

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 11, No. 21, Enero-Junio 2019, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en diciembre de 2018, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, RE-DIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida
Año 11 — Número 21

Enero-Junio 2019



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Consejo Directivo

Director: Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)
Subdirectores: Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga)
Sánchez Muñoz, Rubén
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)
Secretarios: García Martín, José (Universidad de Granada)
Castro Manzano, José Martín
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)
Jiménez, Pablo (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Lynch, Sandra (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*
González García, Ángel L., *Universidad de Navarra, España*
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*
Livi, Antonio, *Università Lateranense, Italia*
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*
Medina Delgadillo, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Morán y Castellanos, Jorge, *Universidad Panamericana, México*
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

Contenido

Artículos

- Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega*
José Lasaga Medina11
- Entender a Wojtyła para comprender a Bergoglio
el carácter personalista de Amoris laetitia*
Rodrigo Guerra López37
- An alphabet of scientific categories*
Carlos Blanco-Pérez51
- Una aproximación bioética al término enhancement
postulado por el transhumanismo*
Victoria A. Torres Añorve
María de la Luz Casas79
- El influjo de Agustín de Hipona en la noción filosófica de ira
de Francisco de Sales*
David Ezequiel Téllez Maqueo101
- La filosofía como enfermedad. Una introducción a la vida
y al nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*
Kathia Verónica Arjona Díaz123

Notas críticas

- La diferencia ontológica en la filosofía de J. B. Lotz*
Jacob Buganza145
- Creatio ex nihilo and the eternity of the world in Aquinas and Avicenna*
Roberto Casales-García173
- El ideal humanista de mejoramiento humano
y su influencia en Vasco de Quiroga*
Cecilia Sabido183
- Sobre el sentido de la educación*
Rubén Sánchez Muñoz199

Reseñas

<i>Reyes Cárdenas, Paniel, Scholastic Realism: A Key to Understanding Peirce's Philosophy, Oxford: Peter Lang, 2018, 238pp.</i>	
Walter Redmond	209
<i>Ramírez Daza y García, Rómulo, La deidad razonada. El fundamento de la realidad en Aristóteles, México: Colofón, 2018, 275pp.</i>	
Héctor Velázquez Fernández	214

NOTAS CRÍTICAS

La diferencia ontológica en la filosofía de J. B. Lotz

The ontological difference in the philosophy of J. B. Lotz

JACOB BUGANZA
Universidad Veracruzana, Veracruz
jbuganza@uv.mx

RESUMEN

En este trabajo, el autor expone la concepción en torno a la diferencia ontológica que tiene J. B. Lotz. Retoma principalmente el texto *La experiencia trascendental*, y de manera secundaria la *Ontología*. Finalmente, el autor hace ver que la manera en que Lotz entiende la diferencia ontológica depende profundamente de Tomás de Aquino y Martin Heidegger.

Palabras clave: Diferencia ontológica, experiencia, juicio y ser.

ABSTRACT

In this work, the author exposes the conception about the ontological difference that J. B. Lotz hold. It takes up mainly the text *The transcendental experience*, and secondarily the *Ontology*. Finally, the author points out that the way in which Lotz understands the ontological difference depends profoundly on Thomas Aquinas and Martin Heidegger.

Key words: Ontological difference, experience, judgment and being.

Introducción

En la metafísica contemporánea, es muy frecuente encontrar como uno de los temas o tópicos obligados el de la “diferencia ontológica”. Heidegger es quien sin duda ha popularizado este tema, aunque evidentemente, pues los grandes filósofos del pasado no son ingenuos, no es el primero de reflexionar sobre él. Ya desde Aristóteles, e incluso en Platón, pueden verse trazos de la reflexión que elaboran en torno a esta importante temática metafísica, lo cual puede verse asimismo en las reflexiones patrísticas, y sobre todo en pleno auge de la Edad Media. Tomás de Aquino representa fuera de discusión un importante momento de la reflexión filosófica acerca de la diferencia ontológica. De hecho, la diferencia ontológica que él elabora sigue siendo recupe-

Recepción del original: 30/05/18
Aceptación definitiva: 21/11/18

rada por la filosofía reciente, sobre todo en el marco de la filosofía neo-escolástica.¹ Dentro de este marco es posible situar, como una de sus vertientes más sobresalientes, al tomismo trascendental (Maréchal, Rousselot, Rahner, Lonergan, Coreth, Lotz). Son muchos los tomistas trascendentales que a su modo laboran con el tema de la diferencia ontológica al momento de efectuar sus reflexiones metafísicas y antropológicas. Uno de ellos, que inexplicablemente ha sido poco atendido en la filosofía latinoamericana, es Johannes Baptist Lotz. Este filósofo, que fuera Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, alumno de Heidegger por un tiempo, resulta ser de los pensadores más sistemáticos del siglo veinte. Sin embargo, aunque se trata de un filósofo profundo y sistemático, ha sido poco atendido en el seno de la discusión filosófica, con algunas excepciones notables, ciertamente.² Una de estas excepciones es el filósofo mexicano Erasmo Bautista, quien ha consagrado una obra exclusivamente a la metafísica de Lotz. Empero, y a pesar de que se trata este último de un filósofo que ha realizado su obra fundamentalmente en castellano, el libro que dedica a Lotz está escrito en alemán, aun cuando se publica en Madrid.³ Lo que se propone este artículo es básicamente recuperar la concepción de Lotz sobre la diferencia ontológica. Para ello el artículo se servirá prioritariamente de dos obras del filósofo alemán. La primera de ellas es la obra culminante intitulada *Transzendente Erfahrung*, y traducida al castellano con el título de *La experiencia trascendental*; el otro libro, menos popular (y que se recupera en este trabajo sólo en dos ocasiones), seguramente por no estar traducido a alguna de las lenguas vernáculas, es su *Ontologia*. A partir de estos dos trabajos de Lotz, pero sobre todo tomando como estructuración *La experiencia trascendental*, el artículo presenta los aspectos fundamentales bajo los cuales el filósofo jesuita entiende la diferencia ontológica, en lo cual es posible percatarse de su íntima dependencia con las filosofías de Tomás de Aquino y Heidegger.⁴

¹ Con la afirmación anterior, se parte de la idea de que, aunque Heidegger haya popularizado la temática, y haya denunciado que el olvido de dicha diferencia haya llevado al olvido del ser, nos parece que es insostenible, pues ya desde los griegos se suele distinguir entre τὸ ὄν y εἶναι, y entre los latinos entre *ens* y *esse*, aunque posteriormente se haya optado más por el término *existere* (que acentúa el devenir del ente, y no tanto el *actus* fundamental de ser). Cf. BUGANZA, J., "La ontología de Heidegger frente a la crítica tomista", en: Quesada, Julio (coord.), *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2013, pp. 131-163.

² Cf. RUIZ, J., "La experiencia trascendental en la obra de Johannes B. Lotz", en *Revista de filosofía*, vol. XVIII, núm. 53, Universidad Iberoamericana, 1985, pp. 271-284.

³ BAUTISTA, E., *Metaphysik in Ansatz: seinverständnis aus dem menschlichen gesamtvollzug bei Joh. Bapt. Lotz*, Madrid: Nossa y Jara, 1996, 355pp.

⁴ LOTZ, J. B., *Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, 1975, 274pp.

1. Experiencia, pensamiento, juicio y diferencia ontológica

Parece que una de las maneras que permiten introducirse al tema de la diferencia ontológica es al momento de diferenciar y relacionar experiencia, pensamiento y juicio. Según Lotz, hay un doble tipo de pensamiento, esto es, uno inherente y otro subsiguiente a la experiencia. “Por pensamiento se entiende una percepción intelectual que no es intuición, sino que consiste en la elaboración de lo intuido y en la reducción de esto último a sus últimos fundamentos”.⁵ Esta definición se aplica al proceso de la experiencia por el cual se alcanza el ser y la esencia, por lo cual el pensamiento siempre está contenido en la experiencia, o sea, se trata de un pensamiento implícito en la experiencia y que hace explícito el ser y la esencia dentro de ésta, aunque sin separarlos nítidamente. En otras palabras, el ser y la esencia son co-pensados en el objeto experimentado, sin pensar en ellos directamente. Ahora bien, el pensamiento subsiguiente a la experiencia no es otra cosa que la reflexión sobre la experiencia; por este proceso el pensamiento separa el ser y la esencia del objeto experimentado. Pero el objeto y el ser y la esencia no se dan de manera separada, sino siempre unidas, pues de lo contrario dejaría de hablarse de una experiencia humana. En la experiencia humana, se dan simultánea y subsiguientemente la intuición sensible y el pensamiento, pero en el siguiente sentido: hay a la vez un pensamiento simultáneo en la experiencia sensible, pues no puede ser sino muy humano que, al experimentar sensiblemente, al mismo tiempo se piense sobre lo que se percibe; y también resulta muy humano que se piense luego de haber experimentado sensiblemente. Ahora bien, en relación a la experiencia y el juicio, hay que decir que éste no es parte de la intuición sensible sino que pertenece al pensamiento:

el *juicio* consiste en la elaboración de lo intuido y en su reducción a sus fundamentos, lo cual, al estar relacionado con lo simple, es también ello simple y, consiguientemente, espiritual. Mas en particular, el juicio de experiencia no se produce mediante una combinación posterior de tres magnitudes que antes se encontraban separadas, sino que se trata, por el contrario, de una integración progresiva de la triada distinguida dentro de la experiencia y del sujeto experimentante, esta triada se representa ya, según lo dicho, en la experiencia que precede y subyace en el juicio, por lo que la experiencia se presenta como un juicio implícito en el que todavía predomina la unidad de los tres elementos. De hecho, el juicio no es el acto más fundamental, sino la experiencia; el juicio es una tematización de lo que de modo pre-conceptual y pre-judicial se tiene en la experiencia inmediata.⁶ La triada se acentúa como

⁵ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, Madrid: BAC, 1982, p. 50.

⁶ MARASSI, M., “Johannes B. Lotz: dai trascendentali all’esperienza trascendentale”, p. 104 (esta nota es nuestra).

tal en el juicio explícito sin perder por ello su unidad. Tal acentuación tiene como consecuencia el que cada miembro de la triada quede más claramente definido tanto en su peculiaridad como en su relación con los otros miembros. De este modo, el individuo intuido se manifiesta como algo a lo que compete el ser en la medida de su esencia, produciéndose así el juicio en su estructura característica.⁷

En efecto, aunque el juicio es una actividad espiritual, incluye en cuanto juicio de experiencia la *conversio ad phantasmata*; por tanto en el juicio de experiencia necesariamente se requiere de lo sensiblemente intuido. Puede haber un juicio subsiguiente que tiene su base en el juicio originario, y su cometido consiste en esclarecer lo experimentado y conocido.

Lotz recurre a la figura pendular para aclarar su postura. De acuerdo con él, la experiencia óptica es un proceso que se desarrolla entre dos polos, a saber, la que va de la dispersión a la unión; la que va del tiempo a lo eterno. Tanto Aristóteles como santo Tomás conciben la dispersión como la materia prima, esto es, con el principio de la temporalidad. Este principio equivale a la no identidad, en el sentido kantiano de que las impresiones sensibles son como materia prima que no posee estructura alguna, sino que es introducida por el hombre. Pero no puede haber pura no identidad, pues equivale a la nada. La no identidad existe solamente cuando se le une al principio de identidad, al que santo Tomás llama *forma substantialis*, que es la que da cohesión y sustento. Y de modo inverso, lo corporal se constituye cuando la identidad es marcada por la no identidad “en lo que lo simple está sujeto a la dispersión y lo eterno al tiempo”. Ésta es una manera de plantear el perenne problema filosófico de lo uno y lo múltiple, de acuerdo con el cual la pluralidad solo puede entenderse reduciéndola a la unidad. Este problema se encuentra en la experiencia óptica. En efecto, el polo de la dispersión y el tiempo lo conforman las impresiones sensibles; la interiorización, que elabora lo simple a partir de lo disperso, alcanza lo más simple y eterno, a saber, el ser. “Éste es lo simple por excelencia, pues todo lo compuesto se construye a partir de partes, de las que una no es la otra y, por tanto, cada una de ellas contiene el no ser, con lo que el no-ser se introduciría en el ser y éste no sería ya el ser con la plenitud limitada. Asimismo, el ser es lo eterno por antonomasia o la totalidad simultánea (*totum simul*), pues, de lo contrario, estaría compuesto de momentos temporales, de los que uno no sería el otro, lo cual, según lo que acabamos de decir eliminaría el ser. Lo uno de la filosofía presocrática es necesariamente lo simple, como muy bien comprendió Leibniz. Para la constitución de la experiencia óptica se requieren necesariamente la colosal *vuelta hasta el ser* en cuanto a lo simple y lo eterno, pues solo así puede hacerse posible la experiencia de la cosa en su cali-

⁷ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 50-51.

dad de objeto y de ente. Con esto, la cosa no viene vaciada ni diluida, sino que, por el contrario, sólo así queda manifestada en su plenitud o dada totalmente como tal. Dado que Kant sólo realiza esta vuelta secundaria y fragmentariamente, la experiencia que él propone no llega al ente, sino solo a la apariencia; no al en-sí, sino sólo al para-nosotros; no a lo real preexistente, sino sólo a lo proyectado por nosotros, por lo que, con toda razón desde su punto de vista, destruye la experiencia óptica”.⁸

Para poder poner en claro la experiencia óptica, no sólo debe prestarse atención al objeto, sino al sujeto, porque en la experiencia de aquél se da la experiencia de éste. No hay uno sin el otro y viceversa. Se trata de un mismo proceso, pues la re-ducción del objeto sólo se da mediante la vuelta al sujeto, pues el objeto no vuelve sobre sí mismo; quien lleva a cabo la reducción es el sujeto, sobre todo cuando reduce al objeto a su fundamento más interior, a saber, el ser. Por tanto, la experiencia del objeto mismo es posible gracias a la experiencia del sujeto; la experiencia del objeto es experiencia del sujeto, del yo. Esta postura puede encontrarse ya en Tomás de Aquino. En efecto, el hombre no sólo tiene consciencia de su acto o actividad como un hecho, sino que avanza a su esencia, *ad essentiam suam*, distinguiéndose de sus actos. En la esencia del espíritu humano se halla el conformarse a las cosas (*in cuius natura est ut rebus conformetur*), o sea, el alcanzar la verdad, a la que siempre apetece. La verdad consiste en que el objeto se muestre o presente al espíritu como es,⁹ y esto se alcanza de manera absoluta cuando se capta en su ser, en el horizonte del ser. “En virtud de la vuelta completa, el espíritu humano vuelve, pues, a su *relación con el ser mismo* o se reduce al ser, con lo que queda capacitado para reducir también los objetos al ser o para configurarlos con su propia vuelta. El hombre se realiza continuamente como vuelta de sí mismo y como reducción de las cosas, lo cual quiere decir que la experiencia óptica de los objetos implica, como su condición de posibilidad, la *autoexperiencia* del sujeto. El carácter de esta última —es decir, si y hasta qué punto puede llamarse todavía óptica— sólo podría dilucidarse cuando se haya explicado ulteriormente y analizado en sus diversos momentos la experiencia del sujeto”.¹⁰ Aunque en su planteamiento general Lotz parece tener razón, no logra verse cómo puede darse la autoexperiencia sin la presencia del objeto mismo, a menos que se acepte que ya está presente algún objeto a partir del cual la experiencia óptica pueda desarrollarse. Ahora bien, es tesis generalmente admitida en el tomismo que el espíritu humano no se percibe intuitiva, sino reflexiva o mediatamente. Esta percepción reflexiva o mediata tiene diver-

⁸ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 53-54.

⁹ No debe perderse de vista que, para Tomás de Aquino, “*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*”, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1 ad. 3m.

¹⁰ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 55.

esos grados. En efecto, del objeto (o los objetos), se pasa al acto (o actos) que efectúa el espíritu; luego se percibe la relación de los actos con los objetos, con lo que se acerca a concebir la esencia de los actos. Pero esta esencia sólo se le pone de manifiesto al espíritu porque éste capta la esencia del principio activo, esto es, la esencia del espíritu mismo. La esencia del espíritu humano sólo se concibe parcialmente, esto es, en la medida en que actúa, en la medida en que está en relación con el ser. “Así pues, el estar-en-el-mundo del hombre se expresa aquí mediante el hecho de que el hombre sólo llega a la autoexperiencia a través de la experiencia del mundo y, consiguientemente, la primera se encuentra sometida a los límites impuestos por la segunda”.¹¹

Los actos a través de los cuales se conoce el espíritu deben conocerse inmediatamente; de lo contrario, deberían estar mediados por un tercero, y estos a su vez por un cuarto, y así sucesivamente. Los actos se dirigen a los objetos y los experimentan de manera directa, lo cual constituye su primera intención, pero en una segunda intención o intención segunda se dirigen hacia sí mismos y se autoexperimentan. Las dos intenciones corresponden a un mismo acto, por lo que hay más bien una reflexión concomitante. “Sólo en la reflexión subsiguiente se dirige hacia el acto orientado al objeto en un segundo acto que es total y absolutamente reflexión. En la reflexión concomitante el acto del conocimiento *se manifiesta a sí mismo por sí mismo*, es decir, sujeto y objeto son lo mismo. Se da así una experiencia, o el acto se ve determinado a la percepción por sí mismo como por algo real y presente. Gracias a la *identidad* que aquí predomina se da una verdadera inmediatez de la intuición y, además, de una *intuición intelectual*, pues es un acto intelectual el que se percibe a sí mismo. Gracias a la misma identidad queda excluida cualquier restricción al mero para-nosotros o si alcanza sin más el en-sí. Y como no se trata de una intuición sensible, sino espiritual, desaparece la distinción entre la imagen externa que ha de interpretarse y la esencia interna que interpreta, o el acto se percibe según su *esencia*, precisamente como conocimiento”.¹² De todas maneras conviene decir que dicha intuición está limitada en cuanto el acto se percibe gracias a la posibilidad de la experiencia objetiva. Según Lotz, el análisis del acto volitivo permite aclarar al acto cognoscitivo. En efecto, ambos son actos espirituales, y por tanto en ambos casos hay reflexión concomitante y se manifiesta el acto a sí mismo por sí mismo. Para Lotz, conocer y querer se compenetran, pues el acto cognoscitivo implica tendencia hacia lo verdadero, y el acto volitivo implica la consciencia de sí mismo (el saber que estoy queriendo). Incluso, la reflexión subsiguiente, que es un acto cognitivo, penetra en la volición. Hay intuición cuando el acto cognitivo-volitivo compete a un ente real y presente; cuando el acto volitivo evoca a la memoria, se

¹¹ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 56.

¹² LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 56-57.

llama intuición en sentido laxo y se parece a la representación en el campo de la sensibilidad. La auto-experiencia que se viene anunciando, y en la que se revela el propio yo, tiene lugar a través de los actos dirigidos al objeto; y también dicha experiencia posee una cierta participación en la intuición intelectual merced a la reflexión concomitante. El propio yo se vuelve accesible gracias a la experiencia, es decir, se vuelve presente gracias a los actos que él mismo realiza, porque “los actos están identificados con el yo que los produce y soporta, (...) Por tanto, no experimentamos un acto de pensamiento nosotros, sino a nosotros mismos como pensantes; no un acto volitivo en nosotros, sino a nosotros mismos como volentes, es decir, experimentamos el acto y el yo como una *realidad inseparable*”.¹³

¿Cómo debe entenderse la experiencia de uno mismo por auto-experiencia? ¿Se trata de una experiencia objetiva o de algo opuesto al sujeto? Si el término objeto hace referencia necesariamente a algo que se opone al sujeto, y si los actos que realiza el yo coinciden con su propia experiencia, ¿cómo debe entenderse entonces la auto-experiencia? La tesis de Lotz consiste en afirmar que la auto-experiencia debe entenderse de modo supraobjetivo, pues es condición de posibilidad de toda experiencia objetiva. La experiencia supraobjetiva hace posible la experiencia objetiva, y esta última vuelve accesible la experiencia supraobjetiva. Es más, la experiencia supraobjetiva posee mayor grado de certeza que la experiencia objetiva, pues esta última requiere de la mediación de la sensibilidad. Ahora bien, si la experiencia objetiva es óntica, ¿cómo debe llamarse a la auto-experiencia supraobjetiva? La experiencia óntica no se limita a lo que nos aparece, sino que lleva hacia el ente en sí; la auto-experiencia también es óntica, y por tanto nos acerca más estrechamente al ente en sí por su mayor grado de certeza. La filosofía contemporánea, en especial la filosofía de Heidegger, distingue entre lo óntico y lo ontológico.¹⁴ Lo óntico es el ente en el cual no se manifiesta el ser, mientras que lo ontológico es el ente en el cual se descubre el ser. Lo ontológico resulta ser el hombre pues en él se descubre o se manifiesta siempre la diferencia ontológica entre el ente (ὄν) y el ser como fundamento o razón (λόγος);¹⁵ el hombre según Heidegger es *Dasein*, “el ahí (da) o la manifestación del ser, por lo que el hombre *no sólo*

¹³ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 58.

¹⁴ Hay muchas obras en donde el filósofo alemán distingue entre óntico (ente) y ontológico (ser). Baste como ejemplo el pasaje siguiente: “Nuestro pensar representativo (*vorstellendes Denken*) está hecho y organizado de tal manera, que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia entre lo ente y el ser (*zwischen dem Seienden und dem Sein die Differenz*), por medio de un proceso que, por así decir, pasa por encima de su cabeza a la vez que nace de ella”. Heidegger, M., *Identidad y diferencia* (edición bilingüe de A. Leyle y H Cortés), Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 136 y 137.

¹⁵ De manera magistralmente compendiada, Lotz asegura que “Heidegger *distinctionem inter esse et essentiam tangit sic dicta differentia ontologica (ontologische Differenz), qua enti (dem Seienden) to esse (das Sein) opponitur. Esse, quod omnia entia pervadit, sed cum nullo ex ipsis identificari*

es óntico, sino que se realiza *siempre como onto-lógico*. Ahora bien: a la auto-experiencia que está contenida en la experiencia objetiva como su condición de posibilidad le es propia la relación del propio yo con el ser o el yo como lugar del descubrimiento del ser".¹⁶ Así pues, aunque la autoexperiencia es óntica, no lo es exclusivamente, sino que también es ontológica, pues la manifestación del ser es lo que hace posible la autoexperiencia, que es lo que caracteriza al yo. La autoexperiencia es ontológica porque revela su origen, es decir, implica siempre la coexperiencia atemática del ser, que es justamente condición de posibilidad en términos del realismo trascendental. Es trascendental porque la coexperiencia del ser es el inicio de la experiencia en sentido amplio. El ser se coexperimenta atemáticamente, y por ello es el origen de toda experiencia. Es condición de posibilidad de la autoexperiencia, y ésta a su vez de la experiencia objetiva; en esta última también se experimenta atemáticamente el ser. Lotz resume su posición diciendo que "la experiencia que se dirige a los objetos encontramos una doble *vuelta trascendental* que se desarrolla atemáticamente y que, mediante la reflexión concomitante, avanza hasta la coexperiencia del yo e, incluida en ella, hasta la coexperiencia del ser. Según esto, la experiencia trascendental no se añade en un momento posterior a la objetiva sino que, por el contrario, es siempre *co-realizada* en ésta como su condición de posibilidad. La transformación de lo coexperimentado en experimentado o de lo atemático compete a la reflexión explícita".¹⁷

El objeto y el yo están unidos. De entrada, el objeto resulta ser lo experimentado y el yo lo co-experimentado; pero puede suceder que el yo aparezca como lo experimentado y el objeto lo co-experimentado. Ahora bien, yo (sujeto) y objeto están contrapuestos, a pesar de su unidad. La vuelta al ser los vuelve, ciertamente, más unidos, pero también más distintos. "Al destacar la objetivación el objeto como *ob-jeto*, el Yo queda automáticamente retrotraído a sí mismo y elevado al lugar que le es propio. Cuando el hombre se despega así de sus objetos y se contrapone a ellos, éstos pueden hacérsele indiferentes o él mismo puede apartarse *desinteresadamente* de ellos en el sentido de la *verdad objetiva* de Kierkegaard".¹⁸ En efecto, cuando el objeto se impone al yo, al sujeto, se llama justamente en terminología kierkegaardiana "verdad objetiva", pero cuando el objeto comienza a ejercer su influencia en el sujeto, y brotan en éste libremente las inclinaciones hacia aquél, entonces se da la experiencia en la cual el hombre se compromete con plenitud; la experiencia

potest, ut ultima radix omnium entium essentialiter omnia et singula transgreditur", Lotz, . B., *Ontología*, n. 382.

¹⁶ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 59-60.

¹⁷ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 60.

¹⁸ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 61.

se vuelve, nuevamente en términos de Kierkegaard, “verdad subjetiva”,¹⁹ o verdad “existencial” (“verdad para mí”, por la que valga la pena “vivir o morir”), o sea, se vuelve experiencia plena, pues la verdad viene a ser vivida. Además del conocimiento, la experiencia plena está imbricada de afectividad, cuyo “acontecimiento fundamental” es el amor. Por ello, Lotz afirma que el “conocimiento y el amor se complementan hasta formar un *acontecimiento total*, pues la unión entre sujeto y objeto que comienza con el conocimiento se completa en el amor”.²⁰ Efectivamente, en el conocimiento el sujeto se forma una imagen del objeto, por lo cual la verdad tiene su sede en el sujeto, aunque como reflejo del objeto; pero en el caso del amor, el sujeto se da al objeto más plenamente. En términos técnicos, Tomás de Aquino lo dice así: “*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu*”.²¹ Así, mientras que el conocimiento y la verdad se encuentran en el sujeto, la bondad y, por tanto, el amor, producen que el sujeto se identifique con el objeto, pues se vincula a él y se transforma con él. “En la medida en que el conocimiento se une al amor, participando así de su naturaleza, se produce un modo de conocimiento en el que no se trata sólo de la manifestación del objeto, sino también de la transformación del sujeto. A esta categoría pertenece la *plena experiencia humana*, a la que no puede hacer justicia la fría distancia de la verdad objetiva, sino sólo la profunda emoción de la subjetiva, lo cual no excluye que en las experiencias de carácter trivial sólo entre en juego la verdad objetiva”.²²

Ahora bien, la tesis de Lotz es que de la experiencia eidética, por la que se capta la *quidditas* de un ente, se pasa a la experiencia ontológica. La experiencia eidética manifiesta al ente particular en su esencia, es decir, *lo que es*. Pero aquí ya se advierte que *es* y el hecho de que *es*, o sea, ya se vislumbra el ser en cuanto tal. Pero ser y esencia no equivalen sin más. Cuando se hacen equivaler, la reflexión filosófica cae en el esencialismo. Pero la esencia no es el mismo ser, pues aquélla participa de éste con limitaciones; no puede hacerlo en toda su amplitud. Aunado a esto, la esencia prescinde de la facticidad, que está incluida en el ser. Se llega así a la “filosofía del ser”. Lotz, siguiendo la manera germana de hablar, piensa que la esencia está ordenada al entendimiento (al que insiste en llamar *ratio*) y el ser a la razón (a la que insiste en llamar *intellectus*). De acuerdo con este modo de hablar, la filosofía del ser tiene su lugar en la razón (*intellectus*). La crítica de Lotz se dirige hacia la concepción kantiana, para quien la razón es una mera función del entendimien-

¹⁹ Cf. GUERRERO, L., *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004, 266pp.

²⁰ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 62.

²¹ AQUINATIS, T., *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1c.

²² LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 62.

to; la razón sólo tiene una función reguladora, que orienta al entendimiento hacia las “tres totalidades últimas”. Según él, Kant está bajo el influjo de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez y de la escolástica tardía, que postula la supremacía del entendimiento. Siguiendo a Hegel, Lotz pretende sostener que la filosofía debe orientarse hacia el primado de la razón; el entendimiento prepara el camino para la razón y contribuye a la realización de ésta. “Cuando la razón se hunde en el entendimiento, *el ser decae al plano de la esencia*. Tal es el modo como Adorno, de la Escuela de Francfort, llega a la *absurdidad de la palabra ser*. Ya antes, Kant había reducido el ser a una función de la esencia al clasificarlo entre las categorías; la segunda tensión entre las categorías de la modalidad se llama *existencia-no existencia*. El ser ya no es, pues, de verdad ser, ya que, como todas las demás categorías, se encuentra limitado a la cosa como apariencia”.²³ Kant hereda la filosofía que sostiene que el ser es la realidad de la esencia y no su pura posibilidad, de suerte que la esencia vendría a preceder a la existencia (como interpreta Heidegger a Platón, o como busca invertirlo Sartre: la existencia precede ahora a la esencia). El ser no debe reducirse al “concepto” o “idea” de ser, de acuerdo con Lotz. Por ello, busca sostener, con Heidegger, “el auténtico significado de la *diferencia ontológica*: el ser se distingue por sí mismo del ente. En esta concepción, la esencia pertenece al grupo del ente, es decir, expresa el modo en que éste participa del ser. Al mismo tiempo, la esencia ha de ponerse en relación con el ser y reducirse a él, pues el ente participa del ser por su mediación”.²⁴ De igual forma, además de la diferencia ontológica, Lotz propone hablar de una diferencia eidética, que consiste en afirmar que el *eidós* se diferencia del ente, pero esta diferencia depende de la ontológica, pues el ente no es el ser, sino que tiene algo de ser, y la esencia es mera limitación del ser.

2. La experiencia ontológica y la diferencia ontológica

Para el filósofo jesuita, de la experiencia eidética se transita a la experiencia ontológica, aunque esta última a su vez continúa su desenvolvimiento hasta lograr con plenitud la experiencia trascendental. La experiencia eidética, en cuanto se dirige a la esencia como condición de posibilidad del ente es trascendental en sentido moderno, pero no en sentido clásico. La razón de esto es que la esencia en sentido clásico es limitación y, por tanto, no es trascendental. En la experiencia eidética, en cierta manera la esencia pres-

²³ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 92-93.

²⁴ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 93. La exposición más completa sobre la diferencia ontológica en el pensamiento de Lotz se encuentra en BAUTISTA, E., *Metaphysik in Ansatz...*, pp. 205-303.

cinde del ser, aunque no del ente; la esencia puede prescindir de la realidad, y en cierta manera puede diferenciarse del ente, aunque dependa de él. La experiencia ontológica, por su lado, es trascendental en el doble sentido del término. En el primero, el ser es necesariamente el fundamento que abarca todo, tanto en el orden real como en el ideal. Rebase el orden categorial mundano y se presenta como "acto puro". Ni Kant alcanza al ser por detenerse en las categorías, ni Heidegger llega a la última profundidad del ser cuando se detiene en el ser del ente, y no en el ser como acto puro. A diferencia de la esencia, el ser no prescinde de la facticidad o del qué, esto es, la experiencia ontológica es experiencia plena pues "no permite dar a su contenido una expresión conceptual propia",²⁵ es decir, no es conceptualizable. Antes de discutir con Heidegger, Lotz pide distinguir en la experiencia del ser tanto la "visión del ser" como el "concepto del ser". La visión del ser equivale a un acceso inmediato a este; inmediato en el sentido de que no se requiere la mediación del ente para visualizarlo. Este tipo de posturas conducen al ontologismo, y Lotz pide aceptar con Kant que el hombre no dispone de esta intuición intelectual. Pero a diferencia del prusiano Lotz se propone superar el fenómeno y alcanzar el ente en sí. Por su parte, en relación al concepto del ser, este debe alimentarse de la experiencia; si prescinde de ella, se absolutiza como la expresión única del ser y entonces se cae en el racionalismo. Es la metafísica que proviene de Suarez y su concepto de *ens*, con total extensión pero sin contenido, metafísica no intuitiva (a diferencia de la ontologista) que Kant recibe de Wolf. Lotz propone, finalmente, que "los dos extremos de la visión pura y del mero concepto solo pueden superarse mediante la *experiencia del ser* en la que se consuma la diferencia onto-lógica y el ser se distingue del ente presentándose como lo que es".²⁶

Nuestro autor piensa que Heidegger es el "defensor clásico" de la experiencia ontológica, pues advierte el olvido del ser y afirma que éste se experimenta en su verdad. Pasa de la experiencia óptica del ente a la experiencia onto-lógica del ser, partiendo del hecho de que todo hombre posee una común y vaga comprensión del ser. El *Dasein* está en el ser y sale al ser, por lo cual es el hombre en donde se presenta e ilumina el ser. Por eso es el hombre quien pregunta por el sentido del ser, pregunta que revela la temporalidad del ser; antes de Heidegger el ser se había entendido supratemporalmente, mientras que con él se radicaliza la temporalidad del ser. Con mucho tino, Lotz explica que en razón "de esta temporalidad, el ser no es nunca sin el ente, es decir, nunca sin el hombre. Así como el hombre dice esencialmente relación al ser así también el ser lleva en sí la *orientación al hombre*; más aún, *reposa* o radica en esta orientación. Tan interrelacionados están el hombre y el ser como lo

²⁵ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 95.

²⁶ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 96.

mismo, que, estrictamente, no puede hablarse de ellos en plural”.²⁷ Esto no significa que el ente (el hombre) y el ser sean idénticos; hay una diferencia ontológica, y el ser en cierta manera trasciende al hombre. Esta trascendencia se aprecia al considerar que el ser es único, pero se comunica de múltiples formas históricamente, pero aún con todo el ser no está separado del hombre, el ser no discurre por sí mismo. Lotz piensa que Heidegger afirma la trascendencia del ser al afirmar que este actúa como fundamento, pero siendo infundado él mismo, como un “abismo sin fondo”. Pero el ser en cuanto ser descansa en algo, a saber, el juego, que conduce “acontecimiento”. En este sentido el ser en última instancia se manifiesta en el acontecer.

Lotz propone comparar el concepto de ser de Heidegger con el de Tomás de Aquino. El Aquinate no parece encuadrarse bajo la acusación generalizada de Heidegger de olvido del ser. Más bien, el descubrimiento del ser de Tomás de Aquino se olvidó prontamente. Santo Tomás afirma que el ser se presenta de tres modos fundamentales: (i) como ser participado (*esse participatum*), que es el ser que nos sale al encuentro en nosotros y en las cosas; (ii) el ser mismo (*ipsum esse*) que corresponde a todo lo que es de algún modo (*esse commune*); y (iii) el ser subsistente (*esse subsistens*), al que llegamos a través del ser común. La experiencia ontológica de Lotz se refiere a dos, pero como se dijo sólo se accede al *ipsum esse* a través del *esse participatum*. Citando textos tomistas nuestro autor dice que el “ser mismo es, considerado absolutamente *infinito*, por lo que de él puede participar infinitos entes de infinitos modos. Reúne en sí todos los modos de ser (*omnem perfectionem essendi*) y es, por tanto, lo más perfecto de todo (*perfectissimum onium*) y lo que confiere a todas las cosas su perfección y realidad (*actualitas omnium rerum*)”.²⁸ El ser, entonces, lo que hace es dar el ser, y en cuanto dador de ser es el ser en común. Pero advierte Lotz que ser en común no debe entenderse en sentido de un concepto universal sino de una plenitud ontológica que no admite ninguna adición o determinación ulterior. El *ipsum esse* es lo más profundo e íntimo, es lo primero, el origen de todo pues tiene en sí todo lo demás (*principium aliorum*). El ser mismo no es algo fuera de las cosas; es la realidad misma de las cosas, que en los entes reales se haya determinado sin excluir, en cuanto concepto, las demás determinaciones. En consecuencia, el ser consiste en el acto primero de cualquier entidad, y en cuanto *ens commune* es lo que permite la elaboración conceptual de la experiencia ontológica. El *ipsum esse* se nos presenta en el *esse participatum*, el cual asume algunos modos de ser, pero no agota todos los modos. El Aquinate ve esto con toda claridad al decir que el ser participado *esse habet, sed non est esse*.

²⁷ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 97.

²⁸ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 99.

Esta estructura se plasma en la dualidad de *esencia y ser* (*quod esentia sua differat a suo esse*), dualidad en la que la esencia es la medida en que a un ente le corresponde el ser. La esencia finita se distingue del ser porque queda rezagada, en una u otra medida, con respecto a la infinita plenitud de aquél. Más en particular, la esencia se comporta como potencia o receptividad con respecto al ser que le está ordenado (*potest habere esse*). Y, a la inversa, el ser se comporta con la esencia como el acto que la conduce a la realidad (*actus essentiae*). El acto está ya ordenado a la esencia y se encuentra limitado según la medida que corresponde a la misma, por lo que es el *ser propio* del ente correspondiente (*esse suum*). Subyacente y activo en éste se encuentran necesariamente el acto de ser (*actus essendi*) o el ser mismo (*ipsum esse*), que, por sí mismo, no está ordenado a ninguna esencia finita ni se encuentra limitado por ella, pero que, al mismo tiempo, no se le contrapone como algo extraño, sino que, en cuanto plenitud absoluta es el fundamento de posibilidad también de la esencia y, por tanto, trasciende y fundamenta la distinción de la esencia con respecto al ser que le es propio.²⁹

Es evidente que Tomás de Aquino alcanza la diferencia ontológica, que parte del ser participado, y a través de la experiencia óptica, alcanza la experiencia del ser mismo u ontológica. Ciertamente, el Aquinate llega al *esse subsistens vel divinum*,³⁰ de la experiencia metafísica, a través del *ipsum esse*. En el caso del ser divino, el ser adquiere su plenitud porque no se le escapa ningún modo de ser y, por tanto, es acto puro. En el caso de Dios el ser es el ser mismo. Pero el ser mismo y el ser subsistente no son equivalentes, pues el primero admite ulteriores determinaciones que en el segundo son imposibles. Si Tomás de Aquino no afirmara esto, caería en el ontologismo

Lotz interpreta que tanto Tomás de Aquino como Heidegger se hallan en el ser mismo, fundamento de todo ente y, por tanto, del mismo hombre, para quien lo primero que se conoce es el ente. La diferencia radical estriba en que para el Aquinate el ser mismo se fundamenta en el ser subsistente, mientras que para Heidegger no hay fundamentación ulterior (recuérdese que es un abismo sin fondo). Otra diferencia consiste en que Heidegger concibe al ser en correlación con el hombre, mientras que para Tomás de Aquino el ser trasciende dicha correlación. “Según Heidegger, el ser mismo es esencialmente ser del ente; para Santo Tomás, en cambio, el ser mismo no se encuentra vinculado, en su más íntima profundidad, al ente finito”.³¹ En consecuencia, el ser heideggeriano es temporal, mientras que el ser tomista esencialmente es eterno pues es plenitud absoluta y no mera donación a los entes. Para

²⁹ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 101.

³⁰ La analogía resulta de gran importancia para este asunto, Cf. GARCÍA DÍAZ, A., “La analogía entre Dios y las criaturas según Sto. Tomás”, en *Diánoia*, vol. IV, núm. 4, 1958, pp. 142-169.

³¹ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 103.

Tomás de Aquino, el ser no es temporalidad sino el ente: “*In ente finito reali inveniuntur existentia actualis et quidditas determinata*”.³² Por lo mismo, el ser heideggeriano, al ser temporalidad, es finitud; el ser tomista, al ser eternidad, es infinitud. Como dijimos, el ser en Heidegger se presenta como el juego más sublime, mientras que en Santo Tomás el ser excluye de manera absoluta al no ser; por ello, Heidegger no va más allá del ser como acontecimiento, mientras que Santo Tomás se remonta hasta el ser subsistente, que mediante la creación produce al ser del ente.

Ahora bien, que la experiencia sea onto-lógica significa que el ser se experimenta como razón o fundamento del ente; esto significa que el punto de partida de la experiencia es el ente, que a partir de él se llega al ser. Lotz defiende una percepción mediata del ser, en contraposición a una intuición inmediata. Ejemplifica Lotz la intuición del ser en la revitalización que opera Rosmini. Según la interpretación de Lotz,

con Rosmini se vio conducido a adoptar esta postura por oposición a Kant para quien *el camino mediato estaba cerrado*. De acuerdo con todo lo dicho hasta aquí, la cosa experimentada no es, en la concepción de Kant el ente, sino sólo el fenómeno o la apariencia, en la que el ser no está contenido y de la que, por tanto, tampoco puede sacarse. Profundamente impresionado por este razonamiento, Rosmini pensó que el ser –que había de ser alcanzado si se quería refutar a Kant– solo era asequible por el *camino inmediato*.³³

Según nuestro autor, Rosmini defiende por ello la intuición del ser, que trata de no ser equivalente con la visión de Dios (ontologismo). Sciacca sigue las normas de Rosmini, aunque poco a poco se acerca a las posiciones mediatas de Tomás de Aquino. Maritain propone por su parte una intuición abstractiva del ser; pero a Lotz le parece una contradicción en los términos porque “abstractiva” significa mediata, por tanto intuición y abstractiva no pueden ir unidas, pues significaría algo así como inmediatez mediata. Sin embargo, si la intuición en entendida como visión, Lotz está dispuesto a admitirla, porque la visión denota la inmediatez que acompaña toda inmediatez de la percepción. Siendo así, la percepción mediata del ente lleva a la intuición o visión inmediata del ser, de la misma manera que al percibir las premisas se intuye o visualiza la conclusión. Ahora bien, la percepción mediata del ser es trascendental pues lleva a la experiencia óptica al fundamento de su posibilidad, es decir, al ser. Este ser, que funge como fundamento, no tiene limitaciones, sino que al trascenderlas constituye “la plenitud absoluta”:

³² LOTZ, J. B., *Ontología*, n. 383, *ad min.*

³³ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 105.

llegamos así al ser, y al ser en todos sus aspectos, no sólo en éste o aquél; al ser, por tanto, que se llama ser por excelencia o *ser-mismo* y que, en cuanto tal, constituye el último fundamento que no puede ir precedido por ningún otro. Ahora podemos comprender lo que Heidegger quiere decir con su idea del ser como abismo sin fondo. Visto desde la perspectiva de Santo Tomás, nos encontramos en el *ipsum esse*, del que decíamos, siguiendo al mismo filósofo, que tiene su fundamento en el ser subsistente. Al tratar de la experiencia metafísica demostraremos que tal fundamento no contradice la idea del ser como abismo sin fondo. Sin embargo, hemos de señalar ya desde ahora que el paso al ser subsistente no nos saca del ser-mismo, sino que nos introduce dentro de él.³⁴

El ser mismo o *ipsum esse* manifiesta al ente como ente, es decir, en su en-sí. La iluminación originaria en cuanto desocultamiento o ἀλήθεια hace posible la asimilación desencubridora u ὁρθότης del ente. Las condiciones de la experiencia equivalen a las condiciones de los objetos de la experiencia, o sea, de los objetos en cuanto realidades determinadas en sí, la manifestación del en-sí, posibilitada por el ser mismo, es la que permite la experiencia de la verdad, que consiste en un recibir pasivo, es decir, es el proceso por el cual el sujeto en una vuelta activa alcanza al ser mismo. En el ser mismo quedan compenetrados el sujeto y el objeto, lo cual equivale a afirmar su unidad y a superar cualquier división entre ellos. La experiencia eidética se mueve en el ámbito objetivo, y por tanto limitado; la experiencia ontológica se dirige al fundamento supraobjetivo, a lo ilimitado, y por tanto “horizonte posibilitante de todo encuentro con el objeto”, lo cual significa que es uno con el sujeto. El ser mismo y el sujeto vienen a ser lo mismo en cuanto aquél se manifiesta en éste, de manera que hay una apertura inicial que paulatinamente se va determinando en el individuo, apertura que nunca se colma. La experiencia ontológica no se agota, sino que soporta a toda aquella experiencia objetiva; el ser es el fundamento de posibilidad de toda experiencia; por tanto, “tanto la experiencia eidética como la óptica se hacen posibles en razón de la experiencia ontológica. Viene aquí a cuento la expresión de Santo Tomás, según el cual el ser es lo primero y más conocido (*primo concipit quasi notissimum*), a partir del cual y en orden al cual acontece todo pensamiento ulterior”.³⁵

³⁴ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 106.

³⁵ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 107-108.

3. Experiencia metafísica, Dios y diferencia ontológica

Luego de la descripción de la experiencia ontológica, se advierte la transición hacia la experiencia metafísica, pues en el ser-mismo se anuncia otro para-sí, que Tomás de Aquino designa como *ipsum esse subsistens*. A la experiencia metafísica corresponde el ser subsistente, pues es su campo de manifestación, y ese mismo ser subsistente el objeto hacia el que se enfoca la experiencia susodicha. Pero la experiencia metafísica encierra una aporía, fácil de identificar, a saber, lo metafísico es lo inexperimentable; por tanto es un contrasentido hablar de experiencia metafísica. Si el mismo ser subsistente es experimentable, entonces no es metafísico. ¿Cómo es que el ser subsistente, que es lo mismo que absoluto o desligado de todo ente, pueda alcanzarse? La única respuesta o alternativa posible consiste en afirmar que el ser absoluto se “comunica” al ente, por lo que no está totalmente desligado. Puede darse así experiencia del ser subsistente y, además, puede manifestarse a través del razonamiento discursivo. Pero, ¿no es equivalente esto a la experiencia religiosa? Lotz distingue entre “Tú absoluto” y “lo Absoluto”. Hay dos caminos: en los atributos del ser mismo se encuentra la personalidad, o no se encuentra. En ambos casos, empero, el ser subsistente se distingue del ente, y en ese sentido se habla del ser en cuanto no-ente, pues el ente implica limitaciones, mientras que el ser subsistente o absoluto consiste en sí mismo. Si el ser mismo posee los rasgos personales, esto es, la personalidad, se prefigura el Tú absoluto. Pero si no aparecen los rasgos personales en el ser mismo, lo que queda es lo Absoluto, como se aprecia también en la tradición oriental, llamado frecuentemente gran Ello; es lo mismo que sostienen los diversos panteísmos. Por ello la estrategia de Lotz es dejar la experiencia religiosa para un momento posterior y centrarse exclusivamente en la experiencia metafísica.

Heidegger no es partidario de la comunicación entre el ser subsistente y el ser mismo. Más bien Heidegger, quien concibe al ser como dación, ve solamente juego o acontecimiento. El ser, que consiste en dar, es temporal, de manera que el ser y el tiempo acontecen mutuamente, pero en dicho acontecimiento, el dar y el ser se manifiestan y ocultan a la vez. Pero el hombre forma parte del acontecimiento, por tanto el hombre se une tan íntimamente con el ser que deberían verse como una sola cosa. En este acontecimiento se anuncia la pregunta por Dios, pero al mismo tiempo se advierte la impotencia humana para pensar en él. A lo sumo Dios puede ser visto como un ente, y si es así, está en la constelación del ser, o sea, dentro del ser. El acceso a Dios se daría abriendo el ser. Así aparece la metafísica como onto-teología, que interpretando la diferencia ontológica concibe a Dios como *causa sui*, que es el nombre de Dios en filosofía. Pero este Dios no se adora religiosamente, y tal vez la filosofía debe renunciar a él y limitarse a lo divino. Lotz advierte que

la categoría central de la que echa mano Heidegger es el acontecimiento. Este dato se contrapone a la *creatio*. Heidegger entiende la *creatio* como una reinterpretación de la póiesis; por lo tanto, como *mutatio*. Sin embargo, Tomás de Aquino afirma que la *creatio* no es *mutatio*, pues la mutación presupone un substrato que adquiere una nueva forma. Mientras que la *creatio* implica que no existe dicho substrato. La creación significa que el ente surge del no-ente, y así precede a toda mutación. La creación pone absolutamente al ser con lo que surge el ser del ente. La creación se acerca, según Lotz, al acontecimiento. La mutación corresponde a la causalidad óptica, mientras que la creación a la causalidad ontológica “gracias a la cual el ser del ente surge del acontecimiento, el cual, para Tomás de Aquino, es un acontecimiento de verdad y amor”. El ser comunicado en la creación es el ser de un ente finito, es temporal, aunque el ser mismo denote cierta eternidad, y el ser subsistente la eternidad misma. Pero el ser mismo no es equivalente al ser comunicado de la creación, pues éste procede del ente subsistente; la creación se da entre el ser producido por ella y el otro ser por el que es producida. Así queda oculto el ser comunicado al ente, y queda reservado el ser subsistente. Ahora bien, el ente no se emancipa nunca de la creación, en cuanto ésta también se concibe como *conservatio*.³⁶ El ente nunca se emancipa del acontecimiento, en el que converge tanto lo causado como lo causante, lo producido y lo productor, como diría Heidegger a propósito del acontecimiento ontológico. Lo que pretende extraer Lotz es la permanencia del productor en el acontecimiento, pues sigue siendo lo Absoluto y “conserva su trascendencia en su inmanencia”. En este sentido el ser del ente es una donación, pues no se dona por sí el ser subsistente. El ser del que depende la donación no requiere de ningún ente para ser lo que es, lo cual se aplica al hombre; el ser subsistente no tiene necesidad del hombre, a menos de que lo quiera “para manifestarse en el mundo, [en el] caso de que quiera comunicarse o aparecer en él”.³⁷

Debido a que la experiencia metafísica tiene su objeto en Dios, es preciso partir de la clarificación de la frase tradicional que dice “Dios es conocido por Dios mismo.” La experiencia metafísica tiene por origen y fin a Dios. Esto significa que la experiencia metafísica presupone que Dios se nos comunica. Pero ¿significa esto sostener un ontologismo? El ontologismo defiende que Dios se nos da de manera inmediata, pero Lotz defiende que accedemos a él mediante el método trascendental. Debido a que accedemos al ser a través del ente, así el acceso al ser subsistente se realiza mediante el ser mismo. Negar la experiencia metafísica significa negar la experiencia ontológica; negar el ser subsistente significa negar al ser mismo. En la experiencia ontológica

³⁶ Resultan aclaratorios los planteamientos de PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, traducción de Gilberto Canal, t. II, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996, pp. 35ss.

³⁷ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 152.

se co-realiza la experiencia metafísica. En consecuencia, cuando se dice que “Dios es conocido por Dios mismo, queremos, pues, decir que por el Dios que se comunica implícitamente llegamos a alcanzar al Dios explícitamente percibido o a encontrarnos explícitamente con él”.³⁸ Esto significa que hay tres grados de acercamiento al ser subsistente. El primero es la experiencia ontológica, pues, como se dijo, en el ser mismo se halla implícito el ser subsistente. El segundo es la experiencia metafísica, que consiste en la explicitación del ser subsistente. De esta forma se distinguen ya, en la experiencia metafísica, el ser mismo y el ser subsistente, de suerte que se define como el otro para-sí. Es así como se comunica el ser subsistente al hombre, de suerte que lo interpela, en cierto modo. Aquí surge el tercer grado de acercamiento al ser subsistente. Consiste en la reflexión interpretativa y discursiva de la manifestación del ser subsistente. Ya no se llama experiencia, sino que es una elaboración subjetiva. Del Dios implícito se pasa al Dios explícito, y de éste al Dios conocido discursivo-conceptualmente. En consecuencia, para dar cuenta de Dios discursivamente, es necesario admitir la experiencia ontológica-metafísica.

De acuerdo con Lotz, la concepción filosófica sobre Dios de Tomás de Aquino evoluciona de una perspectiva platónico-agustiniana, a una concepción aristotélica, que tiene el carácter de ser más discursiva. En los textos tempranos del Aquinate, se propone que el hombre entienda su propia alma y a Dios de un modo indeterminado, y no de modo cogitativo o con claro discernimiento (*discernere*). La intelección, o intuición simple, requeriría del discernimiento y la cogitación para desarrollarse; en consecuencia, no se trata de la intuición omniabarcante del ontologismo, sino de una suerte de participación de la naturaleza superior de la inferior (tesis clásica del platonismo). La lectura de Lotz sobre esta tesis sugiere que en la captación de un ente mundano, se co-percibe a Dios como algo necesario. En otras palabras, al manifestarse el ente se co-manifiesta a Dios. Piensa el filósofo alemán que en la manifestación del ente de manera implícita se intuye a Dios como fundamento supraobjetivo. En el *Comentario a las sentencias*, Tomás de Aquino se pregunta si Dios se conoce por sí mismo (*per se notum*). El Aquinate niega que Dios se conozca por sí mismo; más bien, se conoce mediante el razonamiento discursivo, o sea, arguyendo. Aunque Dios esté presente en el alma humana, no lo está como *obiectum intellectus*. Evidentemente, nos encontramos en el campo del discernimiento y la cogitación, y no de la intuición simple y supraobjetiva. En este último caso, parece que el conocimiento de Dios se da mediante una inmediatez mediada, que no cancela la experiencia metafísica, pero que tampoco la afirma. Es tesis conocida que, en sí mismo, Dios no se conoce por sí, pues de lo contrario nadie lo negaría. Pero al conocer cualquier

³⁸ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 153.

verdad, y siendo Dios el fundamento de la verdad, se le acepta implícitamente. Quien niega a Dios, y acepta la negación como verdad, se contradice así mismo. Lo mismo podría decirse desde el punto de vista del apetito, pues toda mediación apetitiva implica la apetencia última de Dios. Así pues, Dios funge como motor último tanto del conocimiento como del apetito. Pero esto parece sugerir que no se tiene experiencia de Dios sino a través de la finitud, esto es, solo a través de la experiencia del ente finito. Mas la experiencia de Dios puede darse a través del razonamiento, como se dijo, o mediante la explicitación del fundamento de cualquier entidad percibida. Así se abre la posibilidad de conocer a Dios por sí mismo, o sea, como un *per se notum*, pues es lo *notissimum*. Por tanto, la intuición o intelección de Dios apunta hacia el razonamiento, o sea, hacia la explicación. En las *Cuestiones sobre la verdad*, que pertenece a la primera época de santo Tomás se afirma que a Dios se le conoce implícitamente en todo lo conocido explícitamente. Esto aplica tanto para el conocimiento como para el apetito, y la tesis simple y llanamente se expresa así: la causa segunda recibe su influjo y fuerza de la causa primera. Esto significa, en términos teológicos, por ejemplo, que a Dios se le apetece implícitamente en cualquier objeto apetecido. En el caso del hombre, esta tesis adquiere mayor gravedad, porque “sólo cuando el hombre conoce y ama explícitamente a Dios cumple su destino como ser capaz de Dios (*capax Dei*)”.³⁹ En suma, Dios es visto en estos textos como lo que acompaña a toda nuestra experiencia humana; aparece de modo atemático, como si fuese una melodía de fondo a la que podemos no prestar atención. En la *Suma contra los gentiles* el Aquinate se pregunta de nuevo si la tesis “Dios existe” la conocemos inmediata o mediatamente. Si fuera inmediata, al conocer el significado de los términos “Dios” y “existe” indudablemente la aceptaríamos. Pero no es así. Sin embargo, el hombre naturalmente tiende a la beatitud, y de esta manera tiende mediatamente a Dios. Cuando caemos en la cuenta de esto y discurrimos que es así, entonces lo que sucede es que accedemos a Dios de manera mediata o racional. La interpretación de Lotz es que hay que distinguir la experiencia del razonamiento. La experiencia es un proceso pre-discursivo, pre-predicativo y pre-conceptual. Esto lo entiende en términos de intuición simple, es decir, como inmediatez. Por tanto, lo hace equivalente al *per se notum* del que posteriormente se sirve el razonamiento.

En la *Suma de Teología*, el Aquinate se cuestiona si el problema de Dios se halla en el ámbito del *per se notum*, o sea, que está insertado por naturaleza en nosotros. El conocimiento de Dios está en nosotros de manera vaga e indeterminada. Dios es a lo que aspira el hombre como su felicidad, y como todo a lo cual se aspira se conoce de alguna manera, entonces conoce a Dios de alguna

³⁹ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 160.

manera. Sin embargo, no se conoce a Dios *simpliciter*, lo cual está reservado al proceso discursivo. Pero hay otro conocimiento de Dios que se halla en el ámbito del *per se notum*, pero este plantea la dificultad de si Dios se distingue del concepto de felicidad. Tomás de Aquino afirma que el hombre no distingue a Dios de la felicidad, pues muchas veces éste la busca en otras entidades, como la riqueza o el honor. Lotz se pregunta, contra esta interpretación,

si es lícito hablar de un conocimiento –o, más exactamente, de un *co-conocimiento*- de algo que está tan oculto de lo primariamente conocido o tan mezclado con ello que solo puede llegar a distinguirse y entresacarse de ello mediante el razonamiento. A nosotros nos parece que lo que no se hace de ningún modo *consciente como tal* no puede calificarse como conocimiento. Así, pues, si al conocer la felicidad no somos capaces de distinguir a Dios de ella y, por consiguiente, Dios no se nos hace del algún modo consciente, no puede decirse tampoco que nos sea conocido. Ciertamente; está oculto en lo conocido o mezclado con ello, pero no nos es realmente conocido.⁴⁰

En suma, Lotz defiende que es necesario aceptar que para conocer a Dios de manera no discursiva, tendríamos que naturalmente conocerlo como la felicidad. O al menos que Dios se prefigure en la felicidad. Sólo así Dios nos sería realmente conocido, y lo conoceríamos prediscursivamente, pues la experiencia de la felicidad equivaldría a la experiencia de Dios. En ese sentido Dios sería *per se notum* o estaría *naturaliter insertum* en el ser humano. Ahora bien, Lotz arguye otros pasajes de la *Suma de Teología* para fundamentar su tesis. La esencia del hombre le capacita para conocer y amar a Dios naturalmente. Es más, el Aquinate llega a asegurar que amamos más a Dios que a nosotros mismos; y para amar es necesario conocer, luego conocemos por naturaleza a Dios. Incluso nunca deja de amarlo. De una u otra forma el hombre siempre está orientado a Él, aunque parezca desorientado o perdido.

Se abre la pregunta, ¿cómo es que el hombre se une a algo que le es desconocido? La conciencia del hombre tiene varios grados, que va de la oscuridad a la claridad. En la conciencia oscura, el hombre se adhiere a algo por necesidad; le sigue la opción fundamental de la teología contemporánea, en la que se asume algo en libertad, pero todavía de manera confusa, pues no se ha reflexionado con suficiencia sobre aquello que se asume. Más allá de la conciencia oscura y la opción fundamental se sitúa la experiencia metafísica, en la que ya aparecen más luces en la conciencia, y que mediante la reflexión subsiguiente alcanza cierta diafanidad (según Lotz, esto equivaldría al *discernere* y al *cogitare*). La distinción entre estas conciencias se relaciona con el ocultamiento de Dios, el cual sale al encuentro del hombre en la oscuridad de

⁴⁰ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 163-164.

las tinieblas. El alma progresivamente va adquiriendo iluminación, pero no deja de haber ignorancia (piénsese en la docta ignorancia de Nicolás de Cusa; o en el tránsito durante la noche oscura de san Juan de la Cruz).

No ha de olvidarse que esta oscuridad es la morada de Dios y que constituye, por tanto, no tanto la ausencia de Dios, sino precisamente su *oscura presencia*, a la que Heidegger se aproxima con su des-cubrimiento en el en-cubrimiento o con su comunicación en la sustracción. La presencia de Dios es oscura, porque el hombre se halla orientado al ente y sólo capta el ser como su trasfondo, pues su intención directa se dirige a lo óntico y sólo alcanza a lo ontológico en la reflexión trascendental. En esta, el ser sólo se des-vela, en un primer momento en la medida en que lo requiere el encuentro con el ente; su contenido completo sólo va manifestándose paulatinamente desde este punto de partida y siempre dentro de sus límites. Por ello, el ser, de que brota la iluminación del ente, permanece encubierto en la oscuridad; y cuando se intenta iluminarla, la oscuridad se hace cada vez más densa, la *creciente iluminación* conduce a una *oscuridad cada vez más profunda*, con lo que el ser subsistente se oculta en una oscuridad que supera ampliamente a la que rodea al ser-mismo. En consecuencia, también la experiencia metafísica está mucho más oculta que la ontológica. Pero cuando la oscuridad se experimenta como tal, lo oculto en ella *se ilumina* del único modo accesible al hombre. Heidegger dice algo parecido a propósito del olvido del ser, que, como ya dijimos, no coincide con el ocultamiento del ser a que aquí nos referimos.⁴¹

En la oscuridad, o sea, en la conciencia oscura, el hombre necesariamente afirma a Dios; esto se da de manera natural o espontánea. Pero no se trata de un acto personal. Los actos personales se dan una vez que el hombre va adquiriendo claridad, conforme opera en él la reflexión, conforme alcanza la decisión propia. Ahí es donde puede negarse a Dios, aunque la negación no encaje con lo más íntimo de su ser. Pero si se acepta el encuentro con Dios se vuelve más personal; se desarrolla tanto la experiencia metafísica como la religiosa. Se pasa del ser subsistente impersonal al Tú absoluto personal. De todos los textos tomistas que se pueden entresacar para ver este paso progresivo, puede hallarse la estructura agustiniana, tan cara a occidente, de *memoria, intellectus et voluntas*. Se trata de la memoria metafísica, que vuelve siempre al ser, y que recuerda a la anamnesis de Platón, pues el hombre trae dentro de sí las ideas eternas. De esta manera, la memoria es fundamento del alma, y se expresa en el conocimiento (la verdad) y la voluntad (la bondad).

Así pues, de la experiencia ontológica, es decir, del ente que es manifestación del ser-mismo, y de ahí se conecta con el otro para-sí, que es el ser subsistente, se arriba a la experiencia metafísica, con la que a veces se confunde.

⁴¹ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 168-169.

La experiencia ontológica desemboca en la metafísica, pues si no fuera así sólo se experimentaría al ser inmanente en el ente, y no al ser en cuanto que trasciende al ente. Y es que la trascendencia pertenece al ser; de lo contrario no lo sería. Esto lo conecta Lotz con el ser subsistente, el ser que reposa en sí mismo independientemente de todo ente. Tanto Nicolás de Cusa como Heidegger representan el camino al ser. El cusano afirma que del ser *nihil illi opponitur*, nada se le contrapone.⁴² Heidegger al preguntarse ¿qué es el ser?, se responde que es él mismo, es decir, que el ser se debe explicar desde sí mismo. Según Lotz, ambos dicen lo mismo, a saber, “el desarrollo del ser no va más allá del ser ni le añade nada distinto desde afuera, sino que desciende hasta el ser-mismo y lo interioriza hasta su fundamento más íntimo, poniendo al descubierto lo que se hallaba ya encubierto en el ser-mismo”.⁴³ Así pues, la experiencia genuina no es otra que la experiencia metafísica, es decir, la experiencia en su grado más completo, y que trasciende a la sola experiencia ontológica.

Lotz se plantea cuatro objeciones sobre lo anterior. La primera es que es un puro juego conceptual, en el sentido de que sólo se analiza el concepto, y por tanto se pierde su vínculo real. Pero rechaza la objeción pues él ha intentado mostrar que el ser-mismo se manifiesta en la experiencia pre-conceptual. Tampoco el ser-mismo es un concepto, sino que se co-experimenta en la experiencia óptica, por lo que se trata de algo real. La experiencia ontológica tematiza que el ser es real. La experiencia metafísica penetra en el ser dado como real y encuentra su fundamento en el ser subsistente. Todo esto se da en el mismo acto, es decir, que en la misma experiencia óptica se halla en la experiencia metafísica. Esto tampoco es una actualización de la prueba ontológica sobre la existencia de Dios, pues no se parte del concepto, sino de lo real, es decir, que de algo real se pasa a otra cosa real, o bien que lo real que se experimenta de inicio se vuelve más profundo y real conforme se penetra en él. Esto es lo que Lotz llama una “explotación experimental de lo experimentado”.

La segunda objeción consiste en subordinar el ser subsistente al ser-mismo. Heidegger incluso cae en esta objeción, pues Dios sería un ente entre otros entes, y como ningún ente es de verdad siempre, Dios no sería verdad. Según Lotz, esta objeción se disipa distinguiendo, con Aristóteles, entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros. Para nosotros, lo primero es el ser-mismo, al que concebimos como el horizonte que todo abarca; en este ámbito, la diferencia ontológica señala ya que el ser en última instancia tras-

⁴² Cf. BRASA, M., “Los pilares del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa”, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, núm. 7, 1989, pp. 129-147.

⁴³ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 172.

ciende a todo ente, y existe como ser subsistente, como plenitud absoluta, y no está subordinado a ninguna otra cosa, sino que está por encima de todo. Cuando se invierte el proceso, se visualiza al ser subsistente como “manantial del ser-mismo” y, por tanto, como participación suya en consecuencia, en el ser subsistente encuentran su origen tanto el ser-mismo como el ente.

A Lotz le resulta más peligrosa la objeción que hace equiparar al ser-mismo con el ser subsistente. Es la objeción frecuente del panteísmo, y en la que cae Hegel a veces. Según Lotz, Hegel llama al ser subsistente con los términos de Absoluto y Todo. Este ser, en la *Fenomenología del espíritu*, es el que llega a ser a través de su propia evolución, mediante su propio devenir. El Absoluto requiere de los diversos momentos evolutivos finitos para llegar a ser lo que es, por lo cual se encuentra sometido al devenir; en consecuencia, no es subsistente. En otros términos, el ser-mismo requiere de los momentos finitos, y en esta relación se comunica con el ser subsistente, con lo cual el absoluto de Hegel se asimila al ser-mismo. Más aún, el ser-mismo sería de modo indeterminado lo que el ser subsistente es ya de modo determinado, con lo cual se niega su subsistencia. Hegel piensa que el ser absoluto requeriría del desarrollo de todas sus posibilidades, por lo cual la reflexión de uno mismo es parte esencial del Absoluto. Lotz contrapone que dicho desarrollo no implica al devenir esencialmente, sino que puede darse en el ser subsistente por encima de todo devenir. El devenir nunca agota la perfección infinita; es más, nunca la alcanza. Si fuera como Hegel quiere, el Absoluto nunca sería precisamente absoluto. Pero ¿el devenir pertenece al Absoluto o sólo afecta a “nuestra realización de la plenitud absoluta”? Evidentemente, nuestra realización está sometida al devenir, por lo que la plenitud absoluta se va determinando poco a poco sin que alcance su determinación última. Pero para Hegel el Absoluto atraviesa su devenir dialéctico, y no distingue el en-sí absoluto del para-nosotros. Para Lotz, el Absoluto realmente es Absoluto si es concebido como ser subsistente, y lo es porque no puede ver algo absoluto que no subsista, o que esté desligado de todo ente. En cambio, para Hegel, lo finito es lo que está fundamentando al Absoluto. No alcanza a visualizar que el ser subsistente es el fundamento trascendente del ser-mismo. “Dicho de otro modo: en la *inmanencia* plenamente desarrollada, que caracteriza al ser-mismo en cuanto ser propio de cada ente, irrumpe la *trascendencia* que compete al ser subsistente. En una palabra: la *inmanencia* plenamente desarrollada es exactamente la *trascendencia*; la trascendencia está contenida en la inmanencia porque ésta está constituida por aquélla y sin ella por aquella, y sin ella se elimina a sí misma o no es plenitud absoluta ni ser. Sólo en razón de la subsistencia es el ser de verdad meta-físico, tiene el ser-mismo su profundidad metafísica y existe un grado de experiencia superior a lo ontológico y constituido por la experiencia

metafísica. A ella no puede llegar nunca el panteísmo, que se detiene en la coincidencia”,⁴⁴ entre el ser-mismo y el ser subsistente.

Una cuarta objeción consiste en afirmar que no se experimenta al ser subsistente, mientras que el ser-mismo sí. En la experiencia óptica se co-experimenta al ser-mismo, pues para experimentar cualquier ente, se requiere enmarcarlo en la totalidad. Sin embargo, la experiencia óptica no hace referencia explícita al ser subsistente, con lo cual no es demostrable su co-experiencia. Esto lleva a sostener que no se experimenta al ser subsistente. En consecuencia, no es posible la experiencia metafísica, pues el ser subsistente no se experimenta en el mismo acto con el cual se experimenta al ente. Pero la opinión de Lotz es justo la contraria, y se expresa afirmando “la inmanencia incluye de tal modo la trascendencia que aquella no podría ser ella misma –inmanencia del ser- sin esta. En consecuencia, el ser-mismo experimentado ontológicamente *implica siempre el ser subsistente*”.⁴⁵ Pero si está implicado el ser subsistente, lo cual significa que no se dé temáticamente, entonces el ser subsistente no se distingue del ser-mismo. ¿Cómo pasar de lo implícito a lo explícito sin un proceso discursivo? La tesis de Lotz se plasma diciendo que debido a que en nuestra experiencia siempre está el devenir, penetramos en la realidad de las cosas siempre aproximándonos, pasando de lo indeterminado a lo determinado. Esto es lo que sucede, según él, cuando se pasa aproximativa o progresivamente de la experiencia ontológica a la metafísica, en la que se explicita lo atemático en la primera experiencia. Y esta tematización se da al desplazar nuestra conciencia de un punto a otro. Por tanto, no son dos actos distintos, sino en cambio de acento de la conciencia en su concentración de un punto a otro. Esto significa que la experiencia depende del desarrollo del propio individuo, pues hay quien no distingue al ente del ser-mismo, hay quien no distingue al ser-mismo del ser subsistente, etcétera. Para alcanzar la experiencia metafísica hay que “prestar oídos al ser” y dejarse penetrar por las dimensiones más profundas del ser. Así pues, la experiencia trascendental no deja de ser una experiencia personal o individual.

La relación entre inmanencia y trascendencia del ser subsistente respecto al ser-mismo y al ente llevan a distinguir dos modos de explicación. El primer modo es la explicación estrictamente considerada; sólo entra en juego la inmanencia, y se aplica al ser-mismo como fundamento de los trascendentales. El segundo es la explicación en sentido lato; aquí la trascendencia “irrumpe” a la inmanencia y se alcanza el fundamento trascendente, o sea, el ser subsistente irrumpe como fundamento del ser-mismo y del ente. El ser subsistente es lo otro que al mismo tiempo se presenta como lo no-otro, lo que al

⁴⁴ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 177.

⁴⁵ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 178.

mismo tiempo es mismidad y trascendencia. Mismidad y trascendencia son dos polos que no han de descuidarse, pues si uno de ellos se elimina del razonamiento, por ejemplo, si se elimina la trascendencia, se cae en el panteísmo inmanente, como el de Spinoza. Si se elimina la inmanencia, se cae en el racionalismo, pues se olvida el ser-mismo, que es la mediación entre el ente finito y el ser subsistente. Según Lotz, esto equivale a lo explicativo y a lo discursivo; lo explicativo requiere de lo discursivo y viceversa. Hay que concebir lo explicativo y lo discursivo en su unidad interna. Pero lo discursivo tiene dos modalidades. La primera es la discursividad explícita, según la cual todos los miembros del "complejo mental" se diferencian entre sí y se relacionan, por lo que hay entre ellos una multiplicidad de actos. La discursividad implícita, que es pre-conceptual, no distingue esos miembros, sino que los visualiza como un todo, de suerte que corresponde a una visión única y simple. Esta última discursividad tiene cierto rasgo de la intuición, pero no deja de ser mediata; es de acuerdo con Lotz un "ver muy elevado". Por tanto, en la experiencia metafísica lo explicativo se vincula con la discursividad implícita.

Pero ¿es posible una discursividad implícita? Todo razonamiento requiere primeros principios, que hacen pasar de lo conocido a lo desconocido, de lo demostrado a lo indemostrado, y en el caso de la experiencia metafísica del ente finito al ser subsistente. Pero esto corresponde al razonamiento explícito y no al implícito. Pero hay dos modos de percibir los primeros principios. El primero los coloca aparte de cualquier proceso cognoscitivo y los expresa conceptualmente en una serie de fórmulas, y correspondería al modo de percibirlos desde la discursividad explícita (corresponde más bien a la investigación científica). El segundo modo de percibirlos consiste en hacerlo en los procesos cognoscitivos concretos; no los coloca aparte, sino que están presentes de una manera pre-conceptual y pre-discursiva; en cierta manera, los percibe desde dentro, y corresponde al plano de la discursividad implícita (en consonancia más bien con el conocimiento espontáneo). El reino del conocimiento espontáneo es la misma experiencia metafísica y "acontece en el mismo acto que la experiencia ontológica como su pleno desarrollo"; mientras que la expresión de los primeros principios como fórmulas, acentúan la mediatez como mediatez, mientras que pre-conceptualmente los primeros principios percibidos así "presentan la mediatez bajo la figura de la inmediatez o de la percepción simple, lo cual es propio de la experiencia".⁴⁶

⁴⁶ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, pp. 183-184.

Conclusiones

La conceptualización de Lotz en torno a la diferencia ontológica debe mucho a Tomás de Aquino y Heidegger, como queda de manifiesto en este trabajo. Esta diferencia juega un papel central en la filosofía del jesuita, en cuanto permite identificar las diferencias que se dan en el seno de la unidad de la experiencia. La experiencia resulta ser una, pero constituida de múltiples partes. Desde el punto de vista filosófico, la experiencia trascendental es precisamente la “vuelta” reflexiva sobre la experiencia en su conjunto. Es una experiencia cohesionada por todos sus estadios, que van desde la experiencia óptica hasta la religiosa, pasando por la ontológica y la metafísica. En el ente se halla ya su fundamento de posibilidad el ser-mismo, y en éste puede entreverse el ser subsistente, y justo también en este último el Tú divino. Negar el Tú divino equivale, para Lotz, destruir al ente, que quedaría como mero fenómeno. El camino al nihilismo y al positivismo se origina precisamente por la negación del Tú divino.

Pero, igualmente, no tener en cuenta los vínculos formales y virtuales entre los diversos estadios de la experiencia, conllevan, como se ha visto, al ateísmo, así como al panteísmo. Lo que ha pretendido Lotz es poner de manifiesto que en un acto simple, como la experiencia óptica, se contiene una pluralidad de actos experimentados que alcanzan hasta el Tú divino. Pero en todo este proceso la experiencia debe considerarse inmediata. Los análisis presentados sólo hacen, como el anatomista, una disección de sus partes constitutivas pero sin olvidar al organismo, esto es, la unidad de la experiencia trascendental. La atención del anatomista por cada uno de los órganos equivale al acento que en los distintos estratos de la experiencia se da, primero, al ente, al ser, al ser subsistente y, finalmente, al Tú divino. En palabras de Lotz: “*una misma e idéntica experiencia*, que comienza en la experiencia óptica y avanza en la ontológica y en la metafísica, llega a su *conclusión* en la experiencia religiosa, por la que en el ser subsistente se ilumina y experimenta el Tú divino. Según esto, la experiencia religiosa se presenta como la *experiencia total*, que entraña en su simplicidad todos los estadios anteriores y asume y conduce a su maduración todas las experiencias parciales que se han alcanzado mediante una más temprana o más tardía detención en los demás estadios”.⁴⁷

La experiencia en su conjunto, la experiencia trascendental, que implica todos los órdenes por los cuales percibimos de manera inmediata y receptiva lo real, se manifiesta desde la sensación, pasando por la experiencia estética, la experiencia dialogante, la experiencia del valor y de la libertad, la experien-

⁴⁷ Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 263.

cia del amor, etcétera, que son independientes de nosotros pero que siempre refieren al experimentante. Todo esto pertenece a un proceso total unificado en diversidad de actos. En todo esto la experiencia trascendental eleva los fundamentos de posibilidad de toda experiencia, a saber, la esencia y el ser, a la “explicitéz temática”; pero estos fundamentos no están separados de los fundados, de lo experimentado ónticamente. Por tanto, “la experiencia trascendental de los fundamentos se produce como experiencia consumada de lo ónticamente experimentado o de la vida vivida misma”.⁴⁸ Es verdad que la reflexión filosófica sobre la experiencia trascendental no es igual a la vida vivida, pero sí es también experiencia, desarrollo de la propia vida, desarrollo que apunta a iluminar lo experimentado. La vida vivida, esto es, la experiencia en su sentido más pleno, precisa de la reflexión, de la verbalización, de la filosofía, para su iluminación. La filosofía sin su anclaje a la experiencia, se vuelve mero formalismo; y la experiencia sin la iluminación de la reflexión, se vuelve mero irracionalismo.

Bibliografía

- ALLISON, HENRY E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, traducción de Dulce M. Granja, Barcelona: Anthropos, 1992, 592pp.
- AMENGUAL, GABRIEL, “El concepto de experiencia de Kant a Hegel”, en *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, núm. XV, 2007, pp. 5-30.
- AQUINATIS, THOMAE, *De Veritate*, q. 1, a. 9c.
- AQUINATIS, THOMAE, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1c.
- BAUTISTA, ERASMO, *Metaphysik in Ansatz. Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Joh. Bapt. Lotz*, Madrid: Nossa y Jara, 1996, 355pp.
- BRASA, MARIANO, “Los pilares del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa”, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, núm. 7, 1989, pp. 129-147.
- BUGANZA, JACOB, “La ontología de Heidegger frente a la crítica tomista”, en QUESADA, JULIO (Coord.), *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2013, pp. 131-163.
- GARCÍA DÍAZ, ADOLFO, “La analogía entre Dios y las criaturas según Sto. Tomás”, en *Diánoia*, vol. IV, núm. 4, 1958, pp. 142-169.
- GILBERT, PAUL, “La diferencia y el bien en J. B. Lotz”, en *Religión y Cultura*, núm. 43, 1997, pp. 51-67.
- GUERRERO, LUIS, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004, 266pp.

⁴⁸ LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*, p. 284.

- HEIDEGGER, MARTIN, *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Greb Ibsher Roth, México: Fondo de Cultura Económica, 1981 (2ª ed.).
- HEIDEGGER, MARTIN, *Identidad y diferencia* (edición bilingüe de A. Leyle y H Cortés), Barcelona: Anthrops, 1988, 190pp.
- LOTZ, JOHANNES B., *La experiencia trascendental*, Madrid: BAC, 1982, 287pp.
- LOTZ, JOHANNES B., *Die Identität von Geist und Sein*, Roma: Università Gregoriana, 1972, 290pp.
- LOTZ, JOHANNES B., *Mensch sein Mensch*, Roma: Università Gregoriana, 1982, 440pp.
- LOTZ, JOHANNES B., *Metaphysica operationis humanae. Methodo trascendentali explicata*, Roma: Università Gregoriana, 1972, 248pp.
- LOTZ, JOHANNES B. *Ontologia*, Barcione-Freiburg-Roma: Herder, 1963, 375pp.
- LOTZ, JOHANNES B., *Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, 1975, 274pp.
- MARASSI, MASSIMO, "Introduzione", a Lotz, J. B., *Esperienza trascendentale*, Milano: Vita e Pensiero, 1993, pp. XV-XVI.
- MARASSI, MASSIMO, "Johannes B. Lotz: dai trascendentali all'esperienza trascendentale", en MELCHIORE, VIRGILIO (Ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- MARASSI, MASSIMO, "Johannes B. Lotz: dai trascendentali all'esperienza trascendentale", en MELCHIORRE, VIRGILIO (Ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Milano: Vita e Pensiero, 1993, pp. 101-129.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Teología sistemática* (traducción de Gilberto Canal), t. II, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996, 547pp.
- RUIZ, JAIME, "La experiencia trascendental en la obra de Johannes B. Lotz", en *Revista de filosofía*, vol. XVIII, núm. 53, Universidad Iberoamericana, 1985, pp. 271-284.