha querido sacar á Dios y á la naturaleza del yo, no ha encontrado sino tinieblas y contradicciones» (1860, p. 50), tendríamos que esperar al *Tratado de Teodicea* para un análisis más detallado de estos planteamientos y a su contextualización en el marco del idealismo alemán, en un texto peruano.

El proceso herreriano contra el idealismo alemán continúa con la otra gran figura de esta tradición filosófica, «Schelling discípulo también de Kant y amigo de Fichte, siguió primeramente el sistema de lo subjetivo absoluto de su amigo. Después quiso establecer la realidad por medio del sistema de la identidad absoluta, o de la no diferencia de lo diferente (...) “He aquí de qué manera existe lo absoluto o Dios; y no es finito ni infinito, ni sujeto ni objeto, sino la absoluta identidad de lo ideal y lo real, la absoluta no diferencia de lo diferente. Lo ideal y lo real, es decir, el alma y los objetos materiales son las manifestaciones del ser absoluto, en sus diferentes desarrollos necesarios y en las diferentes situaciones que él toma. Estas cosas son distintas entre sí; pero no son distintas del ser absoluto”».¹¹² Herrera resume así con exactitud el vasto intento del primer Schelling de unir la naturaleza y el espíritu en un despliegue trascendental y armónico.

El obispo de Arequipa desmonta así la llamada *intuición genial* de Schelling, esa suerte de intuición inmediata y preliminar que nos hace ver el Absoluto como belleza, comprensión y armonía, y que es el primer paso para comprender la «actividad» real e ideal del espíritu que se hace naturaleza y de la naturaleza que se hace espíritu: «Existe el ser absoluto, dice Schelling, y este es su punto de partida. ¿Cómo se demuestra que existe? Según el filósofo alemán, la idea del ser absoluto supone su existencia. Ya hemos manifestado (16) el vicio de esta demostración. El ser absoluto no es finito, ni infinito; no es sujeto, ni objeto. ¿Y puede existir algo, que no sea finito ni infinito, sujeto ni objeto? Por lo demás el panteísmo de Schelling no se distingue del de Spinoza, sino en las palabras. Llama ser absoluto a lo que

¹¹¹ II, III, 81

¹¹² II, III, 82

Spinossa llama sustancia única; y orden real e ideal, a lo que el otro llama espíritus y cuerpos. Parece que Schelling abandonó también su delirio, bien que nunca expresó con claridad, cual era, por fin su pensamiento acerca de Dios». ¹¹³ De esta manera, Bartolomé Herrera señala la afinidad de esta *intuición genial* con el argumento ontológico y su naturaleza aún más infundada y contradictoria.

Pero le faltaba a Herrera ocuparse del último de los idealistas alemanes, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, cuya influencia sería la más grande: «La realidad que Fichte coloca en el sujeto absoluto y Schelling en la identidad absoluta, está para Hegel en la idea. “La idea en su estado absoluto, y en cuanto contiene en sí los tipos de todas las cosas, es el objeto de la Lógica. Después se desarrolla y produce la naturaleza. Luego se concentra y nace el espíritu y con la conciencia de su ser”». ¹¹⁴

Ante la idea, el punto inicial del devenir del Absoluto, donde está concentradas –pero todavía *como en enigma*– todas las futuras tribulaciones, anonadamientos y esplendores del Espíritu, Herrera reacciona citando un donaire irónico de Balmes y apelando a la sencillez del buen sentido: « ¿Pero qué realidad es esta idea, que no es cuerpo, ni espíritu, ni sustancia ninguna y, sin embargo, es todo, es el ser único? Con razón dijo Balmes: “tanta luz como se reúne en la mente de Hegel no podría ser provechosa a los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle”». ¹¹⁵

Esta refutación, relativamente sucinta, comparada con las de los demás idealistas de los que se ocupa Herrera, es la primera referencia –y cuestionamiento– al sistema filosófico de Hegel en el pensamiento peruano.

Finalmente –y luego de acusar a su contemporáneo Heinrich Ahrens de panteísta *malgré lui* y de seguir el sistema de Schelling aunque lo niegue¹¹⁶–, el obispo de Arequipa concluye su “ejecución” del panteísmo: «Es notable que los panteístas y racionalistas¹¹⁷ no se crean obligados a fundar sus tesis; y, cuando se dignan hacer un raciocinio salta a los ojos la falsedad de su pernicioso enseñanza. La esencia de todas las cosas posibles está, sin duda, en la esencia divina, porque en la esencia divina está el entendimiento divino y en el entendimiento divino, el conocimiento perfectísimo de todo lo que constituye a todo ser o es su esencia. Pero

¹¹³ II, III, 83

¹¹⁴ II, III, 84

¹¹⁵ II, III, 85

¹¹⁶ II, III, 88

¹¹⁷ Como ya hemos visto, se refiere a los idealistas.

esta esencia lógica o ideal nada tiene que hacer con la existencia real de los objetos. Decir que desarrollándose se va haciendo y se hace al fin existencia real, es soltar palabras que no tienen sentido y ponerse en riesgo de pasar por loco. ¿Qué es desarrollarse una idea? ¿y cómo la idea de un objeto se puede convertir en el objeto mismo real, y esto, aunque la idea sea solo de objeto posible? Hemos visto que el panteísmo de Spinosa no alega en su favor razón alguna seria; y que el de las escuelas alemanas descansa únicamente en desatinadas hipótesis. Por consiguiente, el entendimiento humano, que no admite nada como verdad sino por motivos que nazcan de la naturaleza misma de las cosas, no puede adoptar el panteísmo». ¹¹⁸

Luego pasa a señalar cómo la doctrina «monstruosamente contradictoria» ¹¹⁹ del panteísmo repugna a todos los criterios de verdad, empezando por la razón pura, la conciencia, la percepción externa, el sentido común, el raciocinio recto y la revelación divina, ¹²⁰ y a denunciar sus «conclusiones horrorosamente absurdas» en el orden moral. ¹²¹

La perplejidad de Herrera ante el idealismo alemán no es exagerada. Ante los oscuros caminos a los que conduce la reflexión de Schelling, especialmente de en su última época, no despojadas de belleza singular, o las reflexiones hegelianas sobre la *negatividad*, el lector parece estar, en ocasiones, frente a las teogonías emanantistas de los gnósticos helenísticos. Y la semejanza deja de ser una simple cuestión de estilo, en ocasiones. El «mal necesario» para el despliegue del espíritu en la Historia, en el caso de Hegel, o, en el caso de Schelling, como aspecto de un mismo Absoluto que, en un momento primordial, se extrañó a sí mismo, y cuyo *reditus* es el desarrollo estético del espíritu se asemejan bastante a la antigua gnosis. Aquello primordial y final, que es y a la vez no es, que es Primero y es Último, aquello sumamente inefable y a la vez sumamente significativo y que sería el núcleo de lo que la mirada realista de Herrera consideraba como una contradicción monstruosa ¹²², parece estar más cerca del maestro Eckhart o de Jakob Böhme y otros místicos heterodoxos que de la directa posteridad filosófica del discreto filósofo burgués de Königsberg.

¹¹⁸ II, III, 89-90

¹¹⁹ II, III, 91

¹²⁰ II, III, 92

¹²¹ II, III, 93

¹²² «La doctrina, por otra parte, es en sí monstruosamente contradictoria. Si Dios es la sustancia única o el ser único. Dios es: 1) simple y compuesto, espíritu y cuerpo, con todas las cualidades opuestas que hay en los cuerpos y en los espíritus y en las diferentes especies de cuerpos y en las diferentes especies de espíritus: con el talento y la estupidez, el vicio y la virtud, la felicidad y la desgracia: 2) es inmutable y sufre mil mutaciones en cada instante: 3) es finito e infinito: 4º contingente y necesario. En fin, es Dios y no es Dios» (II, III, 91).

Eric Voegelin señala las consecuencias de esta deriva: «La gnosis puede ser ante todo intelectual y adoptar la forma de una penetración especulativa en el misterio de la creación y la existencia, como por ejemplo, en la gnosis contemplativa de Hegel o Schelling. También puede ser ante todo emocional y asumir la forma de una incorporación de sustancia divina al alma humana, como, por ejemplo, en los líderes sectarios paracléticos. O puede ser ante todo volitiva y tomar la forma de una redención activa del hombre y la sociedad, como en la instancia de activistas revolucionarios como Comte, Marx o Hitler. Estas experiencias gnósticas, en su amplia variedad, son el núcleo de la redivinización de la sociedad, ya que los hombres que tienen estas experiencias se divinizan mediante la sustitución [por] modos más masivos de participación en la divinidad [de] la fe en el sentido cristiano». (2006, p. 153).

Nicolai Hartmann atribuye, sin embargo, la deriva panteísta del idealismo a la influencia de los poetas románticos y pensadores como Bruno, Böhme, Plotino y Spinoza: « [e]l elemento romántico, panteísta y místico opera en la estructura del pensamiento crítico y sistemático como un cuerpo extraño que paulatinamente lo impregna desde dentro y lo desvía de su recto camino. El último Fichte, el Schelling intermedio y la elevación filosófica de Hegel no pueden concebirse sin este elemento» (1960, pp. 15-16).

Réginald Garrigou-Lagrange, por su parte, realiza un *excursus* filosófico hasta los orígenes remotos del panteísmo moderno: «No debe causar, pues, extrañeza, que a los ojos de los tomistas, los teólogos que, siguiendo a Escoto, rechazan la distinción real entre esencia y existencia¹²³ en las criaturas, y aproximan la analogía del ser y la univocidad, comprometen la distinción entre Dios y el mundo y preparan el camino para el panteísmo» (1980b, p. 25). También en este lugar se asomaría el legado del Doctor Eximio, negador de la distinción real como Escoto.

El obispo de Arequipa afronta, en el punto final de este capítulo dedicado al panteísmo, su particular visión de las raíces de las extravagancias de la «escuela alemana» en particular, y del pensamiento moderno en general, que recuerda a los penetrantes análisis que más de cincuenta años después haría Max Scheler sobre el fondo psicológico «de resentimiento y negatividad que encierran los sistemas racionalistas y laicistas» (Gambra, 2008, p. 235): «¿Pero por qué apartarse de lo que dicta la razón a todo el género humano? Por eso mismo, porque lo dicta el género humano. La vanidad no queda satisfecha con repetir lo que creen todos. Era

¹²³ Mejor: *esse* o acto de ser. Se entiende por el contexto, pero al traductor le faltó captar el matiz.

preciso decir lo contrario, para dejar atónito al género humano. Para esto se arrimó a un lado, primero la divina revelación, luego todos los criterios de la verdad que nos dan certidumbre de la diferencia sustancial de las cosas; y ya sin el freno de la fe, y sin los frenos naturales de la razón, se puede decir: todo es Dios y Dios es todo, alegando a favor de esta locura sofismas, o no alegando nada; confiando en que algunas palabras oscuras e ininteligibles, valen más que demostraciones para ciertas gentes».¹²⁴

Con estas palabras, aplicables para cualquier época en que prime la logomaquia sofisticada por sobre la búsqueda socrática de la verdad, finaliza la primera polémica de un pensador peruano con la filosofía moderna.

¹²⁴ II, III, 95

Capítulo VI

Influencias: Entre la escolástica y la «filosofía de mi tiempo»

La discusión con respecto al grado de influencia del pensamiento de santo Tomás de Aquino y de la escolástica en la obra de Bartolomé Herrera se encuentra marcada por una serie de famosas aserciones del clérigo limeño bastante significativas.

En primer lugar, en la oración fúnebre del presidente Gamarra el 4 de enero de 1842, tenemos, en una nota al sermón, una referencia a las «tinieblas de la escolástica» (1929, I, p.19). Luego, en la oración fúnebre de monseñor Francisco de Sales Arrieta, del 5 de mayo de 1843, el rector de San Carlos afirma lo siguiente, refiriéndose a la formación franciscana del prelado difunto: «La prudente vigilancia de los religiosos franciscanos no había permitido la entrada en el colegio de San Antonio, a la desgraciada filosofía del siglo pasado, a esa filosofía que lleva el germen del materialismo, que se desarrolló después; y que quiso destruir el origen celeste de las ideas sublimes y de los sentimientos nobilísimos que brotan de esta imagen de Dios, que llamamos nuestra alma; y pretendió que nacieran del polvo grosero, pesado y muerto que pisamos; que dedujo de la utilidad todos los deberes humanos y convirtió a la santa virtud en un tráfico vil y en cálculo helado de ganancias. El Señor preservó de este riesgo al corazón de su escogido» (p. 47).

Esta recusación del empirismo radical, de tintes platónicos, y que revela, por contraste, el estado de la formación de los centros eclesiásticos donde no había «prudente vigilancia», no vendría sola: «Mas no fué exento de las indecibles penalidades que llevaban consigo los tristes restos de la filosofía de Aristóteles. [¡]Disputar antes de pensar; emplear en el manejo del silogismo, para vencer al contrario, todas las fuerzas que una razón sólida necesitaba para buscar la verdad en sosiego; sutilizar, adelgazar hasta destruir los principios claros y hermosos que son como el descanso, el lecho de la inteligencia humana! ¡Gran tormento sería para quien deseaba conocer, y guardar en el santuario de su corazón, la verdad entera, llena de vida y de belleza (...) y más aún ver emplear el infeliz arte de deducir enmarañadas consecuencias de principios aún más enmarañados en la ciencia altísima de las verdades reveladas por Dios (...) verdades henchidas de misterios y

rodeadas de magestad divina (...)!» (p. 48). El rechazo a «aquel sistema de enseñanza, semejante a una atmósfera negra en medio de la que suele brillar un resplandor fugitivo» (p.48) sorprende especialmente por el hecho de que Herrera no lo experimentó nunca, pues fue formado en el plan de estudios sensualista e ilustrado de Rodríguez de Mendoza.

Mario Alzamora Valdés, uno de los pocos, junto con Saranyana y Asís, en estudiar con algo de profundidad el pensamiento filosófico de Herrera más allá del debate sobre la soberanía, explica así su antiescolasticismo: «Por influencia de las ideas de la época, Herrera se presentó, aunque solo en apariencia, como enemigo de la filosofía escolástica. Son frecuentes en muchos de sus escritos frases como éstas: “las tinieblas de la escolástica, “la confusión propia del Peripato” (...) Quizás Herrera en Filosofía sirvió a su tiempo inclinándose por un racionalismo que muchas veces exagera por su falta de conocimiento completo de la filosofía escolástica, pero no por esto se apartó de los principios fundamentales de ésta» (1950, pp. 214-215).

Se vivían los últimos años de vigencia de prejuicios antiescolásticos bastante arraigados en la formación eclesiástica. Santo Tomás de Aquino, aunque celebrado y admirado como doctor de la Iglesia, era solo requerido fragmentariamente en materias teológicas, especialmente de teología sacramental, y en algunos puntos de su doctrina jurídico-eclesiástica. Conviene recordar, por ejemplo, que en el siglo anterior, san Alfonso María de Liguori, ortodoxo defensor de la *romanità* más intensa, en cuanto «“filósofo experimental”, morirá cartesiano impenitente. Teólogo y moralista cristiano, será ferviente discípulo de Tomás de Aquino. Y se sentirá a gusto en su propia piel de creyente y de filósofo» (Rey-Mermet, 1985, p. 51).

Unas décadas antes de los sermones herrerianos, en el mismo *Collegio Romano* de los jesuitas en la Ciudad Eterna, la enseñanza «was not based upon any one tradition or authority. A good part of the course there then seems to have been devoted to mathematics and science; indeed, a pupil at the Collegio Romano in 1830 wrote afterwards that the only tenet held by all was a contempt for Aristotle» (Fitzpatrick, 1982, p. 839). Incluso el jesuita tomista Luigi Tapparelli d'Azeglio, nombrado rector del Colegio en 1824, llegó al extremo de tener que reclutar « a group of students to whom, under pledge of secrecy, he imparted the teaching he had himself received» (p. 831) informalmente de los discípulos del padre Masdeu, tomista catalán, que exiliado en Piacenza, enseñó las doctrinas de santo Tomás a fines del XVIII e inicios del XIX. Uno de los estudiantes del círculo secreto de

Tapparelli era Gioacchino Pecci, conocido luego como León XIII, sumo pontífice (1878-1903) a quien se le debería la *Aeterni Patris* (1879), encíclica que consagró el renacimiento del tomismo. Las condenas de los tradicionalistas Lammenais y Bautain y del criticismo de Hermes y Günther y especialmente «[t]he revolution of 1848 changed the balance of opinion at Rome: the upheaval seemed a consequence of modern thought, and some new instrument was needed for the defence of the Church» (p. 841), acabarían abriendo paso a un retorno de la escolástica.

Sin embargo, fuera de las influencias contextuales en sus prejuicios antiescolásticos, puede notarse en Herrera una evolución intelectual bastante significativa, notada por sus biógrafos más antiguos. Esta evolución permite entender situar a esos prejuicios en un período específico y no ha sido subrayada lo suficiente por estudiosos posteriores.

En 1837, mientras se desempeñaba como párroco en Cajacay, cae enfermo de verruga y tiene que retirarse a Lima. Luego ocupa el curato de Lurín en 1840. Es allí que, «[e]stando en este destierro voluntario, sin tener más amigos que los buenos libros que se había proporcionado, se dio cuenta del fruto de sus estudios; y descubrió que había bebido como doctrina sana en el colegio, los errores jansenistas en Religión, en Política las nociones más subversivas del orden social; emprendiendo incontinenti [sic] con aquel tesón y aquella generosidad que sólo anidan en los grandes corazones la reforma completa de sus ideas, así en Filosofía como en todas las ciencias religiosas y sociales. Mediante lo cual se hizo apto para el delicado y glorioso ministerio de reformador, que más tarde había de desempeñar en su patria, salvando a la juventud de los estragos de las pésimas doctrinas que amenazaban hundirla en el abismo de la anarquía y de la impiedad» (García Sanz, 1873, citado por Leguía, II, 1930, p.V).

Pero eso no sería más que la *primera conversión*, de un liberalismo ilustrado clerical –que fuera tan común entre los eclesiásticos a inicios de la república– a un eclecticismo crítico del sensualismo y del liberalismo rosseauiano, vinculado en algunos puntos a la *common sense philosophy* y sus diversas influencias y un ultramontanismo en temas religiosos, expresado en su frase de 1846 «mi religión es la de mi Iglesia y mi filosofía, la de mi tiempo» (1929, I, p. 69). Sin embargo, habría una *segunda conversión*, que podemos ubicar entre su viaje a Europa de 1852 y el inicio de la redacción del *Tratado de Lógica* en la ciudad de Jauja en 1856, a la que se había retirado por problemas de salud. Dice al respecto Rodrigo Herrera: «Hizo más: dio principio a la redacción de un curso elemental de Filosofía siguiendo ya la Escolástica; pues, comprendió la superioridad de este método y de

sus doctrinas, sobre todo en relación con la Teología y se apartó para siempre del Eclecticismo mitigado que antes lo había dominado. Avanzó mucho con la redacción del curso de Lógica y lo habría terminado en Jauja, si nuevas complicaciones no lo hubieran obligado a interrumpir esa labor» (1929, I, p. LXXX).

Tenemos entonces tres fases intelectuales en el pensamiento de Bartolomé Herrera: 1) Liberalismo ilustrado, desde su ordenación en 1833 hasta su enfermedad y estancia posterior en Lurín, entre 1837 y 1840, 2) eclecticismo antiliberal y antisensualista, entre 1840 y 1856, y 3) realismo filosófico con ligeros matices de *common sense philosophy* y tradicionalistas, pero asentado en una base escolástica, desde 1856 hasta su muerte.

Entre el ecléctico de 1843, que luego de criticar el materialismo ilustrado, se despachaba contra los «tristes restos de la filosofía de Aristóteles» y contraponía el silogismo con la búsqueda de la verdad en sosiego, esbozando ciertas simpatías implícitas por la iluminación agustiniana, y el autor del *Tratado de Lógica* que toma la división escolástica de los géneros¹²⁵, que defiende respetuosamente contra la posición simplificadora de Balmes las reglas escolásticas del silogismo¹²⁶ y que llega, en una extensa nota a pie de página, a quebrar lanzas en favor del silogismo, contra Bacon y los «sectarios de Condillac»¹²⁷, media ciertamente un largo trecho.

Sin embargo, tanto en el *Tratado de Lógica* como en el de *Teodicea* escasean las citas directas del Aquinate. En el primero, se le menciona a guisa de ejemplo de proposición –«muy vasto es el entendimiento de santo Tomás»¹²⁸– y, en otra parte, cita un pasaje de la *Summa Theologiae* –II, II, q. 2, a. 8– sobre la conveniencia de referirse, en materias científicas, a autoridades.¹²⁹ En el *Tratado de Teodicea* también solo hay una cita única: «Es imposible, dice Santo Tomás, que en Dios haya nada en estado de mera potencia».¹³⁰

Como hemos visto a lo largo de diversos capítulos de este estudio, en el *Tratado de Teodicea*, Herrera se inclina por posiciones escolásticas tomistas al

¹²⁵ *Tratado de Lógica*, I, II, 55

¹²⁶ Nota k) a I, VI, 129

¹²⁷ Nota m) a I, IX, 161

¹²⁸ I, IV, 83

¹²⁹ Nota z) a II, VIII, 261

¹³⁰ *Tratado de Teodicea*, I, IV, 31

entender la teología natural como parte de la metafísica, por el racionalismo «escolástico» de Wolff en su división de la filosofía (error en que lo acompañarían numerosos tomistas decimonónicos y de la primera mitad del siglo XX) y por posiciones de una escolástica barroca, menos prístina en su tomismo e influenciada en algunos aspectos por el Doctor Eximio –aunque sin asumir la negación de la distinción real ni la reducción radical del ente a la esencia, elementos fundamentales del suarecismo– en la transformación de la *tertia via* en el argumento metafísico *a contingentia mundi* y en tomar la *aseidad* como constitutivo formal de la Divinidad.

En lo que respecta a otras influencias en el *Tratado de Teodicea*, ya se señalaron los matices ligeros de *common sense philosophy* y de tradicionalismo. Encontramos tres referencias a Jaime Balmes, que, al igual que en el *Tratado de Lógica*, acompaña a Herrera e su reflexión filosófica. Estas citas son sobre temas puntuales, orientadas a enfatizar alguna expresión memorable del canónigo de Vich sobre temas como el ateísmo o las extravagancias del idealismo alemán. Porque Bartolomé Herrera no sigue en todo al filósofo español; se separa de él en varios puntos y no comparte su peculiarísima división de las ciencias. Cabe recordar que Herrera siempre fue muy celoso de la originalidad –lo demuestra en su *Informe sobre los Elementos de Derecho Internacional de José María Pando* (1929, II, pp. 1-6)– y el *Tratado de Teodicea* no solo lo es, sino manifiesta un singular estilo agudo, polémico y castizo. Cita, también, a Henry Maret (1805-1884), en la versión española de su *Teodicea cristiana ó comparación de la noción cristiana con la noción racionalista de Dios* (Barcelona, 1854), respecto al motivo de la creación en la bondad y amor divinos, pero no comparte su sesgo semicartesiano. Cita a diversos clásicos latinos y griegos, al cardenal Wiseman, y también, por supuesto, a los autores que impugnará.

Habría entonces que matizar el juicio de Alzamora con respecto al racionalismo de Herrera, que no fue siempre de la misma intensidad y que acabaría solo como un vestigio al final de su carrera intelectual. Pero por otro lado, es necesario también matizar afirmaciones como que su «concepción de Dios [es] totalmente escolástica y tomista» (Putnam, 2000, p. 207) y descartar generalizaciones que no tienen en cuenta las distintas épocas del pensamiento herreriano, como que «siguió principalmente a santo Tomás de Aquino» (p. 448), o que «su pensamiento fue básicamente escolástico y especialmente tomista» (p. 447), e incluso algunas afirmaciones que son patentemente inexactas: «tuvo una formación básicamente escolástica» en San Carlos (p. 165).¹³¹

¹³¹ Aunque sostiene que fue «buen conocedor del Aquinate» (p. 659) –afirmación que, como vimos, resulta al menos discutible–, las páginas que Josep-Ignasi Saranyana dedica a Herrera en su monumental *Teología en América Latina* constituyen el mejor (y en un sentido propio también el

En ese sentido, puede sostenerse que el escolasticismo de Bartolomé Herrera, aunque sólido a grandes rasgos, todavía era indirecto y, en algunos casos, intuitivo. De haber vivido más, probablemente el obispo de Arequipa habría consolidado sus posiciones, brindándonos, con un estudio más sosegado y profundo de los mismos escritos de santo Tomás y de sus principales comentadores tradicionales, una síntesis filosófica que hubiera tenido repercusiones muy grandes en la historia del pensamiento peruano y quizás significado la fundación de una escuela tomista, semejante a las que florecerían a partir del siglo XX en países hispanoamericanos como Argentina o Chile. Si se considera, también, los frutos que hubiera podido rendir su acción, siempre vigorosa, en la prensa y en la escena pública en el contexto de las algaradas anticlericales de 1867 y de 1872 y de la crisis moral y económica previa a la guerra con Chile, pues daría muchas ganas de repetir lo que un copista inglés del siglo XIII escribió al final de un códice de la *Suma de Teología*, incompleta por la muerte de su autor: «O mors, quam sis maledicta!».

Resulta imprescindible para ulteriores estudios sobre la figura de Bartolomé Herrera reconocer las tres fases mencionadas en su pensamiento y revalorizar el *Tratado de Teodicea*, no solo como el primer texto peruano en polemizar con el pensamiento moderno europeo, sino como una muestra privilegiada del proceso de la filosofía cristiana en el complejo contexto posrevolucionario del siglo XIX, que se despliega desde una crisis de identidad heredada del siglo anterior hasta un rescate de la *philosophia perennis* que sería bastante fructífero.

único) análisis que se ha escrito a la fecha sobre su pensamiento filosófico. Luego de señalar determinados puntos donde Herrera se aleja del escotismo y otros donde se aproxima a posiciones de la escolástica barroca y que vimos a lo largo del estudio, concluye lo siguiente: «En definitiva: Herrera fue un pensador un tanto ecléctico, claro y riguroso en sus planteamientos, alineado con un tradicionalismo moderado y, en algún sentido, dependiente de la escuela escocesa del sentido común. Buen conocedor de Aquino y de la filosofía de Jaime Balmes y de los restauracionistas franceses, que quizá conoció más a fondo durante su viaje a Europa» (2008, p. 659). Menos afortunado es cuando afirma la afición de Herrera por el vizconde de Bonald (p. 658). Ni en el *Tratado de Lógica* ni en el de *Teodicea* ni en los sermones de las décadas de 1830 y 1840 hemos encontrado referencia alguna a Louis de Bonald. Con respecto a la afinidad de Herrera con los tradicionalistas franceses nos remitimos a lo dicho en esta tesis a propósito del matiz *lamennaiseano* de la demostración de la existencia de Dios por el sentido común (p. 73).

Conclusiones

PRIMERA. El pensamiento de Herrera, orientado a la tarea de apuntalar el edificio casi ruinoso de la *paideia* cristiana en el Perú, comprendió que de la índole de la respuesta que se ofrecía a la pregunta sobre Dios surgían una serie de consecuencias espirituales, políticas y sociales que podían contribuir a la ruina o a la salvación de las sociedades y de la joven república del Perú en particular. El *Tratado de Teodicea* (1872) sería, en ese sentido, la culminación filosófica de una inquietud transversal a toda su obra.

SEGUNDA. El *Tratado de Teodicea* es el gran texto de metafísica del pensamiento peruano del siglo XIX y representa un despertar de esta disciplina desde la crisis cultural de fines del siglo XVIII. Aunque breve, no está despojado de agudeza y profundidad.

TERCERA. Tanto el estudio de los dilemas terminológico-filosóficos como el de las demostraciones de Dios en el *Tratado de Teodicea* revelan una concepción cristiana tradicional en la reflexión sobre la Providencia Divina y el problema del mal, relativizándolo junto con el mundo, a diferencia de la visión leibniziana. Se revela también una preferencia por posiciones tomistas al entender la teología natural como parte de la metafísica, contra la perspectiva de Escoto. En el caso de la división de la filosofía, en cambio, Herrera se alinea con el racionalismo «escolástico» de Wolff (error en que lo acompañarían numerosos tomistas decimonónicos y de la primera mitad del siglo XX). Se percibe una preferencia por

posiciones de una escolástica barroca, menos prístina en su tomismo e influenciada en algunos aspectos por el Doctor Eximio –aunque sin asumir los elementos fundamentales del suarecismo–, en la transformación de la *tertia via* en el argumento metafísico *a contingentia mundi* y en tomar la *aseidad* como constitutivo formal de la Divinidad. Se observan también algunos matices accidentales de *common sense philosophy* y tradicionalismo, vestigios de una época anterior en el pensamiento herreriano.

CUARTA. Se determinaron las tres etapas en el pensamiento filosófico de Bartolomé Herrera: 1) Liberalismo ilustrado, desde su ordenación en 1833 hasta su enfermedad y estancia posterior en Lurín, entre 1837 y 1840, 2) eclecticismo antiliberal y antisensualista, entre 1840 y 1856, y 3) realismo filosófico con ligeros matices de *common sense philosophy* y tradicionalistas, asentado en una base escolástica, desde 1856 hasta su muerte. Estas etapas deben ser consideradas por estudiosos ulteriores si se quiere evitar caer en generalizaciones equivocadas de su pensamiento, lamentablemente frecuentes.

QUINTA. El *Tratado de Teodicea* es el primer texto en la historia del pensamiento peruano en entablar un debate con la filosofía moderna, con agudos cuestionamientos que aún hoy no dejan de ser sugerentes y profundos.

SEXTA. El *Tratado de Teodicea* es una muestra privilegiada de las tribulaciones de la filosofía cristiana en el siglo XIX, desde su crisis de identidad inicial hasta el fructífero redescubrimiento de la *philosophia perennis*.

Bibliografía

Bibliografía básica

- Herrera, B. (1872). *Tratado de Teodicea redactado por el Illmo. Sr. Obispo ... para el uso del Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa*. Arequipa: Imprenta del Colegio Seminario
- Herrera, B. (1873). *Tratado de Lógica redactado por el Illmo. Sr. Obispo ... para el uso del Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequ*. Arequipa: Imprenta del Colegio San Jerónimo
- Herrera, B. (1929-1930). *Escritos y discursos*. 2 vols. Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay.

Bibliografía general

- Altieri, L. (1844). *Logicae et metaphysicae Synopsis cum praefatione historica ab elementis philosophiae, R.P.F. Laurentii Altieri exarata ad usum studiosae juventutis seminarii arequipensis Divi Hieronymi*. Arequipa: Typis Petri a Benavides.
- Altuve-Febres, F. (2001). *Los reinos del Perú*. Lima: Dupla Editores.
- Altuve-Febres, F. (Comp.). (2010). *Bartolomé Herrera y su tiempo (Actas del congreso conmemorativo del bicentenario del natalicio de Bartolomé Herrera 1808-2008)*. Lima: Sociedad Peruana de Historia-Editorial Quinto Reino.
- Alzamora, M. (1950). El pensamiento de Bartolomé Herrera. *Mercurio Peruano*, 279 (15), 203-222

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los Animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- Asís, A. de (1954). *Bartolomé Herrera, pensador político*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Bahr, F. (2001). El Commentaire Philosophique de Pierre Bayle. *Tópicos*, 9, 59-80.
- Balmes, J. (1853). *Curso elemental de filosofía*. París: Librería de Garnier Hermanos.
- Barriga, V. (1952). *Memorias para la historia de Arequipa. Tomo IV*. Arequipa: Imprenta Portugal.
- Belaunde, V. A. (1932). *Meditaciones peruanas*. Lima: Compañía de Impresores y Publicidad Editores.
- Berthe, A. (2006). *García Moreno*. Bangalore: Dolorosa Press.
- Brugger, W. (1975). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Burke, E. (1980). *Reflexiones sobre la revolución francesa y otros escritos*. Buenos Aires: Dicitio.
- Cádiz, L. de (1946). *Prólogo*. En Leibniz, G. G. *La Teodicea: tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. (pp. 5-21) Buenos Aires: Claridad.
- Calderón, A. (2011). *Umbrales de la filosofía. Cuatro introducciones tomistas*. Moreno: Edición del autor.
- Campos, F. J. (2009). Del Escorial a Lima: fray Diego de Cisneros, bibliotecario e ilustrado, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 226 (2).
- Chiron, Y. (2002). *Pío IX*. Madrid: Palabra.
- Clavell, L. (1980). *El nombre propio de Dios*. Pamplona: EUNSA.
- Copleston, F. (2001). *Historia de la filosofía 3: de Ockham a Suárez*. Barcelona: Ariel Filosofía.
- Cosío, M. J. de (1974). *Elogio fúnebre del señor D. José Gabriel Moscoso (1815)*. En M. J. Aparicio (Ed.), *Conspiraciones y Rebeliones en el siglo XIX. La Revolución del Cusco de 1814. Colección Documental de la Independencia del Perú, Tomo III, Conspiraciones y Rebeliones en el siglo XIX, volumen 8* (pp. 63-86). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- De la Puente, J. y Villanueva E. (1964). *Bartolomé Herrera. José Gálvez*. Lima: Editorial Universitaria.

- De Maistre, J. (1980). *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas*. Buenos Aires: Dictio.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Donoso Cortés, J. (1970). *Obras completas*. Tomo II. Madrid: BAC.
- Echavarría, M. (2008). *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2008.
- Espinoza Medrano, J. de (2011). *Candido lectori. Philosophia thomistica seu cursus philosophicus. Tomus Prior [Romae, 1688]*. En J. C. Ballón Vargas (Ed.). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII-XVIII. (Selección de textos, notas y estudios)*. Tomo II (pp. 13-14, 25-89). Lima: Universidad Científica del Sur – Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ewbank, M., (2009). Book review. *Praeambula fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. By Ralph McInerny. *The Heythrop Journal*, 4 (50), 722-724
- Fabro, C. (2013). *Introduzione all'Ateismo moderno*. Segni: EVI.
- Fernández, J. L. y Soto, M. J. (2006). *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona: EUNSA.
- Ferrater Mora, J. (2010). *Diccionario de filosofía*. 5 vols. Madrid: RBA.
- Feser, E. (2009). *Aquinas*. Londres: Oneworld Publications.
- Fitzpatrick, P. J. (1982). *Neoscholasticism*. En: N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (Eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. (pp. 838-852). Cambridge: Cambridge University Press.
- Forment, E. (2004). *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra.
- Gamba, R. (2008). *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Rialp, 2008
- García López, J. (1950). *Nuestra sabiduría racional de Dios*. Madrid: CSIC.
- García López, J. (1969). La concepción suarista del ente y sus implicancias filosóficas. *Anuario Filosófico*, 2, 137-167.
- García López, J. (2001). *Metafísica tomista*. Pamplona: EUNSA.
- Garrigou-Lagrange, R. (1946). *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Garrigou-Lagrange, R. (1980a). *Dios. La existencia de Dios*. Madrid: Palabra.
- Garrigou-Lagrange, R. (1980b). *Dios II. Su naturaleza*. Madrid: Palabra.

- Gelonch, S. (2002). *Separatio y objeto de la metafísica*. Pamplona: EUNSA.
- Gilson, E. (1981). *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid: Rialp.
- Gilson, E. (2009). *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Rialp.
- Gómez Pérez, R. (2006). *Introducción a la metafísica*. Madrid: Rialp.
- González de Cardedal, O. (1995). *Introducción*. En Pseudo Dionisio Aeropagita. *Obras completas*. (pp. 3-115). Madrid: BAC.
- González, A. L (1979). *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- González, A.L. (2008). *Teología natural*. Pamplona: EUNSA
- Grison, M. (1968). *Teología natural o teodicea*. Barcelona: Herder.
- Harré, R. (2002). *Mil años de filosofía. De Ramanuja a Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán. Tomo I. Fichte, Schelling y los Románticos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hazard, P. (1952). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Pegaso.
- Herrera R. y Herrera, G. (1929). *Biografía de don Bartolomé Herrera*. En B. Herrera. *Escritos y discursos*. Tomo I. (pp. XXIX-CXLVII). Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay.
- Hugon, E. (1974). *Las veinticuatro tesis tomistas*. Ciudad de México: Porrúa.
- Iannettone, G. (2010), *Patriotismo y devoción: La misión de Herrera en Roma*. Actas 2010. En: F. Altuve-Febres (Comp.). *Bartolomé Herrera y su tiempo*. (pp. 55-81) Lima: Quinto Reino-Sociedad Peruana de Historia.
- Jaeger, W. (1978). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE.
- Jolivet, R. (1978). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Kant, I. (2002). *Critica de la razón pura. Tomo II*. Barcelona: Folio
- Kant, I. (2011), *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico de teodicea*. Edición bilingüe. Madrid: Encuentro.
- Kolakowski, L. (2009). *Si Dios no existe: Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Labrousse, R. (1945). *En torno a la teodicea*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Lanzi, S. (2000). *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Roma: Il Calamo.

- Larrainzar, C. (1977). *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: EUNSA.
- Leguía, J. G. (1930). *Bartolomé Herrera, maestro*. En B. Herrera. *Escritos y discursos*. Tomo II. (pp. III-LI) Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay.
- Leibniz, G. G. (1946). *La Teodicea: tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Buenos Aires: Claridad.
- Lorente, S. (1860). *Compendio de filosofía para los colegios del Perú. Metafísica*. Lima: Poissy.
- Maret, H. (1854). *Teodicea cristiana*. Barcelona: Librería Religiosa.
- Maritain, J. (1980). *Filosofía de la naturaleza*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad. Consideraciones filosóficas*. Buenos Aires: Katz.
- Meyer, J. (1994). *La Cristiada, tomo II. El Conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. México: Siglo XXI.
- Newman, J.H. (2006). *Los fieles y la Tradición*. Buenos Aires: Ediciones del Pórtico.
- Nietzsche, F. (1998). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Edaf.
- Prado, N. del (1910). La verdad fundamental de la filosofía cristiana. *La Ciencia Tomista*, 1 (1), 42-54.
- Putnam, J. (2000). *Fundamentos teológicos de la actuación pública de Bartolomé Herrera*. Tesis para optar por el grado de doctor en teología, Pamplona: Universidad de Navarra.
- Putnam, J. (2010). *Herrera y los fundamentos teológicos de su actuación pública*. En: F. Altuve-Febres (Comp.). *Bartolomé Herrera y su tiempo*. (pp. 103-118) Lima: Quinto Reino-Sociedad Peruana de Historia.
- Quiles, I. (1947). *Aristóteles*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Ratzinger, J. (2009). *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2009
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html
- Redmond, W. (1998). *La lógica en el virreinato del Perú*. Lima: FCE-IRA-PUCP.
- Redmond, W. (2011). *El Lunarejo, ¿Qué diría hoy de la filosofía?* En J. C. Ballón Vargas (Ed.). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII-XVIII. (Selección de textos, notas y estudios)*. Tomo

- II (pp. 11-24). Lima: Universidad Científica del Sur – Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rey-Mermet, T. (1985). *El santo del siglo de las luces. Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Editorial El Perpetuo Socorro.
 - Riva Agüero, J. de la (1929). Don José Baquíjano y Carrillo. *Boletín del Museo Bolivariano*, 12.
 - Rodríguez, Victorino et. al. (2012). *Notas*. En Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica (pp. 315-668). Madrid: Tecnos.
 - Rojas Ingunza, E. (2006). *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente – Instituto Riva Agüero.
 - Sacchi, M. E. (2001). Los nombres de la metafísica. *Sapientia*, 56, 665- 690.
 - Salazar Bondy, A. (1984). *La filosofía en el Perú*.
 - Sanguinetti, J. (1977). *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*. Pamplona: EUNSA.
 - Sanz, V. (2005). *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. Pamplona: EUNSA.
 - Saranyana, J-I. (2007). *La filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA.
 - Saranyana, J.-I. (2008). *Bartolomé Herrera (1808-1864)*. En Saranyana, J.-I (Dir). y Alejos Grau, C.-J. (Coord.). *Teología en América Latina. Volumen II/2. De la guerra de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* (pp. 654-659). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
 - Sartolo, B. (1693). *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suarez de la compañía de Jesus en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*. Salamanca: Andrés García de Castro.
 - Sobrevilla, D. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta editor.
 - Spaemann, R. (2014). *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*. Madrid: Palabra.
 - Spinoza, B. (1984). *Ética*. Madrid: Sarpe.
 - Suárez, F. (1943). *Introducción a la Metafísica (1ª de las «Disputationes Metaphysicae»)*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
 - Suárez, F. (1962). *Disputaciones metafísicas. Volumen IV*. Edición bilingüe. Madrid: Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía.

- Tamayo Herrera, J. (1998). *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)*. Lima: Universidad de Lima. Fondo de Desarrollo Editorial.
- Tomás de Aquino. (2003). *El orden del ser. Antología filosófica*. Madrid: Tecnos.
- Tomás de Aquino. (2011). *El ente y la esencia*. Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2012). *Suma. Cuestiones*. Madrid: Gredos.
- Ugarteche, R. (1990). Nota preliminar al Tratado de Lógica de Bartolomé Herrera. *Ius et Praxis*, 15
- Valle, F. (2006). Teología, filosofía y derecho en el Perú del XVIII: Dos reformas ilustradas en el colegio de San Carlos de Lima (1771 y 1787), *Revista Teológica Limense*, 3 (40), 337-382.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.
- Wolff, C. (1785). *Philosophia rationalis sive logica metodo scientifica pertractata ... , auctor Christiano Wolfio*. Verona: Ex Typographia Dionysii Ramanzini.