

MARIO ENRIQUE SACCHI
Escuela de Guerra Naval



Octavio Nicolás Derisi

(27.4.1907-22.10.2002)

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000306240

Octavio Nicolás Derisi fue el pensador descollante de la Iglesia católica en la Argentina. Quienes pocas horas atrás acabamos de despedirle de este destierro no podemos eludir la sensación de haber perdido al último prócer de una Argentina que tenuemente y a duras penas conserva algún magro resabio de aquélla donde nació, sufrió y gozó y a la cual sirvió hasta su aliento final. A los hombres dotados de la refinada ciencia del espíritu está reservada de aquí en más la obligación de develarnos en toda su dimensión la grandeza de la vida ejemplar y de la obra extraordinaria de Derisi, pero *Sapientia*, todavía sin haberse sobrepuesto de la orfandad en que ha quedado sumida, no podía ir a las prensas sin decir adiós al filósofo que la fundó y la nutrió de los principios en los cuales tiene la misión de perseverar.

Derisi irrumpió en nuestra vida filosófica en compañía de dos amigos de su más temprana juventud: Julio Ramón Meinvielle y Juan Ramón Sepich. Este trío ilustre se educó en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires y en la Facultad de Teología, que le estaba agregada, bajo la severa regencia de los profesores de la Compañía de Jesús, quienes por entonces tenían a su cuidado la formación del clero arquidiocesano porteño. La palabra de Francisco Suárez, inevitablemente, era la que resonaba con mayor asiduidad a los oídos de estos jóvenes entusiastas de la filosofía y de la teología sagrada quienes sin ninguna timidez se atrevieron a compulsar las doctrinas del maestro granadino con otras fuentes divergentes. Derisi, Meinvielle y Sepich, los *enfants terribles néo-thomistes* de la década inaugurada en 1920, plantearon un desafío académico cuyos frutos se palparon pocos años después con la virtual extinción de la escuela suareciana en el Río de la Plata y con el auge de los estudios directos de las obras de Santo Tomás de Aquino llevada a cabo por ellos mismos en las clases que dictaron en los Cursos de Cultura Católica. Esta *svolta filosofica*, como hubiera dicho Fabro, les tuvo como sus promotores más destacados, si bien se

debe admitir que su enderezamiento hacia el neotomismo no fue ajeno al influjo de autores que consultaban con particular afecto: Juan de Santo Tomás, Billuart, Mercier, Del Prado, Billot, Gardeil, Gredt, Grabmann, Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Maritain, Gilson. Sin embargo, no se puede ocultar un dato sintomático de la Argentina en que a Derisi, Meinvielle y Sepich les tocó vivir: a pesar de haber sido los más prestigiosos pensadores eclesiásticos de su época, ninguno de los tres enseñó nunca ni en el seminario ni en la facultad donde se educaron.

Derisi se sumó con prontitud a las controversias filosóficas que se agitaban en los medios católicos europeos, sobre todo a las discusiones sobre la noción de filosofía cristiana. Sus precisiones sobre este asunto, volcadas en su primera obra filosófica —*Concepto de la filosofía cristiana* (1936; 3a ed., 1979)— han merecido la atención deferente de diversos filósofos relevantes, a tal punto que, treinta años más tarde, Étienne Gilson continuaba enviando a su solución añadiendo que las numerosas publicaciones ulteriores «no han aportado ningún progreso» a la materia¹. No extrañó, pues, que el nombre de Derisi saltara con prontitud a la consideración internacional. Este salto se debió a que en 1939 apareció la traducción italiana de su libro *La struttura noética de la sociologia*, debida a Amintore Fanfani y publicada en Milán por la Universidad Católica del Sagrado Corazón, cuyo original español había sido editado el año anterior en Buenos Aires. Poco tiempo antes Derisi había trabado una estrecha relación personal con Jacques Maritain y Réginald Garrigou-Lagrange, quienes habían viajado a la Argentina congregando la atención de los auditorios de los Cursos de Cultura Católica y de la Universidad de Buenos Aires.

En 1941 Derisi protagonizó un acontecimiento que aun hoy se recuerda con admiración: la publicación de la tesis con la cual obtuvo el grado de doctor en filosofía de la Universidad de Buenos Aires: *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (4a ed., 1980), trabajo guiado por la mano señera de su maestro y amigo Tomás Darío Casares. Muchos estiman que fue la primera gran disertación filosófica defendida en las universidades argentinas y que raramente se hallará en la bibliografía católica contemporánea un tratado de profundidad similar acerca del tema abordado en sus páginas. Después de la Segunda Guerra Mundial esta obra incluso ha sido privilegiada por las preferencias de numerosos autores que habían adelantado serias objeciones a las doctrinas contenidas en *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (2a ed., 1939) de Theodor Steinbüchel.

Ya en estas jornadas Derisi abrigaba la certeza de la diversidad y de la contraposición de los lineamientos preponderantes del pensamiento moderno en relación con la filosofía de Santo Tomás de Aquino. De esta

¹ É. GILSON, *Le thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Études de Philosophie Médiévale 1, 6^{me} éd. (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1965), p. 14, note 20. Cfr. ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*. Études de Philosophie Médiévale 33, 2^{me} éd. (Ibi: Id., 1948), p. 440.

certeza surgió *Filosofía moderna y filosofía tomista: Caracterización crítica de la actitud y espíritu de dos sistematizaciones de la filosofía* (1941), libro re-editado y notablemente ampliado con la incorporación de un segundo to-mo (1945). Aquí hallamos la justificación de su postura invariable frente a las corrientes inmanentistas que prevalecieron en la filosofía postmedieval, luego prolongada en una multiplicidad de artículos dedicados al examen de las teorías de una amplia gama de filósofos del siglo XX. *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (1975) complementó aquel libro sin apartarse de los principios enunciados tres décadas atrás.

La psicastenia: Génesis y desarrollo. Teoría y terapéutica de los escrúpulos (1941; 2a ed., 1944), es la primera contribución de Derisi a la psicología filosófica. El mismo año vio la luz la segunda: *La formación de la personalidad*, que precedieron a la publicación de otro de sus mejores libros: *Lo eterno y lo temporal en el arte* (1942; 2a ed., 1967). Este escrito incorporó a nuestro autor al nutrido grupo de filósofos y artistas argentinos abocados con esmero al cultivo de la estética —Carmelo Bonet, Luis Juan Guerrero, José María de Estrada, Fernando Garay, Hernán Benítez, Carlos Disandro, etc.— Durante este tiempo, las penurias espirituales padecidas en la Segunda Guerra Mundial y la atmósfera que la preludió llevaron a Derisi a componer un breve trabajo que puso al descubierto las consecuencias trágicas del extravío de las almas acumulado en las antesalas de dicha conflagración: *Ante una nueva edad: Reflexiones sobre el momento actual del mundo* (1944). Lejos de ser un catálogo de lamentaciones, la obra es el testimonio de la esperanza cristiana de un renacimiento de las virtudes del espíritu fundada en el respeto de la naturaleza humana y en la acogida dócil del mensaje salvífico de la Iglesia.

Fruto de sus clases en los Cursos de Cultura Católica, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (1945; 2a ed., 1980) fue su más lúcido aporte a la gnoseología aristotélico-tomista. Este libro trasunta la influencia en el pensamiento de Derisi de las *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* y de *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* de Maritain, al mismo tiempo que marca su claro distanciamiento de la noética de-senvuelta por la Escuela de Lovaina (Maréchal, N. J. J. Balthasar, Noël, Picard, Ortegat). Al unísono, entroncando con la apologética de Garrigou-Lagrange, la obra brinda una detallada exposición de argumentos destinados a refutar el agnosticismo de matriz idealista y kantiana. Al momento de publicar esta obra, Derisi ya había madurado la decisión de fundar una revista que oficiara de órgano de la escuela neotomista argentina, la cual, aunque había adquirido una robustez notoria en los Cursos de Cultura Católica, carecía de un portavoz periódico expresamente abocado a dar a conocer los resultados de las teorizaciones de sus filósofos.

En el trimestre julio-septiembre de 1946, en el Seminario Mayor San José de La Plata, donde residía y enseñaba filosofía desde 1931, Derisi puso en circulación la primera entrega de *Sapientia*, que apareció con el subtítulo de *Revista Tomista de Filosofía*. Además de Derisi, en el número inaugural de *Sapientia* colaboraron Réginald Garrigou-Lagrange, Guiller-

mo Pedro Blanco, Eugenio S. Melo, Carlos Disandro y Mario Agustín Pinto O. P. El primer fascículo de nuestra revista fue encabezado por un manifiesto filosófico donde Derisi fijó las reglas que iluminaron la fundación y la marcha posterior de *Sapientia*. Un párrafo de este manifiesto retrata inequívocamente la dirección inalterada de Derisi imprimió a la revista a lo largo de medio siglo:

«Defendiendo [...] la grandeza de la Sabiduría humana de la Filosofía, no menguada sino enaltecida en su subordinación y vital a la Sabiduría divina de la Fe y de la Teología, que lejos de moscabarla la defienden y confortan desde fuera con la seguridad de su Verdad superior, y demarcando así los límites de sus dominios de Sabiduría natural —los dominios perennes del ser y de su inteligibilidad al alcance de nuestra inteligencia— que no han sido cercenados sino divinamente extendidos por un Saber superior que deja incólume sus dominios de Sabiduría humana; defendemos y demarcamos a la vez el ámbito de *Sapientia* y le asignamos su misión rectora precisa de expresión de Filosofía pura, de Sabiduría estrictamente humana, pero que reconoce y acata una Sabiduría superior a ella y que, por eso, resulta ser también de *Filosofía cristiana*. Su labor —al menos por ahora— no es teológica, sino pura y exclusivamente filosófica, de Sabiduría plenamente humana. Y si a las veces tocara el tema teológico, sólo lo hará accidentalmente para alcanzar con más plenitud su objeto propio»².

Si no fuera por la gravedad que connota la significación del vocablo, habría que decir que constituye un verdadero misterio cómo Derisi logró que *Sapientia* sobreviviera más de medio siglo a las zozobras incesantes de una Argentina en permanente turbulencia, observando celosamente la periodicidad de sus fascículos y la calidad de sus artículos, abriéndola a quienes ensayaban sus primeros pasos en los laberintos filosóficos e invitando a filósofos consagrados a ayudarlo a asegurar una continuidad que a veces parecía a punto de sucumbir. Quien esto escribe debe confesar que la única explicación satisfactoria a este interrogante no la ha encontrado sino en la cuasi consubstancialidad de *Sapientia* con la persona de su fundador, que fue toda la garantía de que nuestra revista siguiera siendo lo que siempre ha sido desde aquel ya remoto 1946: una tribuna de filosofía.

La edición de *Sapientia* no impidió a Derisi la publicación de sucesivos libros ni tampoco asumir nuevas responsabilidades académicas, editoriales y eclesiásticas. Así es que en 1947 publica en Madrid *La «filosofía del espíritu» de Benedetto Croce* (1947), en coautoría con Atilio Dell'Oro Maini escribe *La conquista de América y del descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria* (1951) y en 1950 se convierte en profesor de la Universidad Nacional de La Plata, donde funda la *Revista de Filosofía* de la Facultad de Humanidades, que dirige hasta 1955, año en que también manda a las prensas su libro *La persona: Su esencia, su vida, su mundo*, en el cual aborda una materia luego reelaborada en *Filosofía y vida* (1955), *Para la constitución de un hu-*

² O. N. DERISI, «Sapientia»: *Sapientia* 1 (1946) 11.

manismo auténtico (1962), *Esencia y ámbito de la cultura* (1975), *Esencia y vida de la persona humana*, *Vida del espíritu* (1979), *La persona y su mundo* (1983) y *Cultura y humanismo cristiano* (1986).

En el mismo momento en que el pensamiento existencialista concitaba la atención del gremio filosófico, Derisi publicó el macizo *Tratado de existencialismo y tomismo: Reflexiones críticas sobre el existencialismo y los problemas de la existencia humana a la luz del realismo intelectualista de Santo Tomás* (1956), al que siguieron la *Ontología y epistemología de la historia* (1958), la *Introducción a la filosofía y ciencias afines* (1959) —fruto de un curso dictado en Porto Alegre el año anterior—, la *Metafísica de la libertad* (1961), la *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963), *La paz en el pensamiento de Juan XXIII* (1964), *Actualidad del pensamiento de San Agustín* (1965) y *Hacia la nueva universidad* (1966).

En aquellos días atraía al neotomismo la comparación de la metafísica del Aquinate con la ontología de Martin Heidegger, como lo prueba la sucesión de trabajos que en tal sentido se habían editado en años recientes. Étienne Gilson, Jakob Hommes, Bernhard Lakebrink, Cornelio Fabro, Bertrand Rioux, Bernhard Welte, Maurice Corvez O. P., Johannes Stallmach, Hans Meyer, Johannes Baptist Lotz S. I. y Raúl Echauri, entre otros, habían adelantado una copiosa y discordante literatura que se acrecentó con la aparición del libro donde Derisi estableció su posición personal frente al pensamiento del filósofo de Meßkirch: *El último Heidegger: Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás* (1968).

La actividad de Derisi no se detenía, a pesar del esfuerzo ingente que le exigían sus funciones de rector de la Universidad Católica Argentina. Surgen casi inmediatamente *Naturaleza y vida de la universidad* (1969; 3a ed., 1980), y *La Iglesia y el orden temporal* (1972). Ya elevado a la jerarquía episcopal por el Papa Pablo VI (1970), es elegido miembro de número de la Academia Argentina de Letras, a la cual se incorporó pronunciando un discurso memorable sobre la naturaleza de la palabra; justo cuando el neopositivismo, exhalando sus últimos estertores, había cesado en sus intentos infructuosos de pauperizar *more Ockhamistice* el saber filosófico reduciéndolo a una mera exploración del lenguaje. *La palabra* (1978) es una de las obras en que la pluma de Derisi se explayó con pareja destreza hablando tanto como teólogo, filósofo y fino literato.

La producción filosófica de Derisi incluye los libros postreros *Max Scheler: Ética material de los valores* (1979), *Estudios de metafísica y gnosología* (1985), *Tratado de teología natural: Dios, su existencia, su esencia y sus perfecciones* (1988) y *Naturaleza del conocimiento humano: El significado de la abstracción en Santo Tomás de Aquino* (1992). La breve reseña que acabamos de transcribir requiere ser completada con la vastedad de los artículos que ha publicado en revistas y periódicos, obras colectivas, actas de congresos, además de sus prólogos y traducciones de obras de otros autores, como asimismo sus escritos estrictamente teológicos, de espiritualidad, pastoral y crítica de arte. Sin duda, Derisi ha sido el más pro-

lífico filósofo argentino. El catálogo de sus obras enumerado por Alberto Caturelli totaliza treinta y nueve libros y quinientos noventa y cuatro artículos, notas y recensiones bibliográficas³.

La contribución de Derisi a la filosofía no se limita a su bibliografía ni a sus enseñanzas en los estrados; también se ha extendido a la fundación, al sostenimiento, a la dirección y a la animación de instituciones que le deben su impronta imborrable. Es el caso del Seminario Mayor San José de La Plata, de la Sociedad Tomista Argentina, de la que fue el primer presidente, de las diversas corporaciones académicas que honró con su presencia y su voz, y, por encima de todo, de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, a cuya organización y regencia se abocó cuando los obispos argentinos la instituyeron en la fiesta de Santo Tomás de Aquino del año 1958.

La desaparición de Derisi obliga a recordar que los filósofos no mueren; tan sólo dejan de filosofar. Filosofar es un oficio que no puede ser ejercido más que en este mundo, pues en el otro no tiene caso discurrir argumentativamente. Derisi transcurrió su peregrinaje terrenal con su espíritu ordenado al conocimiento de Dios, plenamente convencido de que aquí abajo, en tanto filósofo, apenas podía conocerle *per speculum in aenigmate* (I Cor 13:12), aunque con la firme esperanza de verle cara a cara, esto es, no como se le entiende con arreglo a la apodíctica de los filósofos, sino como le ven los bienaventurados en la patria eterna: *tunc autem facie ad faciem* (Ibid.). Dejó de filosofar para ver a Dios, de quien habló y escribió con la valentía de su ineludible inteligencia metafísica y a quien amó entrañablemente con la pureza de su corazón cristiano.



³ Cfr. A. CATURELLI, *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000* (Buenos Aires: Ciudad Argentina & Universidad del Salvador, 2001), pp. 1268-1295. Vide etiam ID., *Octavio Nicolás Derisi: Filósofo Cristiano* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1984), pp.485-522.

ROSA MURIEL ZELASCO

L'inquiétude de Dieu chez saint Augustin¹

3. Impossibilité d'une interprétation existentialiste de l'inquiétude chez saint Augustin

«Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fesciti nos ad Te, et inquietum cor est nostrum, donec requiescat in te²».

Comme on l'a vu antérieurement, l'inquiétude peut se comprendre de plusieurs manières. Elle peut être la figure d'une angoisse, elle peut être une agitation qui pousse l'homme vers le péché. Mais elle peut être également le souci et la préoccupation de mener une vie mystique noble. Cependant personne ne l'a entendu comme une inquiétude de Dieu, vers Dieu. Ceci est assurément dû au fait que l'inquiétude revêt une connotation péjorative depuis la Bible comme on l'a vu au début de cette étude. L'inquiétude est toujours considérée comme ce qui empêche l'adhésion à Dieu et ce qui caractérise l'homme ici-bas. La question que nous nous posons désormais est de savoir si dans cette phrase saint Augustin a voulu renverser ce qui était devenu un lieu commun, en envisageant une inquiétude vers Dieu. Pour y apporter une réponse on ne peut se contenter de cette formule et de son contexte, il faut se référer à toute son œuvre.

Il faut commencer par écarter les interprétations existentialistes de cette phrase selon lesquelles l'inquiétude est l'angoisse qui nous habite jusqu'à la mort. De même il faut rejeter les théories de ceux qui ont interprété cette phrase à la lumière d'un mysticisme et qui ont vu dans l'inquiétude des agitations, parmi lesquelles le souci de plaire à Dieu qui nous tourmente jusqu'à la mort mystique.

Il existe bien chez saint Augustin une angoisse, un mal-être, mais qui ne peut perdurer tout au long de la vie. En outre, ce mal-être ne pourrait être la conséquence ni d'une limitation existentielle, ni d'un manque métaphysique, ni même d'une pensée de la mort-même si celle-ci existe chez

¹ Cfr. *Sapientia* 57 (2002) 3-38.

² SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, I, I, 12.

saint Augustin. De même ni la contingence, ni le temps ou l'espace pourraient être la cause d'une inquiétude, même si elles l'accompagnent.

Dans sa jeunesse Augustin a connu angoisses et souffrances, et il a été tourmenté par cette inquiétude proche de celle décrite par les existentialistes. Cependant lorsqu'il a connu la foi cette inquiétude s'est atténuée. L'angoisse existe si jamais on s'obstine à chercher la vie heureuse dans un pays de mort. Alors la mort religieuse nous frappe sans que nous ayons pu jouir d'une deuxième naissance de l'âme en Dieu. Cette angoisse, cette inquiétude ne peut avoir pour cause une limitation métaphysique:

«Depuis saint Augustin on ne plus dire que l'inquiétude est la conséquence de la finitude de l'être humain, le fait d'être fini ne cause aucun désordre, il s'agit seulement d'une limitation qui ne signifie pas un défaut de perfection, mais définit la condition existentielle»

«[...] L'être fini, ordonné est bon, puisqu'il réunit les trois conditions nécessaires pour pouvoir s'identifier à la Bonté: unitas, species y ordo»³.

Les défenseurs de cette théorie contrecarrent cet argument en expliquant que seul Dieu peut les soigner de ce mal être. C'est une pensée qui n'est pas juste. Elle occulte totalement le dogme du péché originel. Ce n'est pas non plus le fait d'être créé à partir du néant qui engendrerait l'inquiétude:

«Depuis saint Augustin, on ne peut plus dire que l'inquiétude tient au fait que nous sommes des créatures du néant. Certes cela implique que nous ne sommes ni éternels ni immuables, et cela implique également dans l'ordre moral une possible défection de la volonté libre, mais le néant ne cause pas l'inquiétude, tout au plus suscite-t-il l'"expectatio", exempte d'angoisse. En effet l'angoisse est rendue possible par le choix, qui se propose à nous, après la connaissance que nous apporte le péché»⁴.

Croire que l'homme est inquiet parce qu'il est une création «ex nihilo» est une erreur. En effet l'homme aurait pu ne pas pécher, dans ce cas il n'aurait jamais connu cette inquiétude. Ce n'est pas notre nature telle que Dieu la crée mais notre nature déchue qui génère cette angoisse. Elle relève donc de la responsabilité de l'homme et non de la responsabilité de Dieu. Dans le cas contraire on considère que Dieu n'a pas créé l'homme libre, puisque déjà voué à l'inquiétude.

4. Le péché comme fondement de l'inquiétude

Il est donc impossible dans un contexte augustinien d'affirmer que l'homme serait angoissé parce que créé *ex nihilo*. Le don de l'existence en

³ R. FLOREZ, «La inquietud religiosa y las condiciones de la paz personal en el pensamiento de san Agustín», dans *Congreso Eucarístico internacional* (Barcelona, 1952).

⁴ *Ibid.*

tant que tel est bon: «La nature de l'homme était à l'origine, lors de sa création, innocente et sans défaut⁵». L'angoisse apparaît associé à la déchéance, et à la punition de l'homme:

«Telle est notre existence dans l'état de chute, d' *aversio*. Elle se caractérise par une pauvreté radicale. Celui qui s'y trouve ou plutôt qui est cette indigence souffre d'une faim intérieure qu'on a définie à juste titre, une faim d'être⁶».

Cette angoisse advient lorsque l'âme, par elle-même, se sépare de Dieu volontairement. C'est par ce que la créature s'est séparée de Dieu par le péché et par l'orgueil que le désordre et l'inquiétude ont lieu d'être. Ce n'est pas le fait d'être créé à partir du néant qui entraîne l'angoisse chez l'homme. La cause de l'inquiétude est le péché, et le désordre en est la conséquence. Dans la condition supralapsaire l'homme ne pouvait ressentir l'angoisse puisqu'il pouvait ne pas pécher, ne pas mourir, il vivait dans un état d'«expectatio», puisqu'il était capable de Dieu:

«Notre vrai nature: en elle existait l'équilibre, l'harmonie et la parfaite adéquation entre l'être et ses légitimes appétits. C'était un état de paix, et d'authentique possession de Soi⁷».

Le déséquilibre dont parlent plusieurs auteurs existe réellement, cependant ce déséquilibre a été provoqué par le péché, et non à cause d'une tendance à Dieu insatisfaite. «Le péché originel a blessé, obscurci, changé la nature et l'a écarté de son centre premier [...]»⁸. En d'autres mots, il est incontestable que l'inquiétude habite l'âme déchue de son lieu naturel et frustrée dans son désir d'atteindre Dieu. Mais, déchéances et frustrations ne sont rien d'autre que les conséquences du péché et les effets du châtiment qui accompagnent celui-ci: «Le péché n'implique pas une rupture ontologique totale, mais une destruction de l'ordre⁹».

En effet ni le temps ni l'espace ni le mouvement, ni la contingence ne sont la cause de notre inquiétude, même s'il est certain qu'ils contribuent grandement à ce qu'elle se maintienne, l'unique cause de l'inquiétude est le péché, qui fait naître le désordre en nous. En admettant le contraire, on suppose une possible défection dans la création, puisque Dieu aurait mis au monde des créatures désordonnées. «L' *inquietum* augustinien surgit de la conscience de la limitation de l'homme dans le temps et dans l'espace¹⁰». Aucun désordre ne peut surgir d'une limitation dans la création.

Dieu aurait donc créé d'une part une créature d'emblée prisonnière et limitée et d'autre part des «créatures» (le temps et l'espace) qui empêche-

⁵ SAINT AUGUSTIN, *De la nature et de la grâce*, XXVII, III, 3.

⁶ E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, p. 11.

⁷ SAINT AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, XCII.

⁸ SAINT AUGUSTIN, *Opus imperfectum contra Julianum*, IV, 10.

⁹ R. FLOREZ, «La inquietud religiosa y las condiciones de la paz personal en el pensamiento de san Agustín», cit.

¹⁰ B. MANTILLA PINEDO, «Ontología existencial de san Agustín»: *Universidad de Antioquia*, nov.- dic. 1954.

raient l'homme de tendre vers Lui. Sans le péché l'homme aurait été conduit vers Dieu dans une ascension continue. Loin d'être une entrave à l'union avec Dieu, le temps est avant le péché ce qui nous conduit vers cette union.

On ne saurait être d'accord avec l'idée selon laquelle «Le fondement de cette inquiétude réside dans l'insuffisance radicale, dans le manque essentiel dont souffre la créature tirée du néant¹¹». En tant que créature tirée du néant, l'homme serait inéluctablement inquiet; et seul Dieu pourrait remédier à ce manque.

Comment comprendre sinon que sans le péché l'homme aurait pu accéder à une félicité parfaite? Quelle serait la différence entre la situation de l'homme avant et après le péché? Cette insuffisance ne naît pas de la création, mais bien du péché. Avant celui-ci l'homme ne souffrait d'aucune insuffisance:

«Cette inquiétude naît de l'état dans lequel l'homme se voit séparé de Dieu, et de l'ordre que lui offrait la première orientation. L'inquiétude pourrait se définir comme une conséquence nécessaire du désordre. Et si le désordre est co-existential à un être déterminé, alors l'inquiétude sera liée ontologiquement à l'e-xistence de cet être¹²».

Ici le P. Florez semble donc s'orienter vers cette conclusion: L'homme est inquiet parce que séparé de Dieu. Mais il introduit avec le terme de «désordre» une précision que l'on aurait tort de négliger. C'est l'homme qui s'est séparé de Dieu, et ce n'est pas le mode de création qui provoque un manque ontologique. L'homme a été créé libre et de ce mauvais usage de la liberté est né le péché, et de ce péché le désordre et donc l'inquiétude.

Lorsqu'on affirme que cette angoisse est l'angoisse de tout homme pensant, ou que celle-ci dérive de la pensée de la mort, on n'est pas dans une logique augustinienne. S'il est vrai qu'il y a une certaine appréhension de la mort, voire une inquiétude de celle-ci saint Augustin s'est toujours préoccupé de la deuxième mort: Il ne faut pas redouter cette mort d'ici-bas, mais plutôt craindre l'autre mort. Craindre la mort naturelle risque de nous emmener vers le néant. L'erreur de beaucoup est de considérer comme causes essentielles les circonstances, les conditions qui certes participent à l'angoisse humaine, mais qui ne sont pas pour autant ses principes. Saint Augustin reconnaît l'importance de ces conjonctures, mais place au fondement de l'inquiétude la désobéissance originelle.

Ainsi, même s'il existe des points communs entre ces deux philosophies, on ne pourrait faire de saint Augustin un existentialiste puisqu'il donne une cause tangible à la souffrance humaine, qui ne donnerait lieu à aucune ambiguïté. Il n'y a pas de souffrance inhérente à l'existence ou à la

¹¹ E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 140.

¹² R. FLOREZ, op. cit., p. 68, n.1.

création elle-même. Elle n'est pas inséparable du statut existentiel, mais elle apparaît avec et par la désobéissance première. Elle n'est pas le propre de la vie de l'âme, elle a une origine qui est bien postérieure à sa formation, aussi le P. Cayré définit la philosophie existentielle comme «une réalité qui prétend en s'appuyant sur l'existence humaine concrète et vivante résoudre directement, par la seule expérience, le problème de l'être et du monde, sans faire appel aux données rationnelles classiques¹³». L'œuvre de saint Augustin s'inscrit en faux contre les considérations existentialistes, il est au-delà de l'existence humaine, et de tout ce qui la caractérise: temps, mort, contingence. Pour expliquer le sentiment de souffrance, il décrit un état où l'homme aurait pu être heureux dans une existence avant le péché, et sa punition.

En d'autres mots l'angoisse humaine n'est pas due à l'existence elle-même: le temps qui nous inspire la tentation de pécher, l'espace limité, et l'impossibilité dans laquelle nous sommes de jouir de Dieu immédiatement. L'angoisse a une véritable cause qui ne fait pas partie de toute création, de toute existence, mais seulement de l'existence infralapsaire:

«On peut faire un rapprochement entre les description de l'état de péché chez saint Augustin et celles de l'angoisse et dérélictions dressées par les philosophes actuels, ceux-là même qui édifient le mythe de la solitude et de la finitude de l'homme. Mais Augustin va plus loin [...] Il ne s'arrête pas à la description décourageante des phénoménologues¹⁴».

Si le péché condamne la créature à l'inquiétude, il n'y a pas chez saint Augustin une angoisse incessante, qui accompagne l'âme tout au long de son existence. Il y a bien évidemment une impossibilité à atteindre le bonheur dès cette vie, mais il n'y a pas d'angoisse inéluctable et implacable.

L'inquiétude telle que saint Augustin nous la laisse envisager n'est une angoisse que tant que l'âme n'a pas rencontré la foi. Dès lors que la foi touche l'âme le temps qui auparavant l'acheminait vers la mort, l'achemine maintenant vers la vie. Avec l'apparition de la foi on ne peut penser l'existence écrasée par l'angoisse puisque celle-ci est remplacée par l'espérance:

«Le Christ en acceptant de passer par le temps, a permis à l'homme de le dépasser et de forger de l'éternité dès maintenant. Avec le temps présent le Christ est venu rendre au temps présent une dignité nouvelle. On ne peut tendre vers l'éternel sans passer par le temps¹⁵».

Le temps est devenu dégradation après le péché. La venue du Christ a

¹³ F. CAYRÉ, «La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme»: *Revue de philosophie* 1946.

¹⁴ R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid: Religion y Cultura, 1958).

¹⁵ M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin* (Paris: Desclée De Brouwer, 1964), p. 205.

transfiguré le temps.

Avant de connaître la foi en Dieu, saint Augustin a lui-même éprouvé cette inquiétude angoissante. Ce n'est pas à proprement parler une angoisse, mais une incertitude, une agitation accompagnée de gémissements et de peine: «Tu te taisais alors et moi je m'en allais loin, loin de toi, vers encore et encore d'autres stériles semailles de douleurs, dans une orgueilleuse objection et une inquiète lassitude¹⁶».

Cette inquiète lassitude est une peine, une émotion qui paralyse l'âme, et seule l'aide de Dieu peut alors apporter la force d'avancer. Sans elle toute la vie de l'homme n'est qu'une vie de douleurs, de troubles, de peine, sans goût: «Oui, jusque dans cette misérable inquiétude des esprits qui sombrent et révèlent leurs ténèbres dépouillées du vêtement de la lumière, tu montres combien tu as fait la créature raisonnable, puisque rien absolument ne lui suffit pour son bienheureux repos, de tout ce qui est moindre que toi¹⁷».

On n'est pas inquiet parce que les choses terrestres laissent l'homme frustré, sa passion inassouvie, puisque rien ne lui suffit pour calmer sa soif. Mais on est inquiet avant tout parce que l'on est loin de Dieu, cette inquiétude est ensuite redoublée de la faim que l'on entretient pour les choses terrestres, et non spirituelles.

L'inquiétude accompagne alors une tendance à s'éloigner de Dieu, ou un refus de s'en approcher, l'inquiétude nous pousse à afficher une volonté sourde de ne pas répondre à son appel. Il y a comme l'exprime saint Augustin dans les *Confessions* une déloyauté avec laquelle le pécheur se ferme à la lumière et s'installe dans l'erreur et dans le mal, pourvu que cela le conduise à décevoir Dieu, et ce qu'Il exige de lui.

Il y d'abord une «aversio ad Deo», puis ensuite une «conversio ad creatura». Le péché consiste moins à se tourner vers tel bien muable, qu'à se détourner d'abord du Bien commun et immuable. Hors de Dieu il n'y a que douleur pour l'homme. L'inquiétude alors est double, plus intense et laisse l'âme dans un état de désordre interne ou rien ne lui permet de trouver le repos. Cette inquiétude se transforme alors en désespoir.

Alors seulement la foi en Dieu peut guérir cette angoisse, peut conférer un certain repos à l'âme, qui n'est certainement pas une sorte d'ataraxie, mais simplement une remise en ordre des passions, de l'amour, de la volonté. La foi se présente alors comme le remède à ce mal-être, sans pour autant que la créature en soit transformée. La foi et la prière sont alors les deux composantes qui vont introduire dans le cœur cette paix:

«Et je ne te priais pas encore en gémissants, de venir à mon secours, mais mon esprit était tendu dans la recherche, et inquiet dans la discussion¹⁸». Il y a chez saint Augustin l'envie d'éradiquer cette inquiétude, ce désespoir. Cette inquiétude qui qualifie les pécheurs, les impies et surtout

¹⁶ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, II,II,12.

¹⁷ *Ibid.*, XIII,VIII,9.

¹⁸ *Ibid.*, VI,III,I.

les hérétiques, qui cherchent la vérité où elle ne peut exister.

Il y a donc dans la pensée de saint Augustin une inquiétude, une sorte de tumulte, de désespoir, qui est atténuée par la foi en Dieu. Cependant est-ce là le seul sens qu'on puisse donner à l'*inquietum est cor nostrum*? Saint Augustin n'évoque-t-il pas également une inquiétude qui accompagne la «nouvelle» recherche de Dieu, celle qui suit sa découverte, par la foi?

5. Deux phases de l'inquiétude, ou deux sens différents de l'inquiétude religieuse?

En effet le P. Cayré parle de deux phases de l'inquiétude, celle du pécheur et celle du juste. Or contrairement à ce qu'on affirme d'ordinaire, je prétends montrer que la véritable inquiétude religieuse n'est pas si intense soit-elle, celle qui s'étale tout au long des neufs premiers livres. Il y a l'inquiétude du pécheur et l'inquiétude du juste. La première nous apitoie sur un malade, la seconde nous entraîne sur les cimes de l'esprit, dans la recherche de Dieu, par un effort proprement mystique¹⁹. Ainsi le P. Florez reprenant cette interprétation de l'inquiétude affirme:

«Il y a deux temps classiques dans l'inquiétude augustinienne, celui du pécheur angoissé dans une lassitude de vide et d'apparences et celle du juste qui ressent un aiguillon amoureux à l'appel de Dieu ; Celle-ci est rendue plus consciente par la connaissance parfaite de l'amour et de la bonté de Dieu [...] Il y a une inquiétude de désordre et de trouble que nous devons craindre comme la fièvre, il y a une inquiétude d'élan et d'ardeur que nous avons le droit d'aimer comme la vie²⁰».

Une analyse des écrits augustiniens doit nous permettre d'éclairer des passages qui corroborent l'inquiétude du juste. Il y a tout d'abord une inquiétude positive que saint Augustin a utilisé pour qualifier la charité: «Ego mane inquietam dixi debere esse caritatem, non pigram²¹». Ici l'adjectif «inquiète» est traduit par active, il y a donc dans le terme d'inquiétude une allusion au mouvement, qui exclut le repos, la paresse. La charité, l'amour doit se trouver dans une perpétuelle action, elle doit donc être renouvelée, sans jamais réprimer son élan.

Il est donc possible d'affirmer que, outre le fait qu'il puisse y avoir une bonne inquiétude chez saint Augustin, comme celle qu'on a pu rencontrer chez quelques mystiques, celle-ci est bien religieuse et qualifie une des trois vertus théologiques, l'amour de Dieu. Puisqu'elle caractérise la charité, ce n'est pas une inquiétude qu'il faut à son tour éradiquer.

Au-delà de cette inquiète charité, on trouve dans le passage suivant une

¹⁹ F. CAYRÉ, «Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin»: *L'Année Théologique*, 1949.

²⁰ R. FLOREZ, *op. cit.*, p. 68, n. 1.

²¹ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, XIII, XIII.

inquiétude de Dieu:

«Si tu adores Dieu gratuitement grâce à qui tu as connu la Rédemption sans pourtant l'avoir mérité. Si tu soupîres pour lui avec ardeur lorsque tu penses au bien qu'il a fait en toi, et que tu ressens un dé-sir inquiet pour lui, ne cherche rien d'autre que Lui²²».

Il y a donc une inquiétude de Dieu, le soupir peut révéler autre chose qu'un sentiment désespéré ou angoissant: Le cœur est inquiet d'un désir dirigé vers Dieu. Il existe une relation entre l'amour que l'on porte à Dieu, l'adoration qu'on lui voue, et le désir inquiet du Divin. L'inquiétude a donc trouvé une dignité qu'on ne lui avait jamais reconnu jusque là.

Il nous reste à élucider une question que les deux auteurs, à savoir le P. Cayré et le P. Florez, ont posé de la même manière. Tous deux sont d'accord pour affirmer qu'il y existe une inquiétude religieuse qui est bonne et salutaire. Ils affirment également qu'il n'y a pas deux inquiétudes qui seraient différentes une de l'autre, c'est une inquiétude qui se convertit, si le cœur de l'homme se convertit aussi.

En d'autres mots il y a deux moments dans l'inquiétude qui à l'instar de l'âme rencontre la possibilité de se transformer. Ainsi si l'homme pécheur devient juste, cette inquiétude va à son tour devenir salutaire. Comme le démontre le P. Florez un changement est opéré au sein même de l'inquiétude: «Bien qu'elle soit issue du désordre originel, elle se maintient en action, mue par la nostalgie de notre rang primitif. Nous sommes appelés à réaliser ce pour quoi l'homme a été créé [...] L'inquiétude du pécheur se convertit en inquiétude émancipatrice et jubilaire du juste²³».

D'autre part le P. Cayré affirme que les deux inquiétudes sont salutaires, la première nous sauve en nous détournant du péché, l'autre transforme l'âme en s'élevant vers le divin. Il affirme ensuite: «Cette inquiétude angoissée au lieu de buter à la mort totale, au néant, comme dit Sartre, l'inquiétude, chez saint Augustin, ouvre l'horizon vers l'infini²⁴».

Cette inquiétude qu'on avait interprétée comme la conséquence du péché, du désordre, et qui s'intensifie par une nouvelle négation de Dieu et par la distraction inspirée des jouissances terrestres, serait la même qui ouvrirait l'homme à l'appel divin. Les deux auteurs décrivent la conversion de l'inquiétude qui s'opère dans l'homme quand celui-ci se tourne vers la foi. L'inquiétude devient alors salvatrice.

Cependant il n'est pas certain que saint Augustin parle d'une seule et même inquiétude, qui deviendrait bonne ou mauvaise selon les différents usages qu'on lui assure. On ne peut pas affirmer que le terme inquiétude est univoque, il présente plusieurs sens, et Augustin s'en est servi pour qualifier le désespoir, l'angoisse, l'agitation des pécheurs et des hérétiques,

²² SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, LV, XVII, 9.

²³ R. FLOREZ, *op. cit.*, p. 68, n.1.

²⁴ F. CAYRÉ, *op. cit.*, p. 75, n. 1.

sans connotation méliorative ou péjorative, et finalement pour définir un mouvement, une recherche. Ce n'est pas la misérable inquiétude, dont il parle au livre treize des confessions, qui pourra être le fondement d'une recherche de Dieu.

En d'autres mots saint Augustin a fait une claire distinction entre les différents sens de l'inquiétude. Ainsi quand il existe une mauvaise inquiétude chez l'homme, elle diffère complètement de l'inquiétude de Dieu. Il y a une inquiétude dont l'homme est «l'auteur», et il y en a une autre inspirée par Dieu. En effet dans l'inquiétude misérable c'est l'homme seul qui s'éloigne de Dieu, qui pêche, et se retrouve inquiet. C'est une inquiétude qui ne peut être libératrice, elle est forcément stérile car il n'est pas pensable que l'homme puisse engendrer tout seul sa conversion.

Ainsi celui qui insuffle cette autre inquiétude si différente, qui libère l'homme et le pousse à chercher Dieu, ce ne peut être que Dieu lui-même: «Coepit esse inquietum cor meum. Videbam insensatos et tabescebam, non arguebam, et me sec tacantem zelus domus tuae comedeat²⁵». Ici apparaît la réelle conversion, la grâce de Dieu a été offerte: «Nous devons toujours nous rappeler que l'inquiétude prend valeur positive au regard d'une conscience qui a reconnu en elle-même l'opération de la grâce. Il est donc bien clair que l'inquiétude n'est ici qu'un ferment, un levain sans lequel l'âme ne pourrait à vrai dire se convertir, puisque aussi bien ce levain c'est le travail qu'opère Dieu, qu'opère la grâce, dans les profondeurs de la créature²⁶».

L'inquiétude qui accompagne le mouvement (*inquietum motus est*) ne provient pas seulement d'une volonté humaine. En effet si l'on présente l'inquiétude salutaire comme l'évolution de cette misérable inquiétude, et que de surcroît on affirme que c'est l'homme qui l'a fait naître en lui-même, alors on ne tient pas compte de la grâce de Dieu. En effet c'est lui qui fait naître ce sentiment en nous, et qui nous appelle à le suivre.

Ainsi il nous semble que rien n'est plus éloigné de la pensée du Docteur de la Grâce que la phrase qui suit: «Il faut exciter en soi ce sentiment complexe mais très réel qu'on appelle l'inquiétude religieuse²⁷». A moins qu'il ne s'agisse de la réponse de l'homme à Dieu, dans ce cas il faut comprendre qu'il s'agit d'entretenir cette inquiétude.

L'homme ne décide pas de l'exciter ou de l'amplifier, elle provient de la bienveillance et de la miséricorde de Dieu. Il est le créateur de cette impatience, de cette inquiétude intérieure: C'est Dieu qui stimule et qui agite ce sentiment chez l'homme, cette poussée intérieure dans son cœur. Augustin voit dans l'éveil de l'inquiétude religieuse la première conséquence de la grâce. L'inquiétude est chemin vers Dieu. Elle nous conduit devant l'image de Dieu qui est en nous et depuis la cime la plus élevée de notre

²⁵ SAINT AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, XXXVIII, V, 1.

²⁶ G. MARCEL, *L'homme problématique*, p. 113.

²⁷ P. GUILLOUX, «Les conditions de la conquête de la vérité»: *Recherche de Science Religieuse* 1914, 5.

cœur elle nous achemine vers Lui. Car pour que nous puissions courir vers lui, il est descendu jusqu'à nous:

Il y a des âmes que Dieu appelle à monter plus haut; il les stimule par une secrète ardeur, qui garde quelque apparence inquiète, mais sans la moindre angoisse. Une telle inquiétude naît de l'amour et se tempère de confiance. Cet amour d'où provient l'inquiétude, nous est offert par Dieu. Cet amour est alors charité et elle engendre une véritable recherche spirituelle. C'est une impatience d'union, qui ne se contente pas d'être impatience, mais qui par cette charité devient union encore plus ferme. C'est par un don que Dieu nous a fait que nous nous enflammons et que nous sommes portés vers le haut. C'est Dieu lui-même qui veut nous voir marcher dans la voie, la voie tracé par son fils. Ainsi plusieurs auteurs ont souligné le parallèle qu'il y a entre cette sainte inquiétude et la notion de «feror»:

«L'activité des saints comporte en vérité une agitation, une inquiétude, une fièvre. Ce n'est là que le feror sancti amoris [...] Enviable inquiétude! Puissant levier de perfection! Indispensable ressort pour nous hisser vers les hauts sommets de notre prédestination²⁸».

L'enthousiasme augustinien, la volonté de rechercher Dieu, l'endurance dans la «peregrinatio», voilà ce que procure l'inquiétude. «L'inquiétude du juste se manifeste avant tout, dans la ferveur et dans l'*aestus* spirituel, comme une flamme allumée par la révélation du Seigneur²⁹». Elle est volonté de ne pas s'arrêter, elle traduit un vouloir être, en même temps qu'elle exprime l'impossibilité à être dans notre «lieu naturel».

L'espérance condamne toute suspension de recherche, le «semper ambula» n'admet aucun type de lassitude ou de passivité. C'est pour cela que l'inquiétude est nécessaire à l'homme, afin qu'il persévère dans sa quête. Cette recherche implique un mouvement et ce mouvement implique une relation nécessaire avec l'objet de sa recherche.

Il ne peut y avoir cessation de l'activité de l'âme vers Dieu, car cette activité, cette quête accompagne nécessairement les trois vertus théologales: On cherche le Bien parce que la foi nous permet d'y croire, parce que l'espérance nous en insuffle le désir, parce qu'il nous fait œuvrer par l'intermédiaire de la charité. De la même manière c'est par la charité qu'on avance: «Qui aime court, plus tu aimes, plus vite tu marches; Qui n'aime pas n'avance pas». C'est grâce à l'espérance qui nous stimule que nous avons la force de continuer cette recherche; C'est la foi qui nous porte toujours plus loin.

L'inquiétude se vit comme une recherche active, inlassable, l'homme parcourt tout l'univers à la poursuite de Dieu qui l'entraîne et le ravit: «Oubliant ce qui est en arrière, m'étendant vers ce qui est en avant dans u-

²⁸ F. CAYRÉ, *op. cit.*, p. 75, n. 1.

²⁹ R. Florez, *op. cit.*, p. 68, n. 1.

ne tension de tout mon être vers le but, je poursuis ma course pour atteindre le prix auquel Dieu m'a appelé d'en haut³⁰.

L'inquiétude n'a pas lieu de disparaître même après la « rencontre avec Dieu », car « plus grande est la proximité de l'objet cherché, plus ardente se fait la recherche: un idéal trop lointain n'excite que peu d'amour³¹ ». Il e-xiste une joie bien réelle qui est propre à ceux qui cherchent, mais qui se-ra-it incompréhensible si la recherche ne devait jamais aboutir. L'inquié-tu-de ne doit pas être écartée du fait que la recherche s'arrête avec la découverte, il ne s'agit pas ici d'un objet limité, mais « la recherche se poursuit tout au long de l'existence car Dieu est incompréhensible immense et caché³² ».

Conclusion

Comme on a pu le constater il existe une inquiétude de Dieu, dans l'œuvre de saint Augustin. Elle est synonyme de recherche et elle accompagne la « peregrinatio ». C'est pour cela qu'il est nécessaire de toujours se maintenir dans une constante inquiétude, pour continuer à chercher même après avoir trouvé Dieu. Il y a une constante ascension vers Lui, il faut traverser le monde tendu vers Celui qui l'a créé.

Dieu nous touche et la créature ne peut que ressentir ce brûlant désir de le suivre pour l'atteindre un jour, dans la paix et le repos. Quand l'âme reconnaît son caractère d'image de Dieu, elle conçoit le désir de se transcender elle-même. Elle ne stagne pas.

L'existence chrétienne est interprétée comme une recherche continue de Dieu. On voit Dieu, on l'écoute, on le goûte, on le touche. Le toucher nous emmène jusqu'à sa connaissance. Ceci ne consiste pas simplement à avoir Dieu dans la pensée, mais à s'élever à lui par le cœur.

« Mon poids, c'est mon amour, où que je sois porté, c'est lui qui m'emporte ». Il y a donc cette idée d'ascension ou de descente, cela dépend de l'amour, de la volonté, bonne ou mauvaise. Il existe toujours un mouvement, qu'il soit dirigé vers le haut ou vers le bas, qu'il soit porté vers Dieu ou qu'il soit porté vers le péché, saint Augustin conçoit l'activité de l'âme, dans un mouvement actif, et en aucun cas dans un abandon passif, comme certains mystiques ont pu le professer. En effet la pensée augustinienne ne peut tolérer cette théorie qui fait de l'âme le réceptacle de Dieu, où la quiétude est assurée.

L'évêque d'Hippone a maintes fois affirmé l'existence d'une recherche de Dieu, il s'est également attaché à montrer que cette recherche se fait de l'extérieur à l'intérieur, et de l'intérieur vers les sommets qui surpassent la pointe même de l'âme.

³⁰ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, VII, XVII, 23.

³¹ SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, XVII, 23.

³² *Ibid.*, XV, II, 2.

Là où certains mystiques s'arrêtent, à savoir au plus profond de l'homme, dans l'âme, saint Augustin poursuit inlassablement la recherche pour dépasser même la cime la plus haute de l'âme. Tandis que chez certains mystiques, Dieu va à la recherche de l'âme, et l'âme lui répond par un abandon, chez Augustin l'homme répond à l'appel de Dieu, en le recherchant à son tour, et en dépassant ce qu'il y a de plus élevé chez lui.

C'est la grâce qui donne à notre élan son efficacité et sa plénitude, c'est la force de l'amour qui donne l'élan aux âmes et tels que la flamme nous nous élevons vers le ciel. Saint Augustin fait prédominer avant tout l'effort et l'action. Le « pondus » désigne la poussée physique qui conduit ou ramène un corps au lieu qui lui est propre. Un mouvement entraîne donc la créature, l'oriente, détermine sa direction et surtout le terme final.

Il n'y a donc ni soif ni angoisse à la base de la recherche de Dieu, parce que ce ne sont pas celles-ci qui aiguillonnent l'âme et lui inspirent de suivre Dieu, et d'être inquiet de Lui. Comment ce qui ne provient pas de Dieu pourrait nous porter vers lui ? Ainsi ce ne peut être qu'un sentiment divin, inspiré par le Créateur qui nous enflamme vers Lui. Rien qui ne soit divin ne peut provoquer une tension vers le Seigneur, car c'est lui seul qui nous insuffle l'envie, la volonté de le rechercher.

Le « sursum Corda » dans la pensée augustinienne

Quel est l'instrument capable de diffuser la nécessité de la recherche, et de maintenir cette poussée, sinon le cœur lui-même ? Au *sermon XX*, Augustin déclare que le cœur est la meilleure chose que l'homme possède, c'est lui qui nous conduit à découvrir Dieu, et avec lequel on s'élève.

Il peut certes être corrompu par la concupiscence, par la chair, mais quand Dieu le touche et l'enflamme pour qu'il tende vers Lui, il devient la plus grande force de l'être humain. Appuyé sur cette initiative divine le cœur inquiet montera à la recherche de son repos.

Saint Augustin reprend un passage d'Isaïe pour expliquer que c'est à travers le cœur que l'on gravit le chemin vers Dieu : « Revenez à votre cœur hommes de péché, et rattachez-vous à Celui qui vous a fait³³ ». Par le cœur donc nous sommes attachés à Dieu, c'est en lui que la grâce s'opère, et que l'homme se convertit. Encore ici on retrouve cette pensée augustinienne : Dieu n'est pas seulement ce qu'il y a au plus profond de nous, il est surtout ce qui est au-dessus de nous. Saint Augustin nous invite à réorienter notre regard, porté sur l'extérieur, à le retourner en nous-mêmes. Ensuite il faut dépasser cette introspection pour chercher Dieu au-delà de notre âme.

On ne peut se contenter de chercher en soi. C'est pour cela que la recherche augustinienne est si indispensable, et pourquoi l'abandon à Dieu

³³ Isaïe, XLVIII, 8.

comporte bien trop de dangers:

«L'âme est la demeure de Dieu, elle est naturellement faite pour le recevoir. La charité a été répandue dans mon cœur par l'esprit qui nous a été donné mais votre Sainteté nous tire en haut par l'amour, afin que nous élevions nos cœurs vers Vous³⁴».

Encore une fois Augustin admet que l'âme est la demeure de Dieu, mais il ne s'en tient pas à cette affirmation, il ajoute immédiatement que nous devons tendre vers Lui. Il y a un itinéraire de l'ascension, qui monte des corps aux âmes, et du sommet des âmes vers la beauté suprême.

On ne peut pas toucher Dieu si on ne dépasse pas l'âme. Élever notre cœur c'est donc rechercher Dieu, tendre vers Lui, ne pas cesser ce mouvement même si l'on sent la présence de Dieu. Celle-ci n'est pas suffisante, il faut que nous nous dressions vers Lui. Ainsi s'impose une dialectique de la parole de Dieu et de la réponse de l'homme. Dieu nous appelle à tendre vers Lui, et nous répondons à sa pa-role en le cherchant:

«Le Père, le fils, et l'Esprit Saint viennent à nous, tandis que nous allons à eux ils viennent par le secours, nous allons par l'obéissance, ils viennent en éclairant, nous allons en regardant ; Ils viennent en remplissant et nous allons en saisissant³⁵».

Les termes «obéir», «regarder», et «saisir» ne sont pas des verbes qui expriment l'activité, mais plutôt un état de passivité, mais précédant chacun de ces verbes, Augustin ajoute «nous allons», afin de souligner l'effort à fournir, ce mouvement qu'il nous faut réaliser. Cette élévation ne peut se faire par les seules forces humaines, cette élévation ne se produit que parce que d'abord Dieu est descendu vers l'homme.

Il y a une élévation du cœur qui est intérieure mais qui est aussi orientée de façon dynamique vers celui qui nous a créé. Le «sursum corda» est alors ce qui nous permet de découvrir Dieu, car l'âme ne peut atteindre Dieu si elle ne se transcende elle-même.

Si le cœur est le moyen de poursuivre notre quête vers Dieu, alors l'«inquietum est cor nostrum», peut être interprété comme la dynamique du cœur qui nous permet de poursuivre la quête jusqu'à ce que l'on jouisse de la béatitude en Dieu.

On est bien loin de cette inquiétude qui se définissait comme pure et vaine agitation, ou de cette souffrance éprouvée par l'homme qui est spirituellement loin de Dieu, hors de lui, sans espérance, cherchant la vérité dans un pays de mort. Il nous semble maintenant que cette inquiétude est un don de Dieu, une sorte de feu qui nous fait brûler du désir de continuer à marcher dans cette voie que nous indique le seigneur: «C'est votre feu, votre feu bienfaisant qui nous consume et nous montons car nous al-

³⁴ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, XIII,VIII.

³⁵ SAINT AUGUSTIN, *In Ioannis Evangelium Tract.*, LXXVI,XXXIV.

lons la haut, vers la paix de Jérusalem».

Lorsque saint Augustin écrit «inquietum est cor nostrum», il nous apparaît désormais qu'il loue la dynamique de notre cœur enflammé par l'inquiétude. C'est ce que semblent confirmer les paroles qui précèdent cette sentence: «c'est vous qui le poussez à mettre sa joie à vous louer, par-ce que vous nous avez créés pour vous, et que notre cœur est inquiet, jusqu'à ce qu'il ne repose en Vous³⁶».

Au regard de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, ces affirmations attestent que la grâce a déjà opéré dans le cœur de l'homme. Ce cœur inquiet referme ni déséquilibre ni agitation, mais la tendance de l'âme à Dieu lorsqu'il se fait entièrement tension vers Dieu.

Ainsi cette conception de l'inquiétude religieuse traduit parfaitement la quête, l'ascension, la «peregrinatio». Dieu a d'abord créé le cœur humain. Il l'a ensuite recréé par sa grâce pour que l'homme tende vers Lui.

Paris.



³⁶ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, I,1,12.

SERGIO MANCINI
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Opinar como actitud en San Agustín

*Nihil est facilius, mi carissime quam non
solum se dicere sed etiam opinari verum
invenisse*¹.

Poco tiempo después de su conversión Agustín escribe varias obras refutando las afirmaciones del maniqueísmo. A su amigo Rominiano dedica *De vera religione* en el año 390, y a Honorato, *De utilitate credendi*, dos años más tarde. Los dos permanecían en la secta maniquea en la cual habían sido introducidos por él mismo. En una lectura atenta de la segunda de éstas —*De utilitate credendi*—, encontramos una exposición de los conceptos: *intelligere*, *credere*, *opinari* como también de su mutua relación. Pero lo más característico del pensamiento del autor es la unidad lograda entre el análisis conceptual y su íntima consideración ética. Esto me-rece un particular examen para que los conceptos sean comprendidos en el ámbito del sistema agustiniense.

En éstas, más que en otras obras, se constata el carácter ocasional de sus escritos y de allí su vivacidad, debido al interés personal del autor por refutar las objeciones que sus amigos aducían en contra de la doctrina cristiana. La inquietud por ellos y el compromiso con las verdades de la Iglesia, caracterizan a sendos trabajos. La amistad con Honorato, que lo preocupa especialmente, se había iniciado en la adolescencia participando juntos en la búsqueda de la sabiduría como término del saber filosófico².

El autor reconoce haber sido seducido por los maniqueos y, a partir de la experiencia adquirida durante nueve años, ha extraído un conocimiento

¹ «Nada hay más fácil, muy querido amigo, que no sólo decir sino también opinar que se ha encontrado la verdad» (*De utilitate credendi*, 1: PL 42,65-92. En adelante: *DUC*).

² «[...] non putavi apud te silendum esse quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur cuius, tu scis, ab ineunte adolescentia, magno amore flagravimus?» (*Ib.*, 1).

detallado de los argumentos esgrimidos contra la doctrina de la Iglesia, pues aducían en forma especial, que la fe exigida por ésta, implicaba claudicación de la inteligencia: «afirmaban que, dejada de lado la temible autoridad, por medio de la pura y simple razón habrían de conducir, a los que quisieran oírlos, hasta Dios, liberándolos de todo error»³. Es por esta razón que Agustín, durante todo su escrito, se centra en demostrar que *creer* no supone desmedro de la razón sino más bien una labor interrelacionada.

La extensión de esta obra es acotada porque supone haber refutado las afirmaciones maniqueas en otras anteriores: *De moribus Ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum*, *De Genesi contra Manichaeorum*, *De libero arbitrio*. Además él mismo aclara que en *De utilitate credendi* no había expuesto lo que es central acerca de la doctrina cristiana «porque esperaba que, hecha esta introducción, escribiría para él mismo (Honorato) un tratado que aún yo no he escrito»⁴.

La obra que nos ocupa está formado por dieciocho capítulos distinguiéndose dos grandes grupos. Hasta el décimo intercala diálogos ficticios que permiten en la persona de Honorato presentar dudas y para Agustín el resolverlas, manteniendo un lenguaje coloquial que muestra el trato cercano y amigable que tenían. No es extraña esta manera de exponer los argumentos de una discusión sino que, según era costumbre en aquella época, en los cenáculos filosóficos se analizaban las cuestiones en forma dialogada.

Comienza enunciando la pretensión de los maniqueos de liberarse de toda autoridad superior a la razón. Además denostaban el comportamiento de los Patriarcas por considerarlo indigno de una persona religiosa. Por este motivo el autor aclara que hay otros tres sentidos en la interpretación del Antiguo Testamento además del literal: etiológico, analógico y alegórico⁵.

Por otra parte las promesas de Manés acerca de una racionalidad absoluta no habían sido cumplidas, ya que éste incurría en una flagrante contradicción al pretender que se creyera que él estaba incluido entre los doce Apóstoles y el Espíritu Santo prometido por el Señor había venido por su intermedio. Como esto era contrario a lo afirmado en los Hechos de los Apóstoles, los maniqueos aducían una interpolación⁶.

Agustín opone como un supuesto necesario la aceptación de la inmortalidad del alma, fundamento de toda posible religión: «Nadie duda que ése quien busca la verdadera religión, ya cree en la inmortalidad del alma, a

³ «[...] dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos» (*Ib.*, 1).

⁴ «[...] quoniam sperabam hoc initio facto, ad eum ipsum me scripturum fuisse quae hic nondum scripseram» (*Retractationes*, I 14).

⁵ Cf. *DUC*, 2-5.

⁶ Cf. *ib.*, 3.

la cual beneficia dicha religión o esto mismo quiere encontrar en ella»⁷.

También es insostenible la pretensión maniquea de rechazar toda autoridad en orden al conocimiento, aún para interpretar los textos no religiosos pues «Todos desean estudiar lo que está apoyado en la autoridad de los mayores»⁸. Expone a continuación las razones por las cuales la fe religiosa no constituye ninguna deshonra para la inteligencia humana.

Se advierte que, a partir del primer capítulo, donde se enuncian los presupuestos maniqueos hasta el décimo, realiza una forma de inclusión lógica y literaria que nos permite considerarla como una unidad. La siguiente abarca desde el capítulo undécimo hasta el final.

Para comprender mejor el alcance de los conceptos dentro del sistema agustiniense es necesario exponer algunas connotaciones de su pensamiento dadas en obras anteriores y su proyección posterior. Esto justifica que se incluyan citas que, a nuestro criterio, son convenientes para advertir la riqueza de su pensamiento.

Entender, creer, opinar

Comienza el capítulo undécimo refiriéndose a los que prometen que habrán de guiar en la búsqueda de la verdad por medio de la sola inteligencia: los maniqueos, *dispensadores de la razón*, quienes se consideraban por encima de los que *mandan creer* como lo hace la Iglesia católica. Agustín aclara quiénes son realmente superiores:

«Dos clases de personas son muy dignas de alabanza en la religión: una, la de los que ya encontraron; es necesario juzgarlos también beatísimos; otra, la de los que investigan con mucho empeño y rectitud. Las primeras ya están en la posesión misma, las otras en camino, por el cual se llega con total certeza»⁹.

El nivel más alto lo ocupan los que están en posesión de la verdad religiosa porque su actitud es acabada y su acción perfecta: *ya encontraron*.

En su obra posterior *Retractationes* el autor deja en claro el sentido real de su afirmación: la *posesión perfecta* solo es posible en la vida futura¹⁰.

El núcleo espiritual humano, compuesto de inteligencia y voluntad, se satisface con objetos proporcionados o convenientes a su propia naturaleza. De acuerdo con sus palabras el autor identifica la posesión de la verdad, término de la acción de la inteligencia, con la plena felicidad, término de la acción de la voluntad: esta plenitud se da solo en la vida eterna.

Si se traslada del conocimiento de los objetos sensibles al conocimiento de las verdades religiosas, la aprehensión definitiva, acabada, completa de

⁷ «Nemo dubitat eum que veram religionem requirit iam credere immortalem esse animam cui prosit illa religio aut etiam idipsum in eadem velle invenire» (*Ib.*, 7).

⁸ «Haec appetunt omnes, quae maiorum auctoritate firmata sunt» (*Ib.*, 7).

⁹ «Duae enim personae in religione sunt laudabiles: una eorum qui iam invenerunt, quos etiam beatissimos iudicare necesse est; alia eorum qui studiosissime et rectissime inquirunt» (*Ib.*, 11).

¹⁰ Cf. *Retractationes*, I 14.

los objetos de conocimiento, solo se podrá dar en la vida futura, donde se verá *cara a cara*, sin necesidad de medios exteriores y perceptibles.

La plena intelección de la verdad religiosa se identifica con la visión eterna pero mientras el hombre esté encarnado y por eso, limitado al espacio y al tiempo, sujeto a la corrupción y a la composición, será propio de esta vida el buscar para encontrar la verdad. Esta es la segunda clase referida a las personas dignas de alabanza, quienes investigan de un modo tal que, aún en camino, *in statu viatoris*, encontrarán con seguridad la verdadera religión. Por esto la Iglesia transmite la Revelación, otorgando los datos que, aceptados primero por la fe sobrenatural y comprendidos cada vez mejor por la razón, permitirán al hombre cimentar esa virtud ya que es dentro de ella donde la inteligencia procede; esta búsqueda continua debe hacerse *con mucho empeño y rectitud*. La certeza de encontrar radica en la autoridad del mismo Cristo —pues Dios no se engaña ni pretende engañar— quien revela la verdad y delega en la Iglesia su propia autoridad.

La relación *entender-creer* ha sido expuesta en varias obras pero llama la atención que en el siguiente texto añada *opinar*: «Hay tres acciones¹¹ en los espíritus de los hombres, como colindantes entre sí, muy dignas de ser distinguidas: *entender, creer, opinar*»¹².

Tanto *entender y creer* como *opinar* pueden referirse al conocimiento de lo natural o al de lo sobrenatural. De cada una de estas posibilidades el autor da el criterio en el que éstas se basan para afirmarse como positivas.

Entender

En el orden natural es la labor específica de la razón por la cual, a partir de los datos proporcionados por los sentidos, llega a conformar conceptos y enunciar juicios. Esto marca la particularidad del hombre quien es *a semejanza de Dios*: «Por cierto creó para el hombre un alma tal que por su razón e inteligencia fuese superior a todos los animales terrestres, acuáticos y volátiles ya que éstos no tienen un espíritu como el suyo»¹³.

En este texto *razón e inteligencia* son sinónimos de naturaleza espiritual la cual es semejante a la naturaleza esencialmente espiritual de Dios.

La acción de la razón, que manifiesta la espiritualidad del alma común a todos los hombres, consiste en llegar a la unidad y a la verdad a partir de la multiplicidad¹⁴: «si nos interrogan acerca de qué es mejor, si la verdad o

¹¹ Se agrega la palabra *acciones*, omitida en el texto, por considerar que esta acepción es más conveniente para una posterior valoración moral.

¹² «Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima, intelligere, credere, opinari» (DUC, 11).

¹³ «Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem adque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et volatibus, quae mentem huius modi non habent» (De civitate Dei, XII 23. Cf. *Ib.*, 7). Cf. *De vera religione*, 30; 44.

¹⁴ Cf. *De vera religione*, 35.

la falsedad, al unísono responderemos que la verdad es mejor [...]»¹⁵.

Las verdades religiosas, en cuanto son de orden espiritual son objetos de conocimiento conforme a la naturaleza propia del hombre. Pero, en tanto describen conocimientos acerca de Dios, naturaleza espiritual pura, exceden en mucho a la capacidad de la naturaleza espiritual humana. Por eso además de ofrecerle objetos de conocimiento, Dios sale en auxilio del hombre mismo para que sea capaz de comprenderlos:

«La razón que habla contigo, te promete que mostrará a Dios ante tu espíritu como el sol se muestra a los ojos. Pues los sentidos del alma son casi los ojos de la mente; todas las cosas muy ciertas de las ciencias son semejantes a las iluminadas para que puedan ser vistas, como la tierra y todas las cosas terrenales: Dios mismo es el que ilumina. Yo, la razón estoy en los espíritus como la mirada en los ojos. No es lo mismo tener ojo que mirar, ni tampoco es lo mismo mirar que ver»¹⁶.

Agustín agrega que, además de ser entendida la razón como naturaleza espiritual, se puede hablar de que existe una operación racional y que ésta, según obtenga o no el término o fin propio de su ejercicio, llega a la ciencia o permanece en la ignorancia; por eso debe ser llevada la operación de la razón hasta su perfecto ejercicio: «la razón que conduce hacia lo desconocido [...] no debe ser llamada razón mientras realiza esto, pues no siempre un espíritu sano lo hace, aunque siempre posea razón. Sin embargo correctamente quizás pueda ser llamado raciocinio puesto que la razón es cierta mirada del espíritu y en cambio el raciocinio es la *búsqueda cuidada* de la razón es decir, de aquella mirada sobre esas cosas que se deben mirar»¹⁷.

El autor diferencia el raciocinio entendido como movimiento discursivo del pensamiento y la razón *mirada del alma* que contempla el resultado obtenido.

A la razón se le debe unir la virtud debido a que la operación de aquella debe proceder hasta alcanzar su término. El objeto último, que le es connatural por ser espiritual si bien la excede, es Dios mismo. Para alcanzar tan alto conocimiento debe proceder correctamente, con perfección en su obrar que es sinónimo de virtud: «La mirada del alma es la razón pero, puesto que no todo el que contempla podrá verlo; la mirada recta y per-

¹⁵ «[...] cum interrogati quid sit melius, verum an falsum, ore uno respondeamus, verum esse melius [...]» (*Ib.*, 49).

¹⁶ «Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut item hoc est adspicere quod videre» (*Soliloquia*, I 6).

¹⁷ «[...] dum ratio ad incognitum ducit [...] invenimus non rationem vocandam est dum hoc additur; non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur, ut ratio sit quidam mentis adspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est adspectus illius, per ea quae adspicienda sunt» (*De quantitate animae*, 27).

fecta es decir, a la cual sigue la visión se llama virtud: pues la virtud es la recta y perfecta razón»¹⁸.

Creer

Creer, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, se basa en la actitud del espíritu que da su asentimiento apoyándose en la confianza que suscita quien enuncia un juicio: «Si se quita el asentimiento, se quita la fe porque sin asentimiento nada se puede creer»¹⁹.

La fe natural es fundamental para el hombre, la familia, la sociedad: nadie puede vivir sin tener confianza en un testimonio ajeno. Agustín dirigiéndose a Honorato afirma que si se rechaza el creer no se puede tener un amigo, o no es amigo aquella persona en la que no se confía²⁰:

«[...] cuántas cosas innumerables creía que no podía ver, ni estuve presente cuando se realizaban como muchos sucesos de la historia de los pueblos; mucho acerca de lugares y ciudades que yo no había visto, mucho a los amigos, mucho a los médicos, mucho a unos y otros hombres; si todo esto no fuese creído, no podríamos realizar absolutamente la vida y por último, qué firmemente fijado por la fe retenía de qué padres había nacido; esto no podría saberlo si no lo hubiese creído al oírlo[...]»²¹.

La fe en orden natural posibilita el acceso al conocimiento de verdades simples, necesarias para la vida y no deshonra a ninguna inteligencia creerlas aunque no se las someta al rigor de un examen crítico. Por el contrario, la fe natural exime de la ignorancia y de la posibilidad del error: «Creer que es verdadero, si bien aún no se ha visto, es mejor que juzgar como verdadero lo falso que tú ves»²².

En el orden de las ciencias también se requiere la enseñanza de un maestro que transmita sus conocimientos: «Para aprender es necesario que seamos conducidos doblemente por la autoridad y por la razón. La autoridad antecede en el tiempo, la razón en la realidad»²³.

¹⁸ «Adspectus animae, ratio est sed quia non ut omnis qui adspicit, videat, adspectus rectus adque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio» (*Soliloquia*, I 6).

¹⁹ «At si tollatur assensio, fides tollitur qui sine assensione, nihil creditur» (*Enchiridium*, 20).

²⁰ Cf. *DUC*, 10.

²¹ «[...] quam innumerabilia crederem quae non viderem neque cum gererentur adfuissem, sicut multa in historia gentium, tam multa de locis atque urbibus quae non videram, tam multa amicis, tam multa medicis, tam multa hominibus aliis atque aliis, quae nisi crederentur, omnino in ac vita nihil ageremus; postremo quam inconcusse fixum fide retinerem, de quibus parentibus ortus essem, quod scire non possem nisi audiendo credidissem [...]» (*Confessiones*, 6). Cf. *Epistola* 147, 1; *De fide rerum quae non videntur*, 2; *De civitate Dei*, XXI 7.

²² «Melius est enim quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est» (*Epistola* 120, 2).

²³ «Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est» (*De ordine*, II 9).

El que posee conocimientos y los comunica, se constituye en autoridad frente al discípulo. Ella cumple una doble función pues además de transmitir, fortalece la capacidad de la razón del oyente al enseñarle hacia dónde y cómo debe dirigir su atención: «El orden de la naturaleza es tal que, cuando aprendemos algo, a la razón precede la autoridad. Pues la razón puede parecer débil, [...] asume la autoridad por la cual se ha consolidado»²⁴.

En ambos textos se afirma que la autoridad antecede a la razón. Sin embargo, Agustín cuando se refiere al pensar, *cogitare*, considera que ciertos pensamientos se anticipan a la voluntad, de tal modo que se piensa y concluye por aceptar el testimonio pues si se cree es porque antecedieron ciertos pensamientos: «sin embargo es necesario que todas las cosas que son creídas, sean creídas porque se anticipó un pensamiento, aunque el *creer* mismo no es otra cosa que *pensar con asentimiento*. No todo hombre que piensa cree, puesto que muchos piensan para no creer; pero piensa todo el que cree y no solo creyendo piensa sino también, pensando cree»²⁵.

Cuando se busca una respuesta a una duda o un dato ignorado, con toda seguridad se piensa a quién recurrir es decir, hay una elección acerca de la persona que puede testimoniar, basándose en quién ofrece mayor garantía en el conocimiento particular.

Por lo tanto elegir supone pensar las posibilidades de idoneidad que ofrecen distintas personas. Así cuando ocurre un accidente en la vía pública, se considera cuáles son los testigos idóneos y en forma natural, se elige quién puede dar una respuesta autorizada por estar el hecho dentro del terreno de su competencia.

La inteligencia discierne la idoneidad del testigo pero el motivo por el que se cree es la aceptación del testimonio dado:

«No sin razón afirmamos que nosotros sabemos que es verdad no sólo lo que hemos visto o vemos sino también lo que creemos movidos por testimonios o testigos idóneos pertinentes a cualquier asunto»²⁶.

En el orden del conocimiento religioso la autoridad idónea tiene un papel preponderante debido a que la importancia de lo transmitido exige una mayor garantía.

A través de la Revelación sobrenatural Dios comunica las verdades referidas a su propio Misterio y al de su voluntad con respecto a la salvación

²⁴ «Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, [...] quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmitur assumit» (*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, II).

²⁵ «[...] necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit» (*De praedestinatione sanctorum*, 2).

²⁶ «Non autem immerito scire nos dicimus non solum ea quae vidimus aut videmus, verum et illa quae idoneis ad quamque rem commoti testimoniis vel testibus credimus» (*Epistola* 147, 3).

de los hombres. Además garantiza por medio de qué signos sensibles quiere manifestarse. La Revelación incluye conceptos, imágenes y juicios que posibilitan la comprensión humana pero que deben contar con la intervención directa de Dios para que esos signos materiales sean considerados manifestación de la sabiduría y bondad infinita de Dios. El es la máxima autoridad: «[...] en verdad no somos idóneos para creer algo casi por nosotros mismos [...] pero nuestra capacidad por la cual podemos comenzar, proviene de Dios»²⁷.

Es por lo tanto El quien compromete libremente su autoridad bajo la limitación de signos sensibles por los cuales ofrece al hombre el conocimiento de verdades que de hecho le son inaccesibles. La razón se beneficia así pudiendo llegar hasta la contemplación:

«De este modo a la mirada sigue la visión misma de Dios quien es el fin de la mirada, no porque ella ya no exista sino porque no hay nada más amplio hacia donde tienda y ésta es verdaderamente la perfecta virtud que alcanza su propio fin al que sigue la vida feliz»²⁸.

Relación entre fe y razón

Con frecuencia el autor afirma que la fe debe preceder a la operación de la inteligencia, porque primero se debe creer y luego se entiende el contenido de la fe. «La fe debe preceder a la intelección para que la intelección sea el premio de la fe»²⁹. El orden no debe tratar de invertirse: «Si no has entendido, afirmo, cree. La intelección es el premio de la fe. No busques entender para que creas sino cree para que entiendas [...]»³⁰.

Agustín se fundamenta en las palabras del profeta Isaías y las intercala con frecuencia en sus escritos: «Si no fuese una cosa el creer y otra el entender y que primero se debe creer lo magno y divino que desearíamos entender, en vano el profeta hubiera dicho: *Si no creyereis no entenderéis*»³¹.

El motivo por el cual antecede la fe se basa en que ella purifica el corazón al aceptar a otro como guía en la búsqueda de la verdad. «Puesto que no podríamos creer si no tuviéramos almas racionales, en algunos asuntos pertinentes a la doctrina de salvación, cuyas razones aún no podemos percibir pero en algún momento podremos, la fe preceda a la razón por la cual el corazón es purificado [...] para que alcance la luz: esto es propio de

²⁷ «[...] profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis [...] sed sufficientia nostra qua credere incipiamus, ex Deo est» (*De praedestinatione sanctorum*, II 5).

²⁸ «Iam adspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur» (*Soliloquia*, I 6).

²⁹ «Fides enim debet praecedere intellectum ut sit intellectus fidei praemiun» (*Sermo* 139, 1).

³⁰ «Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas sed crede ut intelligas» (*Tractatus in Joannis evangelium* 29, 6). *Ibid.*: «Si non potes intelligere, crede ut intelligas. Praecedit fides, sequitur intellectus [...]» (*Sermo* 118, 1).

³¹ «Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Is 7, 9)» (*De libero arbitrio*, II 2).

la razón»³².

Sin embargo en relación con el entender natural exhorta: «Por lo tanto entiende para que creas; cree para que entiendas. Te digo brevemente cómo lo uno y lo otro podemos recibir sin oposición: Entiende, para que creas, mi palabra; cree, para que entiendas, la palabra de Dios»³³. La afirmación: *Entiende para que creas*, se refiere precisamente al hecho de comprender las palabras dichas por Agustín en su sermón y por eso agrega: *mi palabra*; pero con relación a las verdades religiosas siempre se expresa y sugiere el mismo modo de proceder: *Cree, para que entiendas, la palabra de Dios* es decir, la fe antecede a la razón porque se refiere al orden del conocimiento sobrenatural.

Cristo, Dios y hombre, es a la vez la autoridad más cercana y más alta pero su persona puede ser aceptada con fe sobrenatural o únicamente humana. Por eso Agustín expone la diferencia mediante dos usos del verbo *credere*: creer *a alguien* y creer *en alguien*.

«[...] el Señor mismo claramente dijo en otra ocasión: *Esta es la obra de Dios que creáis en ése, a quien El envió*: para que creáis en El; no, para que creáis a El ya que si creéis en El, creéis a El. Pero no necesariamente quien cree a El, cree en El, porque también los demonios creían a El, y no creían en El»³⁴.

Creerle a El es creer a sus palabras. Pero éstas pueden ser consideradas sólo enseñanzas muy útiles y loables para la sociedad, pero humanas. En cambio, creer en El será aceptar a Cristo como persona divina. Por lo tanto no sólo sabiduría humana sino manifestación del misterio y del designio mismo de Dios. De esto se desprende el tipo de compromiso que deriva del grado de adhesión a su persona. Por eso el autor justifica que la autoridad de Dios debe ser antepuesta a toda otra autoridad³⁵.

Opinar

En oposición a las personas dignas de alabanza, existen tres actitudes negativas ante la búsqueda de la verdad religiosa.

Las consideraciones previas acerca de *entender* y *creer*, permiten conocer mejor la unidad y complejidad del pensamiento de Agustín y los fun-

³² «[...] Cum etiam credere non possemus nisi rationales animas haberemus ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur [...] et perferat lucem, hoc utique rationis est» (*Epistola* 120, 1).

³³ «Ergo intellige ut credas; crede ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei» (*Sermo* 43, 9).

³⁴ «Ipse autem Dominus aperte alio loco dicit: *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem ille misit* (Jn 6,29) «Ut credatis in eum: non, ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei: non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum» (*Tractatus in Joannis evangelium* 29, 7).

³⁵ Cf. *Confessiones*, III 8.

damentos aplicados en la valoración de las posiciones negativas en el plano del conocimiento.

«Hay otras tres clases de hombres, censurables y condenables con toda seguridad. Una es propia de los que opinan, es decir, la de los que juzgan que saben lo que ignoran. La segunda, de quienes ciertamente perciben que ignoran pero no buscan de tal manera que puedan encontrar. La tercera corresponde a los que no consideran saber pero tampoco buscan»³⁶.

Estas tres clases tienen en común que el conocimiento *no es guiado por la razón* y por lo tanto es en sí mismo un pecado debido a que no procede de acuerdo a la dignidad de su naturaleza: «Pues toda acción si no ha sido hecha con rectitud es pecado y de ningún modo puede ser hecho rectamente lo que no proviene de la recta razón. Por lo tanto la recta razón es la virtud misma»³⁷.

La tercera clase se refiere a quienes no saben ni buscan absolutamente saber: *permanecen en la ignorancia*. No se incluye la ignorancia natural y transitoria pues: «no averguenza al hombre el confesar que ignora lo que ignora [...]»³⁸, sino la actitud del que no intenta de ninguna manera salir de ella: es una oposición deliberada y consciente *nec quaerunt nec volunt*.

Por lo tanto no se puede admitir excusas en relación con los actos de la vida que deben ser dirigidos por la razón y la voluntad, especialmente en cuanto al conocimiento de las verdades religiosas. Agustín cita a San Pablo³⁹ cuando se dirige éste a los paganos de cultura helenista, argumentando que a partir de las cosas naturales se puede, gracias a la razón, acceder al conocimiento del Dios verdadero: «¿cómo dice *inexcusables* a no ser por aquella excusa que suele decir la soberbia humana: *Si lo hubiera sabido, lo hubiera hecho; no lo hice porque ignoré o Si supiera lo haría; no lo hago porque ignoro?* Esta excusa se destruye cuando se da un precepto o cuando la ciencia de no pecar se manifiesta»⁴⁰.

En el plano natural, cuando se ignora algo importante para la vida, es necesario recurrir a una persona idónea que pueda guiar en la elección de los actos voluntarios: es el *sabio* entendido como alguien experimentado en los hechos de la vida y calificado para orientar en asuntos determinados como cultivar el campo, elegir esposa, educar a los hijos, etc. Su funda-

³⁶ «Tria sunt alia hominum genera, profecto improbanda ac detestanda. Unum est opinantium, id est, eorum qui se arbitrantur scire quod nesciunt. Alterum eorum qui sentiunt quidem se nescire, sed non ita quaerunt, ut invenire possint. Tertium eorum, qui neque se scire existimant, nec quaerere volunt» (DUC, 11).

³⁷ «Nam omne factum, si recte factum non est, peccatum est: nec recte factum esse ullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur. Porro recta ratio est ipsa recta virtus» (Ib., 12).

³⁸ «[...] non erubescendum est homini confiteri se nescire quos nescit [...]» (Epistola 190, 5).

³⁹ Rm 1:20.

⁴⁰ «Quomodo dicit *inexcusabiles*, nisi de illa excusatione qua solet dicere humana superbia: *Si scissem, fecissem; ideo non feci, quia nescivi*; aut: *Si scirem, facerem; ideo non facio, quia nescio?* Haec eis excusatio tollitur, quando praeceptum datur, vel scientia non peccandi manifestatur» (De gratia et libero arbitrio, 2).

mento es: «Sólo el sabio no peca. Todo ignorante peca a menos que haya obedecido al sabio porque acciones tales surgen de una recta razón[...]»⁴¹.

Sin embargo existe un momento en que la declaración consciente de ignorancia puede considerarse responsable: cuando una persona aclara modestamente que ignora algo, no debe avergonzarse de confesar que lo desconoce⁴². Pero declarada la ignorancia, no debe conformarse sino buscar salir de ella apoyándose en la autoridad.

Pero si se refiere a cuestiones importantes que se deben o se pueden conocer, cambia la materia; la ignorancia no puede admitirse ya que interviene la voluntad y se la considera *ignorancia invencible*. Si además existe pertinacia cabe el considerar la causa original de la actitud moral que radica en la soberbia⁴³.

Agustín concluye que la ignorancia, cuando es deliberada, es semejante a la necedad, por lo tanto culpable y responsable el que así procede: «La necedad acerca de las cosas que se deben desear y evitar no es cualquiera sino una viciosa ignorancia»⁴⁴. Por lo tanto la actitud que se basa en la ignorancia como una manera habitual de proceder, es viciosa y opuesta a la virtud regida por la recta razón.

La segunda clase corresponde a las personas que, si bien reconocen su ignorancia, no se disponen convenientemente a buscar la verdad y prefieren permanecer en el error: «Pues el mismo error, ya grande en un asunto grande, ya pequeño en un asunto pequeño, por sí mismo siempre es un mal»⁴⁵.

En cierto sentido podría aplicarse a los académicos en tanto afirmaban que no era posible el conocimiento de la verdad: el sabio tenía que atenerse a lo probable. Agustín ejemplifica esta actitud por medio de una anécdota: un hombre, en la encrucijada de dos caminos, no acepta la guía de un lugareño por juzgar que creer en él es un acto irresponsable. Como admite que no se puede tener conocimiento cierto acerca de qué camino seguir, al mantenerse en esta incertidumbre no avanza, queda inmóvil y no llega a destino⁴⁶.

Esta actitud es comparable a la del ciego que, ante la presencia del sol, no puede percibirlo pero tampoco busca la persona que pueda explicarle por qué el sol es inaccesible a sus sentidos, solución que propone el mismo texto:

«Así, hermanos, como el hombre ciego colocado ante el sol, para él está presente el sol pero él está lejos del sol, así todo necio, todo iniquo, todo impio, es cie-

⁴¹ «Solutus igitur sapiens non peccat. Stultus ergo omnis peccat, nisi in iis factis, in quibus sapienti obtemperaverit: a recta enim ratione talia facta proficiscuntur [...]» (DUC, 12).

⁴² Cf. *Epistola* 190, 5.

⁴³ Cf. *De civitate Dei*, XIV 13.

⁴⁴ «Est enim stultitia, rerum appetendarum et vitandarum non quaelibet sed vitiosa ignorantia» (*De libero arbitrio*, III 24).

⁴⁵ «Nam ipse per se ipsum error aut magnum in re magna aut parvum in re parva, tamen semper est malum» (*Enchiridium*, 19).

⁴⁶ Cf. *Soliloquia*, III 15.

go de corazón. Está presente la sabiduría pero si bien está presente como para el ciego, para sus ojos está ausente»⁴⁷.

La permanencia en el error caracteriza la actitud de aquellas personas que buscan la verdad pero sin esperanza de encontrarla. El motivo de este permanecer en el error no solo es ignorancia sino también inercia ya que la voluntad no se mueve en búsqueda de su objeto propio: «no se deduce que alguien cometa un error porque ignora sino porque juzga que él sabe lo que ignora y aprueba lo falso que es lo propio del error»⁴⁸.

Pero es necesario tener presente en qué materia se comete el error: «En un mismo tema por la recta razón es antepuesto el que sabe al que ignora, y también el que no comete error a quien lo comete»⁴⁹.

El error aún bajo la apariencia de duda sensata, si es constante y deliberado, es pertinaz⁵⁰. Puede surgir de ser engañado por apariencias, por causas determinadas o porque alguien haya comunicado voluntariamente un hecho falso. Si permanece en el error y lo comunica a otro juzgando que es verdadero lo que dice, no engaña sino que comunica el engaño recibido: «No debe ser juzgado mentiroso quien dice algo falso considerando verdadero, porque en relación a él mismo no engaña sino que es engañado»⁵¹.

La primera clase corresponde a los que creen saber lo que en realidad ignoran y que Agustín califica como *credulidad viciosa* o culposa. Con anterioridad y en la misma obra, ya se había referido a la credulidad como posición contraria a la fe en el orden natural. Distingue entre creer y credulidad comparándola por analogía con la actitud del curioso en oposición al estudioso de la verdad. Mientras que el primero solo trata de saciar su curiosidad sin perseguir el conocimiento que permita alcanzar con certeza la verdad, el estudioso busca incansablemente hasta encontrarla; demuestra un verdadero interés y preocupación por conocer la verdad más allá de su inicial curiosidad⁵².

Debido a que el término adecuado de la inteligencia es la verdad misma, el curioso demuestra una actitud poco digna, mientras que el estudioso adquiere una mayor dignidad al completar con su obra lo que es conatural y apropiado a su naturaleza racional.

El curioso y el ignorante poseen maneras semejantes de proceder pues permanecen encerrados en sí mismos, dentro de su propio parecer.

Por esto Agustín es terminante al valorar en forma negativa la opinión:

⁴⁷ «Ergo, Fratres, quomodo homo positus in sole caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est: sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde. Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est [...]» (*Tractatus in Ioannis Evangelium I*, 19).

⁴⁸ «[...] non est tamen consequens ut continuo erret quisquis aliquid nescit, sed quisquis se existimat scire quod nescit; pro vero quippe approbat falsum, quod est erroris proprium» (*Enchiridium*, 17).

⁴⁹ «Nam in una eademque re et nescienti sciens, et erranti non errans, recta ratione praepositur» (*Ibid.*, 17).

⁵⁰ Cf. *De vera religione*, 6.

⁵¹ «Nemo sane mentiens iudicandus est qui dicit falsum quod putat verum; quoniam quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur» (*Enchiridium*, 18).

⁵² Cf. *DUC* 9.

«Lo que entendemos, lo debemos a la razón; lo que creemos a la autoridad; lo que opinamos al error. Pero todo hombre que entiende también cree, cree todo el que opina. No todo el que cree entiende; ninguno que opina entiende»⁵³.

El conoce perfectamente el daño que causa atenerse totalmente a la propia opinión ya que, cuando quería entender quién y cómo era Dios no podía llegar a la verdad pues se basaba en que todos los seres eran corpóreos y por eso representaba a Dios como una mole lúcida: «Volví hacia la naturaleza de mi espíritu y la falsa opinión que tenía acerca de lo espiritual, no me permitía discernir la verdad»⁵⁴.

Esta experiencia lo incita a dar una valoración terminante: *los que opinan saber lo que ignoran, es una credulidad viciosa*⁵⁵. Al denominarla *viciosa ignorancia* establece el problema: en vez de acudir a una autoridad idónea, el que opina se refugia en cualquiera que afirme algo con certeza pero se afirma en forma especial en sí mismo como autoridad para reconocer si es verídico el conocimiento dado.

Está en la misma posición que el crédulo pero con credulidad culposa porque no le interesa llegar a la verdad sino depositar su confianza total en la propia afirmación: «Opinar es muy vergonzoso por dos causas: porque ya no puede aprender quien se ha persuadido de que él ya sabe, aunque pudiera aprenderlo y la misma *temeridad* es por sí misma, un signo de un espíritu *no bien afectado*»⁵⁶.

Puede aceptar el hombre una opinión engañado por semejanza de razones que emiten distintas personas con respecto a un único tema como es, por ejemplo, la relación entre Dios y el mal. Esta actitud es culposa cuando la recta razón no ha guiado la elección de una entre las distintas opiniones; por eso es preferible recurrir a la autoridad: «Tales hombres, de los cuales hay una gran multitud, si quisieran comprender la verdad por medio de la razón, con gran facilidad son engañados por las semejanzas de las razones y caen en variadas y perjudiciales opiniones de tal modo que no podrían nunca o muy penosamente emerger de allí y ser liberados. Para ellos es muy beneficioso el creer a la excelentísima autoridad y según esto, dirigir su vida»⁵⁷.

Hay una diferencia fundamental entre creer y opinar: quien cree puede percibir que hay algo que ignora pero esto no hace vacilar su fe. El que opina juzga que él sabe con precisión lo que ignora: «Entre creer y opinar hay esta diferencia: el que cree en algún momento percibe que ignora lo que cree aunque no dude absolutamente de que conoce acerca de qué te-

⁵³ «Quod intelligimus igitur, debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori. Sed intelligens omnis etiam credidit, credit omnis et que opinatur: non omnis qui credit intelligit; nullus qui opinatur intelligit» (DUC, 11).

⁵⁴ «Et converti me ad animi naturam et non me sinebat falsa opinio, quam de apiritualibus habebam, verum cernere» (Confessiones, IV 14).

⁵⁵ «[...] qui opinantur se scire quod nesciant, est profecto vitiosa credulitas» (DUC, 11).

⁵⁶ «Opinari autem duas ob res turpissimum est: quod et discere non potest, qui sibi iam se scire persuasit, si modo illud disci potest; et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est» (Ibid.).

⁵⁷ «Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur, et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari, aut nunquam, aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est excellentissimae auctoritati credere, et secundum hoc agere vitam» (De quantitate animae, 7).

ma ignora, si bien lo cree con mucha firmeza; en cambio el que opina juzga que sabe lo que ignora»⁵⁸.

Esta temeridad debe ser descartada totalmente en materia religiosa para poder someterse a la autoridad debida: «Respecto de las cosas que deben ser creídas no dudemos a causa de ninguna infidelidad, acerca de las que deben ser entendidas no afirmemos con ninguna temeridad: en aquéllas, la autoridad debe ser conservada; en éstas, debe ser buscada la verdad»⁵⁹.

Agustín resalta la *temeridad* rechazándola absolutamente en el orden religioso ya que considera que cuanto de indigno se afirma acerca de Dios tiene su origen en los demonios. Lo afirma en referencia a la *teología civil*⁶⁰, en donde enumera errores y pecados graves adjudicados a los dioses: «Estos designios no son propios de los hombres sino de los demonios, no como los romanos llaman "buenos" a los demonios⁶¹, sino para decirlo más abiertamente, de los espíritus inmundos y malignos sin ninguna discusión, quienes siembran en los pensamientos de los impíos con envidia sorprendente y en forma oculta opiniones dañosas por las cuales el alma humana se desvanece más y más y no puede adecuarse ni unirse a la inmutable y eterna verdad [...]»⁶².

Para Agustín los maniqueos están incluidos dentro el grupo de los que opinan puesto que no solo afirmaban la supremacía de la razón sino también se oponían a toda forma de sujeción a la autoridad. Sin embargo, considera que ya quedó demostrado la necesidad humana de aprender bajo la guía de una persona competente: «Todo esto ha sido dicho para que nosotros, mantenida la fe en aquellas cosas, que aún no comprendemos, nos apartemos de la *temeridad de los que opinan*»⁶³.

Resta por identificar cuál es la máxima autoridad para alcanzar la sabiduría plena. Si bien los maniqueos consideraban a Cristo como hombre sabio y exhortaban a sus adeptos a que lo conocieran, no aceptaban que era Dios.

Agustín avanza afirmando que no solo es el supremo sabio sino que es Dios que se revela a sí mismo, es decir, la Sabiduría encarnada y el supremo Maestro de la verdad. Manifiesta su divinidad por medio de los milagros y la multitud de los que lo siguen. Entender sus palabras es poseer la

⁵⁸ «Inter credere autem opinari hoc distat quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare quod credit, quamvis de re quam se ignorare novit omnino non dubitet, si eam firmissime credit; qui autem opinatur, putat se scire quod nescit» (*De mendacio*, 3).

⁵⁹ «De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus: in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda» (*De Trinitate*, 9 1).

⁶⁰ Se refiere a la distinción que hace Varrón citado por Agustín en *De civitate Dei*, VI 4.

⁶¹ Los romanos consideraban que los demonios podían ser buenos o malos, pero no hacían distinción expresa en su denominación.

⁶² «Vel hominum enim sunt ista instituta, vel daemonum: non quales vocant illi daemones bonos: sed ut loquar apertius, immundorum spirituum et sine et sine controversia malignorum, qui noxias opiniones, qui anima humana magis magisque vanescat et incommutabili aeternaque coaptari atque inhaerere non possit, invidentia mirabile et occulte inserunt cogitationibus impiorum» (*De civitate Dei*, VI 4).

⁶³ «Haec dicta sunt ut intellexeremus nos, retenta fide illarum etiam rerum, quas nondum comprehendimus, a temeritate opinantium vindicari» (*DUC* 11).

sabiduría humana plena; pero no es suficiente pues es necesario imitarlo en su forma de vida realizándolas. «Pero ahora llamo a los prudentes, no a los hombres sabios ni a los ingeniosos sino a aquellos en los que está presente, en la medida que puede estar para un hombre, con mucha firmeza el conocimiento acabado del hombre mismo y de Dios y una vida y costumbres congruentes con este conocimiento»⁶⁴.

La fe en El debe conducir a la adhesión pero es imposible llegar al bien purísimo y sumo sin amor pleno en Cristo: «El, naciendo de manera admirable y con sus obras, atrajo nuestro amor; al morir y resucitar, quitó nuestro temor»⁶⁵.



⁶⁴ «Nunc autem sapientes voco, non cordatos et ingeniosos homines, sed eso quibus inest, quanta inesse homini potest, ipsius hominis Deique firmissime percepta cognitio, atque huic cognitioni, vita moresque congruentes» (*DUC*, 12).

⁶⁵ «[...] ille nascendo mirabiliter et operando conciliavit caritatem, moriendo autem et resurgendo exclusit timorem (*DUC*. 15).



CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

El comentario de Santo Tomás a la Física

La división del texto aristotélico



Introducción

Una valoración de la obra de Santo Tomás como comentador de Aristóteles —uno de los pilares de su tarea intelectual— requiere sin duda un análisis pormenorizado tanto de su método como de sus resultados. Esta tarea está lejos de haber sido completada. Avanzando en esta dirección, me propongo continuar con la tarea de explicitar el sistema de tratamiento textual del Aquinate en relación a la obra aristotélica, en la línea del trabajo —por cierto muy valioso— de Grabmann¹.

Grabmann caracterizó el método hermenéutico tomasiano con cuatro notas: 1. tendencia a la exégesis literal, por interpretación gramatical; 2. búsqueda de la *intentio Aristotelis* en caso de discrepancia de intérpretes; 3. método de las concordancias; 4. resolución de las dificultades por la *intentio Aristotelis* con exclusión de otros criterios. Y según él, estos caracteres han determinado la superioridad de estos comentarios sobre los de otros autores, tal vez más preparados en lenguas o en las temáticas específicas². Esto justifica la tarea de profundizar el análisis de dicho método, descendiendo de las generalizaciones a los casos puntuales y concretos.

Centrándome en el Comentario a la *Physica*, que he estudiado especialmente³, voy a procurar ahora presentar un tratamiento más exhaustivo

¹ M. GRABMANN, «Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote»: *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* 3 (1914) 231-281.

² M. GRABMANN, «Esencia y significación del aristotelismo de S. Tomás de Aquino»: *Ciencia Tomista* 67 (1944) 325.

³ Mi traducción al Comentario, ha sido publicada por la Universidad de Navarra: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas por C. A. Lértora Mendoza (Pamplona: Euns, 2001).

de una tarea que es muy importante en los comentarios tomasianos: la división del texto original.

La división del texto

Santo Tomás ha comentado a Aristóteles según el sistema «paso a paso» inaugurado por Averroes. Cada uno de estos «pasos» queda delimitado por una cita que identifica el texto, extendido hasta la próxima cita. Estos «pasos» o unidades hermenéuticas son fijadas por el comentador, y no siempre responden a la división gramatical del original. Por otra parte, los «pasos» determinados por las citas textuales tienen diversos alcances: hay delimitaciones mayores, intermedias y menores, que se incluyen unas en otras a modo de cajas chinas. Por lo tanto, propiamente «paso» sería la unidad menor determinada por la cita más breve y que no incluye a otra.

En el comentario que nos ocupa, estos pasos menores son 918 y constituyen, por sí mismos, la división natural de párrafos dentro de cada una de las lecciones⁴. Cada cita está precedida de una fórmula estereotipada, que se mantiene en todos sus comentarios, la mayoría de las veces con dos expresiones latinas sinónimas: *cum dicit* e *ibi* que introducen el texto de Aristóteles. La diferencia es que la primera se usa cuando la explicación del objetivo aristotélico sigue la cita («cuando dice ... explica ...») mientras que la segunda se usa cuando redacta a la inversa («explica ... allí [sobreen-tendiendo «donde dice»]).

Cuando señala unidades mayores que van a subdividirse en pasos, introduce la subdivisión sistemática con una fórmula típica: «circa quod (la cita que introduce la unidad mayor) duo [tria, etc.] facit». El neutro latino⁵ no prejuzga sobre el tipo de operaciones sistemáticas que Tomás va a detectar en el original, donde generalmente se mezclan varias (definir, probar, explicar, etc.).

En cada división última textual, y como es su costumbre, Santo Tomás indica qué tipo de operación expositiva realiza Aristóteles. Las expresiones más usadas (y las más importantes) para designar estas operaciones son: *assignat - concludit - definit - demonstrat - determinat - dicit - dividit - enuntiat - epilogat - excludit - exponit - improbat - inducit - infert - in-tendit - manifestat - obiicit - ostendit - ponit - probat - recapitulat - respondet - resumit - sumit*.

⁴ Los editores y/o traductores suelen poner otras numeraciones, guiados por diversos criterios, que no dejan de ser convencionales. Considero que la división que mejor respeta el original tomasiano es la de sus propias citas de Aristóteles. Es el criterio que sigo en mis propias traducciones.

⁵ En una traducción literal y elemental diríamos «acerca de esto *hace* dos cosas». En castellano no suena bien, porque obviamente lo que hace no son propiamente «cosas». La dificultad de encontrar un término adecuado (sobre todo hermenéuticamente correcto en función del pensamiento tomasiano) hace aconsejable omitir lo subrayado.

No todas pueden interpretarse, sin más, con nuestros conceptos actuales de traducción inmediata. Podemos agrupar estas operaciones en tres grupos.

1. Un primer grupo está constituido por el de las operaciones que pueden tomarse en sentido vulgar o de lenguaje cotidiano: como *dice, enuncia, epiloga, expone, pone, resume*. Estas palabras no se usan en sentido técnico lógico, sino en sentido habitual.
2. Un segundo grupo está formado por palabras que tienen sentido específicamente lógico, y que podemos tomarlas tal como las usamos hoy en lógica: *concluye, define, divide, enuncia, prueba, refuta (improbat), responde* (a una objeción).
3. Finalmente, hay un grupo de operaciones cuyo sentido no es transparente, sobre todo porque no siempre puede identificarse la traducción literal con el sentido que esos textos tienen en Aristóteles, teniendo en cuenta la visión actual de su obra.

En todos los casos, Santo Tomás considera haber hallado la *intentio* aristotélica y no sólo haber detectado correctamente (desde el punto de vista lógico) el tipo de operación mental que efectivamente consta en el texto. No considera el hecho —posible— de que la *intentio* real histórica (supuesto que podamos efectivamente conocerla por otras vías) no coincida con la que ve el intérprete. Precisamente estas divergencias acerca del alcance de las operaciones lógicas del original constituyen la materia propia de los avances teóricos de este comentario, tema que no voy a tratar aquí.

División analítica

La preeminencia de Aristóteles, incluso en la recepción (que se creía) auténtica de su sistemática hace absolutamente comprensible la idea de la «autosuficiencia» hermenéutica: determinar y clarificar el sentido literal, aspecto esencial en la hermenéutica tomasiana. El método que le parece más «aséptico» (y en principio lo es) consiste en esclarecer el sentido de los términos, las proposiciones y unidades textuales mayores, explicitando la estructura argumentativa. Por esta razón, como señala correctamente B. Mondin, Santo Tomás evita las paráfrasis y prefiere una exégesis casi palabra por palabra⁶. Si esto todavía deja oscuridades, se recurre a los pasajes paralelos, de la misma obra o de otras textualmente vinculadas. Este procedimiento, que une textos de diferentes obras e incluso de diferentes contextos y períodos de producción, le permite, paradójicamente, hacer una reconstrucción sistemática muy precisa, más que una auténtica interpretación histórico crítica. En efecto, la resolución de las dudas se basa en la co-relación con los «principios aristotélicos», cuya determinación, a su vez, supone una cierta interpretación global y anterior del conjunto tex-

⁶ Cfr. B. MONDIN, «Ermeneutica metafisica e analogia in S. Tommaso d'Aquino»: *Divus Thomas* (Bologna) 12 (1995) 74-75.

tual. Se produce por tanto, una especie de «círculo hermenéutico» (no en el sentido de círculo vicioso, pero sí en el sentido de una influencia y determinación mutuas) en el que los textos parciales son interpretados en función del conjunto organizado, y la organización se justifica sobre las unidades textuales menores.

Las «exposiciones» tomasianas están basadas en este esquema, mientras que los «comentarios» añaden una amplia discusión de los problemas y las controversias entre los exegetas. Así, el trabajo sobre los *Segundos Analíticos* debe conceptuarse una «exposición» mientras que el realizado sobre la *Física* es sin duda un «comentario» (en sentido estricto o técnico) y por ende supone un mayor desarrollo doctrinario o teórico. Esto significa que en realidad el «comentario» va más allá de la *intentio Aristotelis* que fue su objetivo inicial⁷. Porque para Santo Tomás, a diferencia de la actualidad: *a*) la *intentio* se integra con la sistemática previamente establecida (que es ella misma producto de una interpretación), y *b*) se integra con el «sentido implícito» o «reconstruido». Finalmente, el intento de hallar la «verdad filosófica» en la «verdad textual» (en el caso de Aristóteles y de otros autores a los que accede con *benigna interpretatio*), hace que la porción doctrinal o teórica incorporada en definitiva, resulte considerablemente ampliada⁸.

Además de dividir el texto en temas, la exposición los agrupa en «lecciones», cada una de las cuales incluye varios párrafos del original. Esta división se debe al origen y destino escolar del trabajo hermenéutico, que consistía en leer, explicar el sentido literal y dar una interpretación global. Po-demos preguntarnos por qué Santo Tomás usó este método para exponer a Aristóteles, en lugar de hacerlo en forma de *quaestio*, que ya era el modo escolástico privilegiado, incluso por él mismo. Tal vez haya que concluir que Santo Tomás pertenece todavía a una etapa de transición, en que la *quaestio* convive con la antigua *lectio* monacal, o bien que, en su criterio, la exposición de un texto antiguo debía seguir el mejor modelo, que es el de los comentarios bíblicos.

Objetivo y estructura del Comentario a la *Physica*

Tal como surge de un primer análisis textual⁹, Santo Tomás se propone ordenar en forma lógica el original aristotélico y señalar en él las conclu-

⁷ Cfr. G. DUCOIN, «Saint Thomas commentateur d'Aristote»: *Histoire de la philosophie et Métaphysique: Recherches de Philosophie I* (Paris: Desclée, 1955), pp. 99-100.

⁸ Los investigadores son cada vez más críticos en relación a la fidelidad exegetica tomasiana en relación a Aristóteles, a quien no sólo ha «bautizado» sino también corregido y completado en muchos puntos doctrinarios, con motivo de su exégesis. Este intento de «buscar la verdad» en el texto ha sido rastreado tras una lectura sistemática de su prólogos a los diversos comentarios, porque en ellos se ve claro que no sólo se trata de explicar a Aristóteles, sino y sobre todo de «buscar la verdad». Cfr. Fr. CHENEVAL & R. IMBACH, «Einleitung» a *Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles Commentaren* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993) pp. LXIss.

⁹ Cfr. mi «Estudio preliminar» al *Comentario a la Física de Aristóteles*, ed. cit., pp. 20ss.

siones científicas, exhibiendo en forma explícita los argumentos que conducen a ellas. Es decir, se trata de aplicar a la *Physica* el mismo procedimiento propuesto por Aristóteles en *Analytica Posteriora*. La idea no es nueva, ya en parte lo había hecho Averroes, y la búsqueda de conclusiones científicas (probadas o deducidas de los principios de la ciencia en cuestión) incluso numerándolas en forma correlativa para cada unidad temática o libro, ya había sido aplicada entre 1225 y 1235 por Roberto Grosseteste, al comentar estas dos obras. Lo que caracteriza más bien al comentario tomasiano es el haber aplicado exhaustivamente este criterio, obligándose a suplir, para acordar con él, todo lo que fuese necesario por lagunas del original. Considero que la mayor parte de los desarrollos propios de este Comentario se deben precisamente a esta exigencia autoimpuesta¹⁰.

Por consiguiente, debemos tener en cuenta que en ningún momento Santo Tomás piensa estar haciendo *su propia* división del texto o *su propio* elenco de conclusiones propiamente científicas, sino que considera respetar exactamente la intención aristotélica. Buena parte de sus discrepancias con Averroes se deben justamente a que no concuerda con él acerca de dicha «intención». El objetivo y método que expone Santo Tomás al comienzo de la Lección I del Libro I (pues no hay Prólogo) es pues, para él, el de Aristóteles; de allí que incluya inmediatamente la formulación de *Analytica* para explicitar el método expositivo. Mientras que Aristóteles comienza su *Physica* directamente con la afirmación de que el conocimiento y la ciencia suponen la determinación de las causas y principios, y que así se va a proceder en la física (184 a 10-15), y por tanto omite lo relativo a los métodos de la ciencia, Santo Tomás introduce dos consideraciones metodológicas que signarán todo su comentario.

La primera es la teoría de los niveles de abstracción como diferenciadores de las ciencias. Esta asunción inicial, que luego se desarrolla en esta misma obra y en otras, signó el estatuto de la física como «filosofía natural» con un alto e implícito componente metafísico.

La segunda es su determinación del sujeto de esta ciencia: el ente móvil en sentido absoluto. Por eso también aquí el avance implícito hacia la ontología justifica indirectamente la reconstrucción tomasiana de lo que supone ser el método científico de Aristóteles.

La reconstrucción sistemática

Conforme a las premisas indicadas, S. Tomás reconstruye la teoría física de Aristóteles, reordenando el texto en forma lógico derivativa, confor-

¹⁰ Opino que ésta es la razón de que Santo Tomás no haya usado (como harán otros contemporáneos y posteriores) el método de la *quaestio* para la presentación y explicación del texto original, aun cuando para él éste fuera el método filosófico principal. Cfr. G. CHICO, «La *quaestio* como método filosófico en Tomás de Aquino»: *Analogía Filosófica* 1 (1987) 3-44.

me a los tres «instrumentos» para la adquisición de la ciencia que propone el Estagirita. Así, la primera tarea consiste en dividir el texto conforme a su sistemática derivativa, de tal manera que cada fragmento del análisis sea un eslabón perfectamente cerrado y justificado. Por lo tanto, cada fragmento con unidad teórica propia debe constar con sus respectivas definiciones y teoremas.

La articulación analítica sigue en general, salvo contadas excepciones, el principio binario o booleano, es decir, la de un concepto y su complemento (aun cuando éste no sea estrictamente su negación lógica). Si hacemos una distribución de su análisis con el sistema decimal (véase el Apéndice), se aprecia que el avance en cada nueva subdivisión remite a la anterior de modo que siguiendo la línea numeral hacia la izquierda y hacia arriba, en forma de coordenadas, se puede ubicar sistemáticamente cada texto. Es decir, que cada argumento tiene un solo lugar sistemático. Cuando un argumento se repite, Santo Tomás no lo considera sino como antecedente lógico (repetido para mayor claridad) del asunto tratado allí. De este modo, aun cuando a primera vista no parezca¹¹, la reconstrucción tomasiana convierte al texto aristotélico en un sistema casi axiomático. Esto, obviamente, tiene importantes consecuencias a la hora de determinar el estatuto epistémico que el Aquinate fijó, incluso en su obra original, para los diversos temas de la física. Señalaré sólo algunas consecuencias filosóficas de este principio metodológico.

1. De acuerdo con su ordenación, la obra aristotélica se divide en dos grandes temas: los principios (libros I y II) y el sujeto (los restantes). Esto significa que varios temas que hoy consideraríamos de diverso estatuto epistemológico, y que en la *Physica* quedan dispuestos en la ordenación actual por diferentes razones que se discuten a nivel histórico crítico, resultan uniformados y en cierto modo separados de las argumentaciones de la segunda parte. En especial el tema del «ente natural» y la definición de *natura* y natural. En efecto, la *natura* no es, para Aristóteles, una entidad en concreto sino un principio, en primer lugar explicativo, y en segundo lugar ontológico (real) de sus operaciones. Este carácter queda todavía más reforzado en Santo Tomás. Una segunda consecuencia es que temas cuya inclusión en la física sería dudosa, en la medida en que ella se refiera a entes reales quedan incluidos en forma bastante barroca; por ejemplo el tema del infinito, porque en realidad Aristóteles consideró fundamentalmente el problema de la infinitud en relación al continuo y por tanto aparece tanto en relación a la cantidad como al movimiento y al tiempo. En una ordenación en términos de «sujeto» de la ciencia natural, el tema del infinito queda en cierto modo sustantivado, y la tesis negativa (es imposi-

¹¹ Digo que no lo parece porque Santo Tomás, a diferencia de otros comentadores anteriores como Grosseteste, no enumera las «conclusiones» en forma corrida y por eso no se aprecia a primera vista su peculiar exposición *more geometrico*, usanza que, por otra parte, fue más común en el siglo XIII de lo que a veces pensamos, atendiendo sólo a la estructura escolástica de la *quaestio* como forma de adquisición de la ciencia.

ble el infinito en acto) adquirirá más relevancia filosófica (sobre todo metafísica) que la poseída en el original. Las consecuencias de este corrimiento son interesantes. La tesis de la imposibilidad de un infinito actual será usada a lo largo de la escolástica, en todos los campos, salvo la infinitud «intensiva» divina. Una parte de las polémicas sobre la posibilidad de algún tipo de infinitud en el mundo físico se inscribe en esta opción metodológica.

2. Desde otro punto de vista, la ordenación del Aquinate determina, como ya se dijo, que cada texto asertivo de Aristóteles debe tener un solo lugar sistemático, es decir, que no hay repeticiones. Eliminada tal hipótesis en forma absoluta, cuando una tesis filosófica o un planteo se repiten, esta re-petición se explica desde el punto de vista lógico de dos maneras: o bien se trata de una recapitulación para continuar (esto es obvio en algunos casos, pero no en todos) o bien la tesis forma parte de un nuevo argumento que debe conducir a un nuevo teorema. De este modo la cantidad de argumentaciones independientes (las que llevan al enunciado de un teorema) resulta mayor que la obtenida por un método histórico crítico.

La tabla de división del texto, que se presenta en el Apéndice, permite determinar estas diferencias. En ella se ve la conexión unívoca de cada pasaje con todo el sistema. La ordenación de cada punto que el mismo Aquinate considera significativo se sigue en el cuadro por la numeración de izquierda a derecha en orden de análisis y derecha a izquierda en orden de *resolutio*. Por ejemplo tomemos el tema del lugar, que en la división lleva el número digital 211211. De derecha a izquierda podemos descomponerlo analíticamente así:

2 - indica que pertenece a la segunda parte, es decir, trata del sujeto de la física.

1 - se relaciona con el movimiento en sí mismo (no a motores y móviles).

1 - ubica el asunto del lugar en el contexto exacto del movimiento .

2 - trata de la exposición de demostraciones sobre el mismo.

2 - que se siguen extrínsecamente.

1 - como medida:

1 - el lugar

En orden inverso significa que el tema del lugar se resuelve, a modo de definición sintética, en que es medida que se sigue extrínsecamente al movimiento considerado en sí mismo y como sujeto de la ciencia natural.

Como vemos, esta sistemática ya está dado, por sí misma, una caracterización teórica del problema, en forma en cierta medida independiente de la estructura argumentativa del texto en sí. Por eso mismo, la conexión entre la vía analítica y la sintética es recíproca o bidireccional, de lo cual resulta un considerable aumento de la biunivocidad. Esto puede apreciarse tomando cualquiera de las divisiones.

3. La división del texto, que determina el análisis de contenido, está dando, implícitamente, una real preeminencia a esta operación. Cuando enuncia un propósito demostrativo de Aristóteles, la primera operación que le atribuye es dividir el tratamiento en pasos sucesivos. Eso significa que al

hacer la reconstrucción sistemática de la doctrina aristotélica, más que estructurar un conjunto de teoremas (o conclusiones científicas) previamente deslindados, se infiere que dichos teoremas o conclusiones están efectivamente allí donde son necesarios en virtud de la división indicada. Y en la medida en que esta división se atribuye (implícitamente) al mismo A-ristóteles, resulta claro que la reconstrucción final aparecerá como auténtica doctrina aristotélica, sin necesidad de otras comprobaciones de tipo histórico crítico. Hay, con todo, algunas excepciones, cuando se analizan pasos paralelos de otras obras del Estagirita. Pero incluso así, está claro que la apelación a estos textos está determinada sistemática y no histórico críticamente.

Para terminar

La riqueza y variedad de los comentarios tomasianos a Aristóteles nos permite afirmar que él tuvo varias visiones de la doctrina del Estagirita, con distintos niveles de compromiso hermenéutico. Pero también, que incluso dentro de un mismo trabajo —como es el caso del comentario a la *Physica*— hay diversos niveles de lectura. Estos niveles están directamente condicionados por el método de exposición, lo que justifica seguir ahondando en este aspecto, explorando otras posibilidades que la tabla de división analítica va dejando al descubierto, como una invitación a adentrarse en ellas.

APÉNDICE

Esquema de la ordenación del texto aristotélico

Se presenta a continuación la división sistemática que hace Santo Tomás del texto aristotélico por el sistema de clasificación decimal, que permite exhibir en cada paso todas las subdivisiones anteriores. Para simplificar y acortar este elenco, se toman sólo hasta diez o doce dígitos, aunque debe advertirse que el texto presenta aún más subdivisiones hacia la derecha. Sin embargo considero que con los presentados basta para ubicar perfectamente la mayoría de los desarrollos más significativos. En negrita se indican los libros y las lecciones y entre paréntesis el lugar de Aristóteles¹², el número de párrafo aristotélico (que sigo en mi traducción de la obra)¹³ y el número de párrafo de la edición Marietti¹⁴.

¹² *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri (Berlin, 1831), vol. I, pp. 184-267.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, traducción cit.

¹⁴ S. THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P. M. Maggìolo O. P. (Taurini & Romae: Marietti, 1965).

1. De los principios **Libro I. L. 1** (184 a 19 - 1/1)
11. De la cosas naturales
111. Materia y sujeto de la física
1111. División de la ciencia
11111. En general (1/2)
11112. En especial la ciencia natural (1/3)
111121. Sujeto
111122. Nombre
111123. División
1112. Orden metodológico (1/5)
11121. Necesidad de comenzar por los principios
11122. Más universales (184 b 25 - 2/6)
112. Indagación sistemática sobre los principios **L. 2** (184 b 15 - 6/12)
1121. Opiniones de los antiguos (6/13)
11211. Opiniones de los metafísicos
112111. Los que pusieron un principio inmóvil (Parménides, Meliso) móvil (Diógenes, Tales, etc)
112112. Los que pusieron muchos: no corresponde al físico disputar sobre ellos (184 b 22 - 7/14)
1121121. No corresponde al físico refutar a Meliso y Parménides
11211211. Porque destruyen los principios de la física (184 b 25 - 8/15)
11211212. Porque la física no disputa con los que niegan lo evidente al sentido (185 a 5 - 9/16)
1121122. Tampoco corresponde al físico resolver sus argumentos (185 a 7 - 10/7)
11211221. Porque son sofísticos
11211222. Y la física sólo puede resolver argumentos que deriven de sus principios (185 a 12 - 11/18)
112113. Esta impugnación corresponde a la metafísica (185 a 17 - 12/19)
112114. Impugnación de estas doctrinas desde el punto de vista de la física **L. 3** (185 a 20 - 13/20)
1121141. Refutación de Parménides y Meliso en general
11211411. Contra la afirmación: el ente es uno (13/21)
112114111. Por el argumento tomado del ente (sujeto)
112114112. Por el argumento tomado del uno (predicado)
1121141121. Expone el argumento (185 b 5 - 14/22)
1121141122. Expone por qué erraron **L. 4** (185 b 15 - 17/25)
11211411221. Expone y refuta sus teorías
11211411222. Concluye: es imposible que todo sea uno (17/28)
1121142. Refutación en especial, por errores de razonamiento **L. 5** (186 a 5 - 18/29)
11211421. Contra Meliso, por falso silogismo (186 a 10 - 19/31)
112114211. Rechaza: lo que no es hecho no tiene principio (19/32)
112114212. Rechaza: no tiene principio, luego es infinito (186 a 13 - 20/33)
112114213. Rechaza la consecuencia: luego es inmóvil (186 a 16 - 21/34)

112114214. Rechaza la consecuencia: si el ente es infinito, es uno (186 a 19 - 22/35)
11211422. Contra Parménides: el ente es uno porque fuera del ente no hay nada L. 6 (186 a 23 - 23/36)
112114221. Rechaza el argumento
1121142211. Expone los motivos: porque asume una falsedad y concluye incorrectamente (23/37)
1121142212. Expone las dos críticas en especial
11211422121. Primera: asume una falsedad
11211422122. Segundo: concluye incorrectamente (186 a 25 - 25/40)
112114221221. Lo muestra por un ejemplo
112114221222. Aplica el ejemplo (186 a 32 - 26/41)
1121142212221. Distingue uno y muchos por sí y por accidente (26/42)
11211422122211. En el argumento, ente se toma accidentalmente
11211422122212. En el argumento, ente no puede entenderse sólo como sustancia (186 b 4 - 27/43)
1121142212222. Por la multitud de partes no se sigue la unidad del ente (186 b 12 - 28/44)
11211422122221. Demostración por las partes cuantitativas
11211422122222. Demostración por las partes entitativas (186 b 14 - 29/45)
112114222. Rechaza las teorías de los que no respondieron bien a Parménides L. 7 (187 a 1 - 30/47)
1121142221. Expone la teoría de los platónicos
1121142222. La rechaza (187 a 4 - 31/50)
11211422221. En cuanto concedían que el no ser es algo
11211422222. En cuanto aceptaban la falsedad: la magnitud se compone de indivisibles (187 a 8 - 32/52)
11212. Opiniones de los físicos L. 8 (187 a 12 - 33/53)
112121. Se muestra la diversidad de opiniones
1121211. Los que pusieron un solo principio (33/54)
1121212. Los que pusieron muchos y, aunque confusamente, los contrarios (33/56)
11212121. Anaximandro: ponía uno confuso
11212122. Empédocles y Anaxágoras: ponían muchos (33/57)
11212123. Exposición de la teoría de Anaxágoras L. 9 (187 a 26 - 34/58)
112121231. Exposición de su argumento (34/59)
112121232. La rechaza en absoluto y en sí misma (187 b 7 - 38/64)
1121212321. Expone las razones del rechazo
1121212322. Rechaza el modo de exponer la teoría (188 a 5 - 44/72)
11212123221. Porque no caracteriza bien su propia posición
11212123222. Porque no tenía suficientes motivos para aceptarla (188 a 13 - 45/73)
112121233. La rechaza por comparación con Empédocles (188 a 17 - 46/74)

1122. Indagación sobre los principios: inquisición de la verdad L. 10 (188 a 19 - 47/75)
11221. La contrariedad según los antiguos, por las razones más probables (47/76)
112211. Inquisición sobre la contrariedad de los principios según los antiguos
1122111. Los que ponían un solo principio (Parménides y los físicos)
1122112. Razón más probable de que los principios son contrarios (188 a 27 - 48/77)
1122113. Relación entre las teorías de los filósofos que admitieron los contrarios (188 b 26 - 49/79)
11221131. En cuanto a la afirmación de la teoría, por la fuerza de la verdad
11221132. En cuanto a la teoría misma (188 b 30 - 50/80)
112211321. En qué diferían
1122113211. Algunos tomaban los primeros contrarios
11221132111. Los más cognoscibles o absolutamente primeros (Pitágoras, Empédocles)
11221132112. Los más evidentes al sentido o para nosotros
1122113212. Otros tomaban los contrarios segundos o posteriores
112211322. En qué concordaban (188 b 36 - 51/81)
1122113221. En aceptar los contrarios
1122113222. Que son opuestos
1122113223. Que son evidentes
11212. Inquisición sobre el número de los principios L. 11 (189 a 11 - 52/82)
1122121. Disputativamente
11221211. Exposición de la cuestión: si son dos, tres o más
11221212. Excluye algunas opciones (189 a 12 - 53/83)
112212121. Que sea uno, porque elimina la contrariedad
112212122. Que sean infinitos, por cuatro razones (189 a 12 - 54/84)
11221213. Inquiérese positivamente sobre el número (189 a 21 - 58/89)
112212131. Muestra que no son dos sino tres
1122121311. Da tres razones (58/90)
1122121312. Muestra que en esto coincidieron los antiguos (189 a 34 - 61/93)
112212132. Muestra que no son más de tres (189 b 16 - 63/95)
1122121321. Porque estos bastan
1122121322. Porque no podría haber más primeras contrariedades (189 b 22 - 64/96)
1122122. Demostrativamente L. 12 (189 b 30 - 65/98)
11221221. Muestra que se dan tres principios en la generación natural
112212211. Expone su intento: la demostración en general (65/99)
112212212. La desarrolla (189 b 32 - 66/100)
1122122121. Expone los supuestos (66/101)
11221221211. División del término del hacerse

11221221212. Sus diferencias (190 a 5 - 67/102)
1122122122. Muestra lo intentado (190 a 13 - 69/103)
11221221221. Enumera: el sujeto es uno en la cosa y dos según la razón (69/104)
112212212211. Prueba que el sujeto es dos según la razón (190 a 17 - 70/105)
112212212212. Prueba lo supuesto: en toda generación natural hay sujeto (190 a 31 - 72/107)
11221222. Supuesto lo anterior, demuestra que hay tres principios L. 13 (190 b 17 - 75/110)
112212221. Muestra que son tres (75/111)
1122122211. Demuestra la verdad sobre los principios
11221222111. Muestra que dos son principios por sí
11221222112. Muestra que el tercero (contrario) es principio por accidente (190 b 23 - 76/112)
1122122212. Soluciona las dudas sobre el número de los principios (190 b 29 - 77/114)
1122122213. Muestra de qué modo los principios son necesarios y de qué modo no (191 a 3 - 78/115)
112212222. Explica que el sujeto en la generación sustancial es la materia primera (191 a 7 - 79/118)
112212223. Según esto soluciona las dudas y errores de los antiguos L. 14 (191 a 23 - 81/129)
1122122231. Que provienen de ignorar el principio material (81/121)
11221222311. Expone las dudas y errores de los que no conocieron el principio material
11221222312. Resuelve sus objeciones (191 a 34 - 82/122)
112212223121. Sobre la ingenerabilidad o perpetuidad del ente (82/123)
1122122231211. Primera solución, del no ente por accidente
1122122231212. Segunda solución, del ente en potencia (191 b 29 - 83/127)
112212223122. Conclusión: necesidad de admitir la materia prima, ente en potencia. (191 b 30 - 84/128)
1122122232. Que provienen de ignorar la privación L. 15 (191 b 35 - 85/129)
11221222321. Expone el error de quienes no distinguieron materia y privación (85/130)
11221222322. Muestra la diferencia de esta teoría con la anterior (192 a 2 - 86/132)
11221222323. Muestra que su propia teoría es verdadera (192 a 13 - 88/134)
112212223231. Que la privación se distingue de la materia (88/135)
1122122232311. Por una prueba positiva
1122122232312. Por reducción al imposible (192 a 18 - 89/136)
112212223232. De qué modo se corrompe la materia (192 a 25 - 90/139)
112212223233. Remite a la metafísica la refutación de los errores sobre la

forma (192 a 35 - 91/140)

12. La ciencia natural **Libro II. L. 1** (192 b 8 - 92/141)

121. El sujeto de la ciencia natural

1211. La natura

12111. Qué es la natura

121111. Qué cosa es por natura (92/142)

1211111. Qué es la natura (192 b 20 - 93/148)

12111111. Explicación de la definición de natura

12111112. Explicación de qué es ser por natura (192 b 32 - 94/146)

1211112. Excluye el intento de demostrar que la natura existe (193 a 3 - 96/148)

121112. De cuántos modos se dice natura **L. 2** (192 a 9 - 97/149)

1211121. De la materia

1211122. De la forma (193 a 30 - 98/151)

12111221. Muestra que la forma es natura

121112211. Porque nada antes de tener forma tiene natura

121112212. Porque se obtiene por generación (193 b 8 - 99/154)

121112213. Porque formalmente la generación es adquisición de la natura (193 b 12 - 100/155)

12111222. La forma que es natura es completa o incompleta (193 b 18 - 101/156)

12112. Acerca de qué versa la ciencia natural **L. 3** (193 b 22 - 102/157)

121121. En qué difiere la investigación natural de la matemática

1211211. Se expone el problema

1211212. Se exponen los argumentos (193 b 24 - 103/158)

12112121. Matemática y física versan sobre lo mismo

12112122. La astrología pertenece a la matemática y la física

1211213. Se resuelve el problema (193 b 31 - 105/159)

12112131. Exposición de la solución (105/160)

121121311. Respuesta: es lo mismo bajo distinta razón

121121312. Corolario: la matemática abstrae de la materia sensible y no inteligible (193 b 33- 106/161)

121121313. Refutación de Platón (193 b 35 - 107/162)

12112132. Confirmación de la solución (194 a 1 - 108/163)

121121321. Por la diferencia de las definiciones

121121322. Por las ciencias medias (194 a 7 - 109/164)

121122. Sobre qué versa la ciencia natural **L. 4** (194 a 12 - 110/166)

1211221. Le corresponde investigar la forma y la materia

12112211. Demostración partiendo de las premisas (110/167)

12112212. Pone dos dudas (194 a 15 - 111/168)

121122121. Si la ciencia natural versa sobre la materia o la forma

121122122. Si es la misma ciencia natural que versa sobre ambas

12112213. Solución: le corresponde investigar la materia y la forma: tres razones (194 a 18 - 112/169)

121122131. El arte imita a la natura y versa sobre ambas (194 a 21 - 113/170)

- 121122132. La forma es el fin de la materia (194 a 27 - 114/172)
- 121122133. La materia dice relación la forma (194 b 8 - 115/174)
- 1211222. Qué investigación sobre la forma corresponde al físico (194 b 9 - 116/175)
- 12112221. Exposición de la cuestión
- 12112222. La resuelve: la física estudia las formas en cuanto están en materia
- 122. El medio de la demostración: por cuáles causas demuestra L. 5 (194 b 16 - 117/176)
- 1221. Determinación de las causas
- 12211. Necesidad de determinarlas: de lo contrario no se conocen las cosas naturales
- 12212. Determinación de las causas (194 b 23 - 118/177)
- 122121. Existen evidentemente distintas especies de causas
- 1221211. Determinación de las distintas especies (118/178)
- 12212111. Inducción
- 122121111. Enumera las distintas causas: material, formal, eficiente, final
- 122121112. Consecuencias (195 a 3 - 119/182)
- 1221211121. Hay muchas causas por sí de algo
- 1221211122. Hay causas que son causas entre sí
- 1221211123. La causa de los contrarios es la misma
- 12212112. Reducción de todas las especies de causas a las cuatro dichas (195 a 15 - 120/183)
- 1221212. Determinación de los modos de causar, según la especie de causa L. 6 (195 a 26 - 121/187)
- 12212121. Distinción de los modos
- 122121211. Según cuatro divisiones
- 1221212111. Causa primera y universal, causa posterior y propia (121/188)
- 1221212112. Causa por sí y por accidente, común y propia (195 a 32 - 122/190)
- 1221212113. Causa en potencia y en acto (195 b 3 - 123/191)
- 1221212114. Complejo de causa por sí con causa accidental (195 b 10 - 124/193)
- 122121212. Reducción de los modos a 6; combinados con potencia y acto son 12 (195 b 12 - 125/194)
- 12212122. Consecuencias (195 b 16 - 126/195)
- 122121221. Las causas propias y en acto existen y no existen simultáneamente con sus efectos
- 122121222. Para el conocimiento total hay que investigar la causa suprema (195 b 21 - 127/196)
- 122121223. Las causas deben ser proporcionadas a sus efectos (195 b 25 - 128/197)
- 122122. Determinación de las causas no evidentes: el azar y la fortuna L. 7 (195 b 31 - 129/198)
- 1221221. Expone el problema

- 12212211. De qué modo el azar y la fortuna son causas
- 12212212. Si son lo mismo o algo diferente
- 12212213. Qué es azar y qué es fortuna
- 1221222. Solución
- 12212221. Expone las teorías ajenas (195 b 36 - 130/199)
- 122122211. De los que negaron la fortuna y el azar
- 1221222111. Exposición de dos razones
- 1221222112. Crítica a la segunda razón (196 a 11 - 132/201)
- 122122212. Otra teoría (196 a 24 - 134/203)
- 1221222121. Exposición: el azar es la causa del cielo y el mundo
- 1221222122. La rechaza por dos razones (196 a 28 - 135/204)
- 122122213. Otra teoría: el azar es algo divino, la crítica es evidente (196 b 1 - 136/206)
- 12212222. Investigación de la verdad L. 8 (196 b 10 - 138/207)
- 122122221. La fortuna
- 1221222211. Qué es la fortuna
- 12212222111. Definición. División previa (138/208)
- 122122221111. División previa en cuanto causa
- 1221222211111. Las que se producen siempre, generalmente o pocas veces
- 1221222211112. Las que se producen por un fin o no (196 b 17 - 139/211)
- 1221222211113. En las que se hacen por un fin, con voluntad o no (196 b 18 - 149/212)
- 122122221112. Segunda división: hacerse algo por accidente (196 b 23 - 141/214)
- 12212222112. Definición: miembros de la división anterior que le corresponden (196 b 29 - 142/215)
- 122122221121. En las cosas que se hacen por algo
- 122122221122. En pocos casos
- 122122221123. En las cosas que derivan de un propósito
- 12212222113. Enunciación de la definición (197 a 5 - 143/216)
- 1221222212. De qué cosas se dice que existen por fortuna L. 9 (197 a 8 - 144/217)
- 12212222121. Según los filósofos antiguos
- 122122221211. Es verdad que no nos es evidente
- 122122221212. Es verdad -parcial- que la fortuna no puede producir nada (197 a 10 - 145/218)
- 12212222122. Según el conocimiento vulgar (197 a 18 - 146/219)
- 122122221221. Que las cosas por fortuna son sin razón (146/220)
- 122122221222. Que la fortuna se llama buena o mala (197 a 25 - 148/222)
- 122122221223. Que la buena fortuna es incierta (197 a 30 - 150/224)
- 12212222123. Concluye: fortuna y el azar son causa por accidente, en pocos casos (197 a 32 - 151/225)
- 122122222. Diferencia entre fortuna y azar L. 10 (197 1 36 - 152/226)
- 1221222221. Se muestra la diferencia
- 12212222211. El azar es más amplio que la fortuna (197 b 1 - 153/227)

12212222212. Se evidencia (153/228)
122122222121. Mostrando en qué casos hay fortuna
122122222122. Mostrando que el azar abarca mayor número de casos (197 b 13 - 155/231)
1221222221221. Se refiere a los animados e inanimados (155/232)
1221222221222. Conclusión: hay azar en lo que se hace por algo, extrínsecamente (197 b 18 - 156/233)
1221222222. Diferencia esencial: el azar se da en lo que se hace por natura (197 b 32 - 158/2135)
1221222223. Muestra a qué género de causas se reducen: a la eficiente (198 a 2 - 159/236)
1221222231. Muestra esta reducción
1221222232. Refuta la teoría de que la fortuna y el azar son causa del mundo (198 a 5 - 160/237)
122122224. Demuestra que no hay más causas que las cuatro dichas (198 a 14 - 161/239)
1222. Por cuáles causas demuestra la filosofía natural L. 11 (198 a 22 - 102/ 241)
12221. Expone la teoría: corresponde conocer por las cuatro causas (198 a 24 - 163/242)
12222. La demuestra
122221. Premisas necesarias para la demostración
1222211. Relación de las causas entre sí
1222212. Investigación propia del físico: los motores que son movidos (198 a 27 - 164/243)
122222. Demostración (198 a 31 - 165/244)
1222221. Muestra que el físico debe conocer todas las causas y demostrar por ellas
12222211. Muestra que el físico investiga todas las causas
122222111. Investiga la materia, la forma y el motor: lo que atañe a la generación (198 a 33 - 166/245)
122222112. Considera también el fin (198 b 4 - 167/246)
12222212. Muestra de qué modo demuestra por todas las causas (198 b 5 - 168/147)
122222121. De qué modo por la materia y el motor: a priori
122222122. Por la forma, a a (198 b 7 - 169/148)
122222123. Por el fin, probando que algo es así por un fin (198 b 8 - 179/ 249)
1222222. Prueba la verdad supuesta en la demostración anterior L. 12 (198 b 10 - 171/250)
12222221. Expone su tesis: la natura obra por un fin
12222222. Lo demuestra (198 b 16 - 172/151)
122222221. Pregunta si la natura obra por un fin
1222222211. Expone las teorías de los que negaron el fin (172/252)
1222222212. Las refuta, argumentando que la natura obra por un fin L. 13 (198 b 33 - 173/255)

1222222121. Razones propias
12222221211. Porque no pueden provenir del azar (173/256)
12222221212. Porque cada cosa obra determinadamente, según su modo de ser (199 a 8 - 174/257)
12222221213. Por analogía con el arte (199 a 15 - 175/258)
12222221214. Por el modo de obrar de los animales y las plantas (199 a 20 - 176/259)
12222221215. La forma es el fin de la generación natural (199 a 30 - 177/260)
1222222122. Refuta según lo anterior, las teorías negatorias L. 14 (199 a 33 - 178/261)
12222221221. El primer argumento (monstruos y aberraciones) por cuatro razones (178/262)
12222221222. El segundo: solo admite la causalidad eficiente y la final (199 a 14 - 182/267)
12222221223. El tercero: ausencia de deliberación (199 b 26 - 183/268)
12222222. De qué modo se da la necesidad en las cosas naturales L. 15 (199 b 34 - 184/269)
122222221. Plantea la cuestión: si hay necesidad absoluta o condicionada (184/270)
122222222. Examina las teorías del primer grupo (necesidad por la materia) (199 b 35 - 185/271)
122222223. Indagación de la verdad (200 a 5 - 186/272)
1222222231. Qué necesidad existe en las cosas naturales
1222222232. Compara la necesidad natural a la de las ciencias demostrativas (200 a 15 - 187/273)
12222222321. En cuanto al orden de necesidad
12222222322. En cuanto a su principio (200 a 34 - 188/274)
2. El sujeto **Libro III - L. 1** (200 a 34 - 188-274)
21. El movimiento en sí mismo
211. El movimiento
2111. Expone su intención
21111. Su intento principal: el movimiento en sí mismo (189/276)
21112. Aquello que se sigue al movimiento intrínseca y extrínsecamente (200 b 15 - 190/277)
2112. Demostraciones (200 b 25 - 191/279)
21121. Determinación sobre el movimiento y el infinito
211211. El movimiento en sí mismo
2112111. Preliminares
21121111. Dos divisiones (191/280)
211211111. El ente se divide: en potencia y en acto y por los diez predicamentos
211211112. Relación fundada en la cantidad, y en la acción-pasión
21121112. De qué modo el movimiento se reduce a estas divisiones
211211121. El movimiento está en los géneros de las cosas, como acto imperfecto (200 b 32 - 192/281)

211211122. El movimiento se divide como los géneros de las cosas (201 a 3 - 193/282)
2112112. Definición del movimiento L. 2 (201 a 9 - 194/283)
2112121. Definición del movimiento en general
21121211. Muestra qué es el movimiento
211212111. Expone su definición y la ejemplifica (194/284)
211212112. Explicación de las partes de la definición (201 a 12 - 195/286)
211212121. En que dice «acto» (195/287)
211212122. En que dice «del existente en potencia» (201 a 19 - 197/288)
211212123. En que dice «en cuanto tal» (201 a 29 - 198/289)
211212113. Demuestra que su definición es correcta L. 3 (201 b 5 - 200/291)
2112121131. Directamente: el móvil que se está moviendo tiene un acto incompleto (200/292)
2112121132. Indirectamente: porque no se puede definir de otro modo (201 b 16 - 201/293)
21121211321. Porque otras definiciones son incorrectas y no hay otro modo
21121211322. Explica por qué los antiguos definieron equivocadamente (201 b 19 - 202/294)
21121212. Muestra acto de qué es el movimiento: si el móvil o del motor L. 4 (202 a 13 - 205/297)
211212121. El movimiento es acto del móvil (105/298)
2112121211. Otra definición de movimiento: acto del móvil en tanto tal (202 a 7 - 208/302)
21121212111. Analiza esta definición
21121212112. Conclusión: el movimiento es acto del móvil y no del motor
21121212113. El motor cuando obra, es movido por accidente
2112121212. Solución a una duda: si el movimiento está en el motor o en el móvil (202 a 13 - 208/303)
211212122. Relación del movido al motor (202 a 15 - 210/304)
2112121221. Expone su teoría: el acto del motor y el del móvil es el mismo
2112121222. Explicación (202 a 16 - 211/305)
211212123. Solución a una duda: si la acción y la pasión son el movimiento L. 5 (201 a 21 - 214/398)
2112121231. Exposición de la dificultad (214/309)
21121212311. Preliminares: acto del activo y del paciente
21121212312. Acción y pasión no parecen lo mismo ni distintos del movimiento (202 a 25 - 215/310)
2112121232. Resolución afirmativa de la dificultad. Solución a cinco dificultades (202 b 5 - 219/314)
21121212321. El acto de uno puede existir en otro pero no bajo la misma razón (219/316)

211211212322. El acto es el mimo en la cosa, pero diverso según la razón (208 b 8 - 220/317)
211211212323. No todo lo que obra padece, porque difieren según la razón (220/318)
211211212324. Entre enseñar y aprender no hay identidad en concreto (202 b 16 - 221/319)
211211212325. De que sean un movimiento no se concluye que sean lo mismo (221/320)
21121122. Definición de movimiento en particular o de los distintos movimientos (202 b 23 - 223/325)
211212. El infinito L. 6 (202 b 30 - 224/326)
2112121. Su estudio corresponde a la ciencia natural
21121211. Se muestra que esta investigación corresponde a la física (224/327)
211212111. Por una razón tomada la ciencia natural: magnitud, tiempo, movimiento (202 b 30 - 225/328)
211212112. Porque todos los físicos lo trataron
21121212. Las teorías de los antiguos sobre el infinito (203 a 4 - 226/329)
211212121. En qué diferían
2112121211. Los filósofos no naturalistas
21121212111. Pitagóricos y platónicos coinciden en aceptar el infinito (226/330)
21121212112. En qué difieren (203 a 6 - 227/331)
21121212121. En cuanto a la postura sobre el infinito (en el cielo - en las ideas)
211212121122. En cuanto a la causa (el número par- lo grande y lo pequeño) (203 a 10 - 228/332)
2112121212. Los filósofos naturalistas (203 a 16 - 229/333)
211212122. Coincidían por decir que el infinito es (203 b 4 - 230/335)
2112121221. Principio
2112121222. Ingénito e incorruptible
2112121223. Contiene y gobierna todas las cosas
2112121224. Es algo divino
2112122. Determinación sobre el infinito L. 7 (203 b 15 - 231/336)
21121221. Objeta a ambas posibilidades: si existe- si no existe
211212211. Cinco razones por las cuales parece que el infinito existe (231/337)
2112122111. Por el tiempo
2112122112. Por la división de la cantidad al infinito (231/338)
2112122113. Por la perpetuidad de la generación y la corrupción (231/339)
2112122114. Por la noción de lo finito, que exige inclusión en algo mayor (221/340)
2112122115. Por las aprehensiones del intelecto y la imaginación (231/341)
211212212. Razones por las cuales parece que no existe (203 b 30 - 232/

- 342)
2112122121. Duda: en ambos casos (si existe o si no) se siguen absurdos (232/343)
2112122122. De cuántos modos se dice lo infinito (204 a 3 - 233/344)
21121221221. En general
211212212211. Lo que no se pasa, está fuera de ese género
211212212212. Lo que no es atravesable para nosotros
211212212213. Aquello cuyo pasaje no tiene terminación
21121221222. División propia: según la aposición, la división y de ambos modos
2112122123. Razones por las cuales se niega el infinito (204 a 8 - 234/345)
21121221231. El infinito separado de los platónicos, por tres argumentos
21121221232. El infinito sensible de lo físicos L. 8 (204 b 4 - 237/349)
211212212321. Por razones lógicas o probables (237/350)
211212212322. Por razones naturales: no puede existir un cuerpo infinito en acto (204 b 10 - 238/353)
2112122123221. No hay un cuerpo sensible infinito, si los elementos son finitos (238/354)
2112122123222. Prueba universal, sin suponer elementos finitos. Argumentos L. 9 (205 a 7 - 239/358)
21121221232221. El infinito no puede constar de partes de igual ni diversa especie (205 a 12 - 241/360)
21121221232222. En un cuerpo infinito no hay diferencias locales (205 b 24 - 245/367)
21121221232223. En el infinito no hay lugares naturales (205 b 21 - 246/368)
21121221232224. Un cuerpo infinito requiere un lugar infinito / 205 b 35 - 247/369)
21121222. Solución a ambos miembros de la objeción. Indagación de la verdad L. 10 (206 a 7 - 248/370)
211212221. Muestra si existe el infinito
2112122211. De qué modo: en cierto modo si y en cierto modo no, en potencia, no en acto (248/371)
2112122212. Comparación de los infinitos entre sí (206 a 25 - 251/374)
21121222121. El infinito del tiempo y la generación con el infinito en la cantidad
21121222122. Comparación de dos infinitos en la cantidad: por aposición y división (206 b 3 - 254/377)
211212222. Qué es el infinito L. 11 (206 b 33 - 258/382)
2112122221. Exposición
21121222211. Se excluye una falsa definición (207 a 9 - 260/385)
211212222111. Aquello a lo cual siempre le es exterior algo; no: lo que nada tiene fuera
211212222112. Explicación de la definición propuesta
211212222113. Conclusión: Parménides fue más exacto que Meliso (207 a 15 - 261/386)

21121222212. Refutación de una teoría falsa (207 a 19 - 262/387)
211212222121. En general: no es verdad que el infinito contenga, sino que es contenido
211212222122. Especialmente se demuestra el error de la teoría de Platón (207 a 28 - 263/389)
2112122222. Expresiones verdaderas de los antiguos sobre el infinito L. 12 (207 a 33 - 264/390)
21121222221. Respeto al infinito por aposición y división (264/391)
211212222211. La aposición y la división en la magnitud
211212222212. En los números en relación a la magnitud (207 b 15 - 267/395)
21121222222. Cómo se da el infinito en la cantidad, el movimiento y el tiempo (207 b 21 - 268/397)
21121222223. El infinito matemático: máxima cantidad en abstracto (207 b 27 - 269/398)
21121222224. De qué modo el infinito es principio: como lo que no tiene término (207 b 34 - 270/399)
2112122223. Solución a los argumentos que afirman el infinito en acto L. 13 (208 a 5 - 271/400)
21121222231. Explica su intención: mostrar que no concluyen necesariamente
21121222232. Resuelve los cinco argumentos (208 a 8 - 272/401)
21122. Lo que sigue extrínsecamente al movimiento Libro IV - L. 1 (208 a 17 - 277/406)
211221. La medida del ente móvil
2112211. El lugar
21122111. El físico debe tratar el lugar
211221111. Postula: el físico estudia el lugar, como el movimiento y el infinito (208 a 29 - 278/407)
211221112. Demostración
2112211121. Por parte del lugar mismo
2112211122. Por parte del físico, que debe solucionar ciertas dudas (208 a 32 - 280/409)
21122112. Investigación filosófico natural acerca del lugar (209 a 31 - 281/410)
211221121. Disputativamente
2112211211. Pregunta disputativamente si el lugar existe
21122112111. Expone razones a favor (281/411)
21122112112. Expone razones en contra L. 2 (209 a 2 - 285/415)
211221121121. Por el nombre
211221121122. Seis razones ostensivas (285/416)
211221121123. Concluye: se duda si existe y qué es (2209 a 25 - 290/401)
2112211212. Determina disputativamente qué es el lugar L. 3 (209 a 31 - 291/422)
21122112121. Razones disputativas para probar que es materia o forma

- (291/423)
211221121211. Que es forma: porque el lugar propio de un cosa es término
211221121212. Que es materia (platónicos), porque es las dimensiones (209 b 7 - 292/425)
211221121213. Corolario: hay dificultades para conocer qué es el lugar (209 a 17 - 293/428)
21122112122. Razones disputativas en contra (209 b 21 - 294/429)
211221121221. El lugar separable de la cosa, luego no puede ser materia o forma
211221121222. El lugar está fuera de lo colocado (209 b 32 - 295/430)
211221121223. Si fuera materia, las ideas y los números participados estarían colocados (209 b 33 - 296/431)
211221121224. Si fueran el lugar, cuando se cambiara el lugar cambiaría la cosa (210 a 2 - 297/432)
211221121225. El lugar se corrompería (210 a 9 - 298/433)
211221122. Determinación según la verdad L. 4 (210 a 14 - 299/434)
2112211221. Preliminares
21122112211. De cuántos modos se dice que algo está en otro (299/435)
21122112212. Si es posible que algo esté en sí mismo (210 a 25 - 300/437)
211221122121. De qué modo algo puede estar en sí mismo: no por sí sino por sus partes (210 a 27 - 301/438)
211221122122. Por qué algo no puede estar en sí mismo primeramente y por sí (210 a 30 - 302/437)
21122112213. Resolución de algunas dudas (210 b 22 - 306/443)
211221122131. Al argumento de Zenón: no hay proceso al infinito
211221122132. A la identificación con la materia o la forma: éstas son intrínsecas a lo colocado (210 b 27 - 307/444)
2112211222. Determinación positiva de la verdad L. 5 (210 b 32 - 308/445)
21122112221. Principios evidentes que convienen al lugar (308/446)
21122112222. Cómo debe ser la definición del lugar (211 a 7 - 309/447)
21122112223. Determinación del lugar (211 a 12 - 310/448)
211221122231. Se muestra qué es el lugar
2112211222311. Cuatro requisitos previos (310/449)
21122112223111. Inquisición del lugar a partir del movimiento local
21122112223112. Movimiento en acto: por sí - por accidente (211 a 17 - 311/450)
21122112223113. Lugar propio es aquello en que algo está primeramente (211 a 23 - 312/451)
21122112223114. Que contiene un continuo, pero separado de él (211 a 29 - 313/452)
211221122231141. Porque lo colocado se mueve (211 a 35 - 314/453)
211221122231142. Porque lo colocado está como el agua en el tonel (211 b 1 - 315/454)
211221122232. Investigación de la definición de lugar L. 6 (211 b 5 - 316/

- 455)
2112211222321. Investigación de las partes de la definición
21122112223211. El género, lo cual se hace por una división (316/456)
211221122232111. Explica la división: forma-materia-espacio intermedio-extremos
211221122232112. Excluye los tres primeros miembros (211 b 9 - 317/457)
2112211222321121. Porque ninguno conviene al lugar
2112211222321122. Explicación en particular (211 b 10 - 318/458)
21122112223211221. Respecto a la forma (211 b 12 - 319/459)
21122112123211222. Respecto al espacio (211 b 14 - 320/460)
21122112323211223. Respecto a la materia (211 b 29 - 323/464)
211221122232113. Concluye que el lugar es el extremo del continente (212 a 2 - 325/466)
21122112223212. Investigación de la diferencia específica: la inmovilidad (212 a 7 - 326/467)
211221122232121. Muestra el error derivado de mala intelección de la inmovilidad
211221122232122. Demuestra que la inmovilidad proviene de la relación fija con el cielo (212 a 14 - 327/468)
2112211222322. Conclusión: el lugar es el extremo inmóvil primero del continente (212 a 20 - 328/470)
2112211222323. Demuestra que la definición es correcta (212 a 21 - 329/471)
21122112223231. Porque es inmóvil, arriba y abajo son fijos
21122112223232. Porque es extremo, es la superficie ambiente (212 a 28 - 330/471)
21122112223233. Porque es término, el lugar y lo colocado son adecuados entre sí (212 a 29 - 331/471)
211221122233. Muestra de qué modo algo está en un lugar L. 7 (212 a 31 - 332/472)
2112211222331. De qué modo algo está en un lugar en sentido absoluto (con cuerpo circundante) (332/473)
2112211222332. Lo que no está colocado en sentido absoluto, lo está relativamente (212 a 32 - 333/481)
21122112223321. De qué modo la última esfera está en un lugar
211221122233211. Por sus partes, porque al moverse cambian de lugar (333/482)
211221122233212. De qué modo sus partes están en un lugar: no en acto sino en potencia (212 b 3 - 334/483)
211221122233213. Luego la esfera está en un lugar por accidente, en razón de sus partes (212 b 6 - 335/464)
21122112223322. Conclusión: el último cuerpo sólo se mueve circularmente (212 b 12 - 336/485)
21122112224. Solución de las dudas anteriores L. 8 (212 b 12 - 336/485)
2112211225. Propiedades del lugar (212 b 29 - 338/492)

211221122251. Que el cuerpo es llevado a su lugar natural
211221122252. Que el cuerpo reposa naturalmente en su lugar natural
(212 b 33 - 339/493)
2112212. El vacío L. 9 (213 a 12 - 340/494)
21122121. Explicación de su intento (213 a 19 - 341/495)
211221211. Muestra que estudiar el vacío compete la físico
211221212. Orden para tratar la cuestión: razones en pro y en contra, y o-
pinión común (213 a 19 - 341/495)
21122122. Desarrollo (213 a 23 - 342/496)
211221221. Postulados previos
2112212211. Teorías de los que afirmaron y negaron el vacío
21122122111. Los negadores, porque el lugar «vacío» está lleno de aire
(342/497)
21122122112. Los que afirmaron su existencia (213 b 3 - 343/499)
211221221121. Desde la filosofía natural
2112212211211. Es un especio separado de los cuerpos (343/500)
2112212211212. Vacío en los cuerpos (213 b 15 - 345/502)
211221221122. Teorías no naturalistas: los pitagóricos (vacío infinito fuera
del cielo) (213 b 22 - 348/505)
2112212212. La opinión común acerca del vacío L. 10 (213 b 30 - 349/
506)
21122122121. Qué significa el nombre «vacío» (349/507)
211221221211. Intención: determinar si existe a partir del nombre
211221221212. Qué significa el nombre «vacío»: desarrollo
2112212212121. La significación más común (213 b 31 - 350/509)
21122122121211. Vacío es aquello en lo cual no hay nada
21122122121212. Espacio no lleno de un cuerpo tangible (214 a 4 - 351/
510)
2112212212122. El significado según los platónicos (214 a 11 - 353/512)
21122122122. De qué modo algunos decían que existe el vacío (214 a 16 -
354/513)
211221221221. Quiénes decían que existe el vacío
211221221222. Por qué lo afirmaban: por el movimiento de los cuerpos
(354/514)
21122122123. Crítica a las teorías que admitían la existencia del vacío (214
a 22 - 355/515)
211221221231. De las que admitían el vacío separado (214 a 26 - 356/516)
211221221232. De las teorías que ponían el vacío en los cuerpos (214 a 32
- 357/517)
211221222. Investigación de la verdad L. 11 (214 b 12 - 360/520)
2112212221. Demostración de que no hay vacío separado
21122122211. Por parte del movimiento
211221222111. Por parte del movimiento en sí, por seis razones (360/521)
211221222112. Por parte de la velocidad y lentitud del movimiento L. 12
(215 a 24 - 366/527)
2112212221121. Determinación de las causas de la velocidad y la lentitud

2112212221122. Argumentación (215 a 29 - 367/528)
21122122211221. Por la diferencia de los medios
211221222112211. Expone el argumento (367/529)
211221222112212. Recapitulación: no hay proporción entre lo vacío y lo lleno (216 a 8 - 371/533)
21122122211222. No existe vacío separado, por parte del móvil (216 a 13-373/539)
21122122211223. No se da el vacío separado, por parte del vacío en sí mismo L. 13 (216 a 23 - 375/541)
211221222112231. No se da el vacío separado por razones tomadas del vacío
211221222112232. Conclusión: el vacío no es un especio separado (216 b 17 - 377/543)
2112212222. No hay vacío ínsito en los cuerpos L. 14 ((216 b 22 - 378/544)
21122122221. Argumento de los que lo afirmaron: por la condensación y el enrarecimiento (378/545)
21122122222. Refutación de esta teoría (216 b 30 - 379/546)
21122122223. Resolución del argumento interpuesto (217 a 10 - 384/551)
211221222231. Repetición del argumento, explayándolo sobre la corrupción y la generación
211221222232. Resuelve el argumento: condensación y dilatación no requieren vacío (217 a 21 - 385/552)
2112212222321. Demostración (385/553)
21122122223211. Por una demostración razonada
211221222232111. Premisas
211221222232112. Demostración: condensación y enrarecimiento por cambio de cantidad (216 a 26 - 386/554)
21122122223212. Ejemplificación: lo cálido y lo frío (217 a 33 - 387/555)
21122122223213. Por las cualidades de pesado y liviano, duro y blando (217 b 11 - 388/556)
2112212222322. Conclusión principal: no hay vacío interno a modo de poros (217 b 20 - 389/557)
211222. El tiempo, medida extrínseca del movimiento L. 15 (217 b 29 - 390/558)
2112221. Explicación del propósito determinar si existe y qué es, según argumentos ajenos
2112222. Desarrollo
21122221. Parte opositiva
211222211. Si el tiempo existe
2112222111. Dos razones por las cuales parece que no existe (217 b 32 - 391/559)
21122221111. Se compone de pasado y futuro, que no existen
21122221112. Las partes del tiempo no existen en acto y el instante (acto) no es parte (218 a 3 - 392/560)
211222212. Indagación sobre el instante (218 a 8 - 393/561)

2112222121. Pone la cuestión: si el instante es siempre el mismo o distinto
2112222122. Objeta a una alternativa: no son muchos porque es indivisible (218 a 10 - 394/562)
2112222123. Objeta a la otra: no puede ser el mismo (218 a 21 - 395/563)
211222212. Qué es el tiempo L. 16 (218 a 32 - 397/565)
2112222121. Rechaza las oposiciones de otros filósofos
21122221211. Explicación de estas teorías
211222212111. El tiempo es el movimiento mismo del cielo
211222212112. El tiempo es la esfera celeste misma
21122221212. Crítica (218 b 1 - 398/566)
211222212121. A la primera
2112222121211. Una parte del tiempo es tiempo, no así con el movimiento
2112222121212. Habría muchos tiempos, como hay muchos movimientos celestes (218 b 3 - 399/566)
2112222121222. A la segunda (218 b 5 - 400/567)
21122221212221. Estar en un lugar no es lo mismo que estar en el tiempo
21122221212222. Es un silogismo ilegítimo
2112222122. De qué modo se relaciona el tiempo al movimiento (218 b 9 - 401/568)
21122221221. El tiempo no es movimiento
211222212211. El tiempo es ubicuo, el movimiento está en el móvil
211222212212. El tiempo no es más veloz o lento, como el movimiento (218 b 13 - 402/569)
21122221222. El tiempo no existe sin el movimiento (218 b 22 - 403/570)
21122222. Determinación de la verdad L. 17 (219 a 2 - 404/571)
211222221. Desarrollo
2112222211. El tiempo considerado en sí mismo
21122222111. Qué es el tiempo
- 211222221111 Definición: número del movimiento según el antes y el después
2112222211111. El tiempo es algo del movimiento, porque sus percepciones son recíprocas (404/572)
2112222211112. «Antes y después» (219 a 10 - 405/595)
21122222111121. De qué modo se da (405/576)
21122222111122. Cómo se relaciona al movimiento (219 a 20 - 407/578)
21122222111123. El tiempo sigue al movimiento (219 a 22 - 408/579)
211222221112. Evidencia la definición (219 b 3 - 410/581)
21122222112. Qué es el instante del tiempo L. 18 (219 b 9 - 412/582)
211222221121. Muestra si el instante es el mismo o si es distinto en todo el tiempo
2112222211211. Es el mismo según el sujeto, y distinto según la razón (412/583)
2112222211212. Exposición de lo dicho (219 b 12 - 413/584)
2112222211213. Prueba (219 b 15 - 414/585)
21122222112131. Que el instante es el mismo en el sujeto pero distinto se-

gún la razón

21122222112132. Que el instante mide el movimiento (219 b 28 - 415/587)
211222221122. Determina la razón de lo que dice del instante (219 b 33 - 416/588)
2112222211221. Dice: si no hay instante no hay tiempo, y es la unidad del número (416/589)
2112222211222. Dice: el instante separa y continúa a las partes del tiempo (220 a 4 - 417/590)
2112222211223. Dice: el instante no es parte del tiempo (tampoco el punto de la línea) (220 a 18 - 419/592)
21122222113. Determina la razón de lo que se dice del tiempo L. 19 (220 a 24 - 420/593)
211222221131. De qué modo se da un mínimo en el tiempo y de qué modo no (420/594)
211222221132. De qué modo se dice pequeño o grande, pero no veloz o lento (220 a 32 - 421/595)
211222221133. De qué modo es el mismo y de qué modo no (220 b 5 - 422/596)
211222221134. Conocemos el tiempo por el movimiento y a la inversa (220 b 14 - 424/598)
2112222212. Determinación el tiempo por relación a las cosas medidas por él L. 20 (220 b 32 - 426/600)
21122222121. Comparación las cosas que están en el tiempo
211222221211. Comparación del tiempo con el movimiento
211222221212. Comparación con las cosas que están en el tiempo
2112222212121. De qué modo otras cosas están en el tiempo (como bajo un número) (426/601)
2112222212122. A qué cosas les corresponde existir en el tiempo (221 a 5 - 427/602)
21122222121221. No todos los entes están en el tiempo (221 a 26 - 428/603)
211222221212211. Algunas cosas no están nunca en el tiempo
211222221212212. Las cosas que reposan, en cuanto tales, están en el tiempo (221 b 7 - 432/606)
21122222121222. Los imposibles no están en el tiempo (221 b 23 - 437/611)
21122222122. Comparación del tiempo con lo que está en el instante L. 21 (222 a 10 - 438/612)
211222221211. Significación del instante
2112222212111. Significación propia y principal (438/613)
21122222121111. Enlaza el pasado y el futuro como término de uno y principio del otro
21122222121112. El instante divide y une al tiempo (222 a 14 - 439/613)
21122222121113. Divide y une siendo el mismo en el sujeto y distinto según la razón (222 a 17 - 440/613)
2112222212122. Significación secundaria: el pasado o futuro más cercano

- al instante presente (222 a 20 - 441/614)
211222221212. Expone ciertas cosas que son determinadas por el instante (222 a 24 - 442/615)
2112222212121. Qué significa «entonces» (222 a 28 - 443/616)
2112222212122. Qué significa «ya» (tiempo cercano al presente indivisible) (222 b 7 - 444/618)
2112222212123. Qué significan otros términos (222 b 12 - 445/619)
21122222122. Algunas cosas que corresponden al tiempo L. 22 (222 b 16 - 446/620)
211222221221. De qué modo la corrupción se atribuye al tiempo (446/621)
211222221222. De qué modo todo cambio está en el tiempo (222 b 30 - 449/623)
211222222. Solución de algunas dudas sobre la existencia y unidad del tiempo L. 23 (223 a 16 - 451/625)
2112222221. Acerca de la existencia del tiempo
21122222211. Dos dudas
211222222111. De qué modo el tiempo se relaciona al alma
211222222112. Por qué el tiempo parece ser ubicuo
21122222212. Resolución (223 a 18 - 452/626)
211222222121. De la segunda: es ubicuo porque numera al movimiento
211222222122. La primera (223 a 21 - 453/627)
2112222222. Acerca de la unidad del tiempo (223 a 29 - 456/630)
21122222221. De cuál movimiento es número
21122222222. Resolución de la duda (223 a 30 - 457/631)
211222222221. Excluye una solución falsa (223 b 1 - 458/632)
211222222222. Exposición de la verdadera solución (223 b 12 - 460/634)
2112222222221. Premisas
21122222222211. El movimiento circular es el más simple y regular
21122222222212. El tiempo es medido por un tiempo determinado
21122222222213. El tiempo es medido por el movimiento y a la inversa
2112222222222. Solución: el tiempo que es medida es el del movimiento diurno (223 b 18 - 461/635)
2112222222223. Demuestra un supuesto: el tiempo es uno numérica, no específicamente. (222 a 2 - 464/637)
212. Las parte del movimiento Libro V - L. 1 (224 a 21 - 465/638)
2121. División del movimiento en sus especies
21211. División
212111. Movimiento por sí y por accidente (465/639)
2121111. Distinción del movimiento por sí y por accidente
21211111. De parte del móvil
212111111. Por accidente, no por sí
212111112. Por razón de las partes
212111113. Primeramente y por sí
21211112. De parte del motor. Igual división (224 a 30 - 466/640)
21211113. De parte del término (224 a 34 - 467/641)

- 212111131. Preámbulos
- 2121111311. Cinco requisitos del movimiento: motor, móvil, tiempo, términos inicial final
- 2121111312. Comparación de ellos entre sí (224 b 1 - 468/642)
- 21211113121. El móvil a los dos términos
- 21211113122. Los dos términos entre sí: el cambio se denomina por el término final (224 b 7 - 469/643)
- 2121111313. Resolución de una duda (224 b 10 - 470/644)
- 21211113131. Dos proposiciones previas evidentes
- 212111131311. Qué es el movimiento
- 212111131312. La especie, el lugar y las cualidades pasibles no se mueven
- 21211113132. Si las cualidades pasibles son movimiento (224 b 13 - 471/644)
- 21211113133. Si se afirma se sigue un absurdo: el movimiento sería término del movimiento (224 b 14 - 472/644)
- 212111132. División del término final: por accidente, por las partes y por sí (224 b 16 - 473/645)
- 2121112. Trata el movimiento por sí, no el movimiento por accidente (224 b 26 - 475/647)
- 21211121. Porque es indeterminado
- 21211122. Evidencia lo dicho (224 b 30 - 476/648)
- 212112. División del movimiento por sí en sus especies L. 2 (224 b 35 - 477/649)
- 2121121. División del cambio en sus especies, una de ellas es el movimiento
- 21211211. División del cambio
- 212112111. Postulados previos. Cuatro modos del cambio (477/650)
- 2121121111. Afirmando ambos términos
- 2121121112. Afirmando el inicial, negando el final
- 2121121113. Afirmando el final, negando el inicial
- 2121121114. Negando ambos
- 212112112. Conclusión de la división en tres especies de cambio (225 a 7 - 478/651)
- 2121121121. De sujeto en sujeto
- 2121121122. De sujeto en no-sujeto
- 2121121123. De no-sujeto en sujeto
- 212112113. Se excluye el cuarto miembro: de no-sujeto en no sujeto (225 a 10 - 479/652)
- 21211212. Explicación de las partes de la división
- 212112121. Dos partes de la división (225 a 12 - 480/653)
- 2121121211. Una parte: de no-sujeto en sujeto por generación sustancial o accidental (480/654)
- 2121121212. La otra: de sujeto en no-sujeto por corrupción (225 a 17 - 481/655)
- 212112122. Se demuestra que ninguna de las dos es movimiento (225 a 20 - 482/656)

2121121221. Prueba de que la generación no es movimiento
21211212211. La generación relativa es movimiento por accidente
21211212212. Cuando el sujeto no existe, no está en un lugar ni es movido (225 a 30 - 483/657)
2121121222. Prueba que la corrupción no es movimiento, porque su contrario tampoco (225 a 32 (484/658)
21211213. Muestra que la parte restante de la división es movimiento (225 a 34 - 485/659)
2121122. Subdivisión del movimiento en sus especies L. 3 (225 b 5 - 486/660)
21211221. Determinación de las especies de movimiento
212112211. Condición: no hay movimiento si el cambio no es en la cantidad, cualidad o lugar (486/661)
212112212. Explicación (225 b 10 - 487/662)
2121122121. Demostración: no hay movimiento en los demás predicamentos
21211221211. En la sustancia no hay movimiento porque no hay verdadera contrariedad (487/663)
21211221212. En la relación no hay movimiento por sí (225 b 12 - 488/666)
21211221213. Tampoco en la acción y la pasión (225 b 15 - 489/668)
212112212131. No hay movimiento del agente o del paciente, ni cambio del cambio (225 b 16 - 490/669)
212112212132. Prueba por seis razones
212112212133. Puede haber cambio del cambio por accidente (226 a 19 - 496/677)
2121122122. Cómo hay movimiento en la cualidad, la cantidad y el lugar L. 4 (226 a 23 - 497/678)
21211221221. Inducción de la conclusión
21211221222. De qué modo hay movimiento en estos géneros (226 a 26 - 498/679)
212112212221. Movimiento en la cualidad o alteración
212112212222. Movimiento en la cantidad o aumento y disminución (226 a 29 - 499/680)
212112212223. El movimiento en el lugar carece de nombre (226 a 32 - 500/681)
21211221223. Duda: el cambio según lo más y lo menos se reduce a la alteración (226 b 1 - 501/682)
21211221224. Conclusión: solo hay movimiento en los casos dichos (226 b 8 - 502/682)
2121122123. De cuántos modos se dice inmóvil (226 b 10 - 503/683)
21211221231. Lo que de ningún modo puede ser movido, como Dios
21211221232. Lo que difícilmente es movido
212112212321. Porque es movido lentamente y con gran dificultad
212112212322. Porque resulta difícil que comience a moverse
21211221233. Reposar: no moverse donde y cuando se podría

21212. Unidad y oposición del movimiento L. 5 (226 b 18 - 505/684)
212121. Postulados previos
2121211. Necesidad de definir qué es «junto», «separado», «tocarse», etc.
2121212. Desarrollo (226 b 21 - 506/685)
21212121. Definiciones
212121211. La que corresponde a «tocar»
2121212111. Junto o simultáneo
2121212112. Definición: las cosas cuyos extremos están juntos
212121212. La que corresponde a «contigüidad» (226 b 24 - 507/686)
2121212121. Define el intermediario: aquello por lo cual el cambio alcanza el extremo (507/688)
2121212122. Define la contigüidad (226 b 34 - 508/689)
2121212123. Conclusión: todo medio está de algún modo entre contrarios (227 a 7 - 509/690)
212121213. Las que corresponden al continuo (227 a 10 - 510/691)
21212122. Comparación de: contiguo, contacto y continuo (227 a 17 - 511/692)
212121221. Comparación del contiguo al contacto: todo lo que está en contacto es contiguo
212121222. Comparación del contacto al continuo: el contacto es primero (227 a 21 - 512/693)
212121223. Corolario: la unidad y el punto no son lo mismo (227 a 27 - 513/694)
2121212231. Las unidades son contiguas
2121212232. Ente los puntos hay medio, entre unidades no es necesario
212122. Desarrollo L. 6 (227 b 3 - 515/695)
2121221. Determinación de la unidad y diversidad del movimiento
21212211. Distingue la unidad del movimiento según tres modos comunes
212122111. D qué modo el movimiento se dice genéricamente uno
212122112. De qué modo es específicamente uno (227 b 6 - 516/697)
2121221121. El que pertenece a una especie individual (si es subalterna es relativamente uno)
2121221122. Duda: cuando algo se mueve de lo mismo a lo mismo muchas veces (227 b 14 - 517/698)
212122113. De qué modo es numéricamente uno (227 b 21 - 518/699)
2121221131. En sentido absoluto cuando es de un sujeto por sí, en tiempo continuo e igual medio
2121221132. Resolución de dudas (228 a 3 - 519/700)
21212211321. Si la salud recuperada es numéricamente una, la curación también
21212211322. Si el sujeto cambia continuamente no parece ser la misma salud (228 a 6 - 520/701)
21212211323. Si varía la curación no puede inferirse la unidad numérica de la salud (228 a 12 - 521/702)
2121222. Subdivisión de la unidad del movimiento L. 7 (228 a 20 - 522/703)

- 212122121. Tres modos principales de la unidad del movimiento
- 2121221211. Unidad de especie de movimiento (522/704)
- 2121221212. Unidad de sujeto que se mueve (522/705)
- 2121221213. Unidad de tiempo (522/706)
- 212122122. Dos modos secundarios de unidad del movimiento (228 b 12 - 523/707)
- 2121221221. Primero. El movimiento es numéricamente uno si es perfecto
- 2121221222. Segundo: que sea regular o uniforme (228 b 15 - 524/708)
- 21212212221. El movimiento regular es más uno que el irregular
- 21212212222. En qué movimiento se da la regularidad o la irregularidad (228 b 19 - 525/709)
- 21212212223. Los modos de la irregularidad del movimiento (228 b 21 - 526/710)
- 212122122231. Determinación de los modos de irregularidad
- 212122122232. De qué modo el movimiento irregular es uno
- 2121221222321. Porque es continuo
- 2121221222322. Los movimientos de distinta especie no pueden ser numéricamente uno (228 b 25 - 527/712)
- 2121222. Determinación de la contrariedad entre diversas especies de movimiento L. 8 (229 a 7 - 530/715)
- 21212221. De qué modo debe entenderse la contrariedad en el movimiento y el reposo
- 212122211. Determinación de la contrariedad del movimiento
- 2121222111. Cinco modo según los cuales puede tomarse la contrariedad (530/716)
- 2121222112. Elimina dos modos (229 a 16 - 531/717)
- 2121222113. Determina el verdadero modo de la contrariedad de movimientos y cambios (229 a 30 - 536/722)
- 21212221131. Según que el movimiento es hacia un contrario
- 212122211311. Qué produce la contrariedad en los movimientos
- 2121222113111. Propiamente es contrario el que va de un contrario a otro, prueba silogística
- 2121222113112. Prueba por inducción (229 b 2 - 537/723)
- 212122211312. Qué produce la contrariedad en los cambios (229 b 10 - 538/724)
- 2121222113121. En los contrarios se produce por parte del término final
- 2121222113122. En los no contrarios por la partida y llegada al mismo término (229 b 12 - 539/725)
- 21212221132. Según que el movimiento es hacia un medio (229 b 14 - 540/726)
- 212122212. Determinación de la contrariedad en el reposo L. 9 (229 b 23 - 541/727)
- 2121222121. De qué modo el reposo al movimiento
- 21212221211. De qué modo el reposo es contrario al movimiento: como privación
- 21212221212. Cuál es el reposo al cual es contrario un movimiento (229 b

- 26 - 542/728)
212122212121. Problema: si el reposo se opone al movimiento en el término inicial o final
212122212122. Determinación de la verdad
2121222121221. Contrariedad del reposo al movimiento: en el término final con la salida de allí (229 b 29 - 543/729)
2121222121222. Reposos entre sí: cuando están en términos contrarios (229 b 31 - 544/730)
212122212123. Prueba: reposo en el final contraría al movimiento hacia el inicial (230 a 4 - 545/731)
2121222122. La contrariedad del reposo en los cambios (230 a 4 - 545/731)
21212221221. Resumen
21212221222. El reposo no se opone al cambio, sino al no-cambio (230 b 10 - 547/733)
21212221223. De qué modo el no-cambio contraría al cambio (230 a 16 - 550/736)
21212222. Resolución de algunas dudas L. 10 (230 a 18 - 551/737)
212122221. Pone tres dudas y su resolución
2121222211. Primera: por qué solo en el lugar hay movimiento natural y violento (551/738)
21212222111. Resolución de la duda (230 a 29 - 552/740)
212122221111. En cualquier género hay movimiento natural y no natural (230 b 10 - 554/742)
212122221112. Contrariedad en el reposo y el movimiento natural y no natural
2121222212. Segunda: si hay generación del reposo cuando no existió siempre (230 b 21 - 555/743)
21212222121. Resolución
212122221211. El reposo término de un movimiento violento no es por generación
212122221212. El reposo violento no puede producirse por un movimiento natural (230 b 26 - 556/744)
2121222213. Tercera: si en el reposo y el movimiento saliente los contrarios existen a la vez (230 b 28 - 557/745)
21212222131. Resolución. Existe un reposo relativo (230 b 31 - 558/746)
21212222132. Tres cuestiones (231 a 5 - 559/747)
212122221321. El reposo violento se genera por accidente, por defecto de la potencia activa
212122221322. Doble contrariedad: a lo violento y a lo natural de otro elemento (231 a 10 - 560/748)
212122221323. El movimiento no se opone al reposo en sentido absoluto (231 a 15 - 561-749)
2122. División del movimiento en sus partes cuantitativas **Libro VI - L. 1** (231 a 21 - 562/750)
21221. El movimiento es divisible

212211. Ningún continuo se compone de indivisibles
2122111. De las definiciones anteriores se sigue esta imposibilidad (562/751)
2122112. Prueba por dos razones (231 a 26 - 563/752)
21221121. Se induce las dos razones
2122112211. Primera razón principal
2122112111. Un continuo no se compone de indivisibles por continuación ni por contacto
21221121111. Primera razón: la línea no se compone de puntos (231 a 29 - 564/753)
21221121112. Segunda: los puntos no tienen partes para estar en contacto (231 b 6 - 565/754)
2122112112. Tampoco por contigüidad: siempre hay una línea media entre dos puntos
212211212. Segunda razón principal: no sería divisible al infinito sino en impartibles (231 b 10 - 566/755)
21221122. Manifestación de dos dudas (566/756)
212211221. Si entre dos puntos siempre hay una línea y entre dos instantes tiempo: sí (231 b 12 - 567/756)
212211222. Si un continuo siempre se divide en divisibles: sí (231 b 15 - 568/757)
2122113. La misma razón vale para la cantidad, el lugar y el tiempo L. 2 (231 b 18 - 569/758)
21221131. En cuanto a la cantidad y el movimiento (231 b 20 - 570/759)
212211311. Exposición: si la cantidad se compone de indivisibles, también el movimiento
212211312. Ejemplificación por los indivisibles de la línea y el movimiento (231 b 22 - 571/760)
212211213. Prueba (231 b 25 - 572/761)
2122112131. Postulados previos (231 b 25 - 572/761)
21221121311. A las partes del movimiento corresponden partes de la cantidad
212211213111. Moverse y haberse movido no son simultáneos. Prueba (231 b 28 - 573/761)
2122112132. Si la cantidad se compone de puntos, el movimiento sería de momentos (231 a 1 - 574/762)
2122112133. Es imposible que el movimiento se componga de momentos (232 a 8 - 575/763)
21221121331. Lo indivisible no puede ser movido
21221121332. Se movería y reposaría a la vez por todo el continuo
21221121333. Argumento por los momentos
212211213331. Si son movimientos, existirían sin haber sido primero movidos
212211213332. Si no son, existiría un movimiento compuesto de no-movimientos (232 a 12 - 576/765)
212211213333. El movimiento se compondría de indivisibles (232 a 15 -

577/765)

21221132. En cuanto a la cantidad y el tiempo L. 3 (232 a 18 - 578/766)
212211321. A la división de la cantidad se sigue la del tiempo y la inversa
2122113211. El tiempo debe ser como la magnitud
2122113212. Prueba. Tres argumentos
21221132121. El tiempo se divide en partes como la cantidad (232 a 20 - 579/767)
21221132122. Comparación por dos móviles, uno más veloz que el otro (232 a 23 - 580/768)
212211321221. Postulados previos
2122113212211. De qué modo se relacionan lo más veloz y lo más lento: cantidad mayor (580/769)
2122113212212. Relación en caso de cantidad igual
212211321222. Prueba: la razón es la misma, se compongan de divisibles o de indivisibles (232 a 27 - 581/770)
21221132123. Por el móvil mismo, en el movimiento uniforme las proporciones son iguales (232 b 26 - 588/776)
212211322. La finitud o infinitud de uno implica la del otro L. 4 (233 a 17 - 590/777)
2122112331. Exposición: si el tiempo es infinito, también la cantidad, y a la inversa (590/778)
2122113222. Por eso se resuelve la duda de Zenón sobre los infinitos medios (233 a 21 - 591/779)
2122113223. Prueba (233 a 31 - 592/780)
21221132231. Si el tiempo es infinito, la cantidad también
21221132232. No puede ser infinito si la cantidad es finita. Dos razones
212211322321. No se puede atravesar algo finito en tiempo infinito (233 a 34 - 593/781)
212211322322. Una línea finita se atraviesa en tiempo finito (233 b 7 - 594/782)
21221132233. El tiempo no puede ser finito si la cantidad es infinita (233 b 14 - 596/784)
212212. Ningún continuo es indivisible (233 b 15 - 597/785)
2122121. Porque si se admite su indivisibilidad se siguen absurdos
2122122. Demostración (233 b 19 - 598/786)
21221221. Según lo dicho
212212211. En todo tiempo puede haber un movimiento más veloz o más lento
212212212. Lo más veloz atraviesa más cantidad en igual tiempo
212212213. El exceso de velocidad puede darse según diversas proporciones
21221222. Demostración del absurdo. Ejemplificación
21222. De qué modo se divide el movimiento L. 5 (233 b 33 - 599/787)
212221. Postulados y consideraciones previas
2122211. En lo indivisible del tiempo no hay movimiento ni reposo
21222111. Lo indivisible del tiempo es el instante

21222111. El instante primero y por sí s necesariamente indivisible (599/788)
212221112. Esto se prueba porque el instante es la unión del pasado y el futuro (233 b 35 - 600/789)
212221113. De eso se sigue (233 a 4 - 601/790)
2122211131. Si es indivisible el mismo instante es término del pasado y del futuro
2122211132. Se prueba que es indivisible (234 a 20 - 606/793)
- 212221112 En el instante no hay movimiento ni reposo (234 a 24 - 607/794)
212221121. No hay movimiento porque si lo hubiera, el instante sería indivisible
212221122. No hay reposo, por tres razones (234 a 3 - 608/795)
2122211221. Si no puede moverse algo en el instante, tampoco puede reposar
2122211222. En el mismo instante reposaría y se movería (234 a 34 - 609/795)
2122211223. El instante, por ser indivisible, no se relaciona a lo primero y lo posterior (234 b 5 - 610/795)
2122212. Lo indivisible no puede moverse. Todo lo que se mueve es divisible (234 b 10 - 611/796)
2122213. Dudas de los filósofos posteriores y sus soluciones (611/797)
212222. Determinación de la división del movimiento L. 6 (234 b 21 - 612/806)
2122221. La división del movimiento
21222211. El movimiento en sí mismo
212222111. De qué modo se divide el movimiento
2122221111. Dos modos por los cuales se divide (612/807)
2122221112. Muestra que se dividen juntamente con el movimiento (235 a 13 - 617/812)
21222211121. Cinco cosas se dividen juntamente con el movimiento
212222111211. El tiempo
212222111212. El movimiento
212222111213. El moverse
212222111214. El móvil
212222111215. Aquello en lo que está el movimiento (lugar, cantidad)
21222211122. En los casos anteriores lo finito y lo infinito se dan del mismo modo (234 a 37 - 623/816)
21222211123. La divisibilidad y lo infinito o finito se dan primeramente en el sujeto (235 b 1 - 624/817)
212222112. El orden de las partes del movimiento L. 7 (235 b 6 - 625/818)
2122221121. Si hay primero en el movimiento
21222211211. Aquello en lo que primero se ha cambiado es indivisible.
- Prueba
212222112111. Presupuestos

2122221121111. Todo lo que cambia, cuando ha cambiado, está en el término final
2122221121112. Lo prueba por dos razones
2122221121121. Una razón particular tomada de la generación y la corrupción (235 b 8 - 626 /819)
2122221121122. Por una razón universal, para cualquier clase de cambio (235 b 19 - 627/820)
212222112112. El haber cambiado es por sí indivisible (235 b 32 - 628/821)
21222211212. De qué modo puede tomarse «primero» (236 a 7 - 629/822)
212222112121. Indica el término del cambio
212222112122. No hay un primero del movimiento en el que ha sido cambiado (236 a 15 - 630/823)
2122221122. El orden de las cosas que se dan en el movimiento L. 7 (236 b 19 - 633/826)
21222211221. Postulado: si algo es cambiado «primeramente» debe ser cambiado en todo tiempo (633/827)
21222211222. Demostración
212222112221. Inducción de la demostración (236 b 32 - 634/828)
2122221122211. Todo moverse es precedido de un haber cambiado. Tres razones (634 /829)
21222211222111. En cualquier fase del movimiento ya ha cambiado
21222211222112. En cualquiera de los infinitos instantes ya ha cambiado (237 a 3 - 635/830)
21222211222113. Hay infinitos «haber cambiado» por la infinitud de instantes (237 a 11 - 636/831)
2122221122212. A la inversa: antes de todo haber cambiado hay un cambiar (237 a 17 - 637/832)
21222211222121. De parte del tiempo (237 a 19 - 638/833)
212222112221211. Prueba: antes de haber cambiado debe haber un cambiar
212222112221212. Postulado: todo lo que cambia, cambia en el tiempo (638/834)
212222112221213. Prueba principal: haber cambiado está en el tiempo y en cada parte suya (237 a 25 - 639/835)
21222211222122. De parte de la cosa según la cual hay movimiento (237 a 28 - 640/836)
212222112221221. En cuanto al movimiento que está en la cantidad
212222112221222. En cuanto a los otros cambios (237 a 33 - 641/837)
212222112222. Conclusión de la demostración (237 b 3 - 642/838)
2122221122221. En común, por la diversidad de movimientos
2122221122222. En especial, en el caso de la generación y la corrupción (237 b 9 - 643/839)
21222212. Lo finito y lo infinito en el movimiento L. 9 (237 b 23 - 644/841)
212222121. Lo infinito se da del mismo modo en la cantidad

2122221211. Si la cantidad es finita, el tiempo no puede ser infinito
21222212111. Es imposible que se atravesase una cantidad finita en tiempo infinito (644/842)
21222212112. Prueba (237 b 28 - 645/843)
212222121121. Supuesto de un movimiento regular y uniforme
212222121122. Supuesto de un movimiento no uniforme (237 b 24 - 646/844)
2122221212. A la inversa, si el tiempo es finito, la cantidad no puede ser infinita (238 b 20 - 647/845)
212222122. Lo finito y lo infinito se dan del mismo modo en el móvil, la cantidad y el tiempo (238 1 32 - 648/846)
2122221221. Se muestra que el móvil no es infinito si tiempo y cantidad son finitos. Razones
21222212211. Primera: las partes del móvil serían numéricamente infinitas
21222212212. Segunda: un móvil infinito no puede atravesar un espacio finito (238 a 36 - 649/847)
2122221222. El móvil no puede ser infinito si la cantidad es infinita y el tiempo finito (238 b 13 - 650/848)
2122221223. El móvil no puede ser infinito si la cantidad es finita y el tiempo infinito (238 b 16 - 651/849)
212222123. Lo infinito y lo infinito se dan en el movimiento como en la cantidad (238 b 17 - 652/850)
2122222. La división del reposo L. 10 (238 b 23 - 653/851)
21222221. Lo que corresponde al detenerse, que es la generación del reposo
212222211. Muestra lo que se detiene: lo que tiende a la quietud (653/852)
212222212. Todo lo que se detiene, se detiene en el tiempo (238 b 26 - 654/853)
2122222121. Porque cesa de moverse, y se mueve en el tiempo
2122222122. Porque sucede que algo que es más veloz o lento, se detiene
212222213. De qué modo se dice «primero» en el detenerse (238 b 31 - 655/854)
2122222131. De qué modo se dice primero
2122222132. De qué modo en el detenerse no se toma una primera parte del tiempo (238 b 35 - 656/825)
21222222. Lo que corresponde al reposo (239 a 10 - 657/856)
212222221. No se puede tomar un primero en el reposo
212222222. No se distingue lo que se mueve de lo que reposa (239 a 23 - 658/857)
2122223. Según lo investigado, se resuelven los errores sobre el movimiento L. 11 (239 b 5 - 660/860)
2122221. Contra Zenón
212222311. Exposición del argumento de Zenón
212222312. Explica sus argumentos y los resuelve por orden (239 b 9 - 661/862)
2122223121. Razones para negar el movimiento local (661/863)

21222321211. El móvil debería atravesar infinitos espacios intermedios
21222321212. Lo más veloz no podría alcanzar al más lento que se moviera primero (239 b 14 - 662/864)
21222321213. La saeta está inmóvil en cada punto del recorrido (239 b 30 - 663/866)
21222321214. El mismo cuerpo atravesaría una cantidad y su mitad en igual tiempo (239 b 33 - 664/867)
2122232122. Razones para negar las otras especies de cambio (240 a 19 - 667/870)
2122232123. Cómo negaba el movimiento circular de las esferas (240 a 29 - 668/871)
2122232. Contra Demócrito L. 12 (240 b 8 - 669/872)
21222321. La cantidad impartible no se mueve por sí, aunque puede por accidente
21222322. Prueba por tres razones (240 b 20 - 670/876)
212223221. Lo impartible no tiene partes
212222222. En especial sobre el movimiento local: no se puede atravesar un punto (241 a 6 - 671/877)
212223223. No puede haber un móvil menor que un punto que se mueve en un tiempo menor (241 a 15 - 672/878)
2122233. Contra Heráclito L. 13 (241 a 26 - 673/879)
21222331. Ningún cambio es infinito según la especie propia
212223311. Ningún cambio es infinito fuera del movimiento local (673/880)
212223312. La infinitud en el movimiento local (241 b 2 - 674/881)
21222332. De qué modo el movimiento puede ser infinito en el tiempo: por repetición (241 b 13 - 675/883)
22. El movimiento por comparación a los motores y los móviles **Libro VII - L. 1** (241 b 24 - 676/884)
221. Existe un primer motor y un primer movimiento
2211. Demostración de la existencia de un primer movimiento y un primer motor
22111. Presupuestos de la demostración
221111. Indirectamente, en los casos en que parece lo contrario (676/885)
221112. Directamente (241 a 1 - 677/886)
221113. Solución a objeciones de Galeno y Avicena (677/888)
22112. Demostración L. 2 (242 a 16 - 678/891)
221121. Hay un primer motor local que es la primera causa del movimiento local
221122. Prueba (242 a 20 - 679/892)
2211221. Inducción: caso contrario habría un movimiento infinito en tiempo finito
2211222. Réplica: no sería un solo movimiento (diversidad de sujetos) (242 b 20 - 680/893)
2211223. Se completa la razón aducida (242 b 24 - 681/894)
22112231. De qué modo vale: lo infinito se movería en tiempo finito, si se

tocan

22112232. Sin esa suposición: es imposible la contrariedad en la secuencia infinita (681/895)
22113. Prueba de un supuesto: motor y móvil están juntos L. 3 (243 a 3 - 682/897)
221131. Demostración de lo supuesto
2211311. Lo que mueve físicamente debe estar junto a lo movido
2211312. Prueba (243 a 6 - 683/898)
22113121. Enumera las especies de movimiento
22113122. Prueba lo afirmado en cada una de ellas (243 a 11 - 684/899)
221131221. En el movimiento local
2211312211. Lo que se mueve a sí mismo según el lugar
2211312212. Lo que es movido por otro según el lugar (243 a 15 - 685/900)
22113122121. Modos por los cuales algo es movido por otro
221131221211. División y enunciación de los cuatro modos (243 a 18 - 686/901)
221131221212. Explicación: impulsión, tracción, conducción, atracción
22113122122. Reducción a dos: impulsión y tracción (244 a 2 - 690/906)
22113122123. Prueba lo supuesto: motor y móvil están juntos (244 a 5 - 691/907)
221131221231. Dos razones
2211312212311. Por la definición de tracción e impulsión
2211312212312. Por la congregación y la disgregación
221131221232. Excluye la objeción de la proyección (244 a 9 - 692/908)
221131222. En el movimiento de alteración L. 4 (244 a 14 - 693/909)
2211312221. Prueba por inducción
2211312222. Prueba por un argumento (244 a 17 - 694/910)
22113122221. Se prueba la premisa mayor
22112122222. Se prueba la menor (244 a 6 - 695/911)
221131223. En el movimiento de aumento y disminución (245 a 11 - 696/912)
221132. Prueba de un supuesto: toda alteración se da según los sensibles L. 5 (245 b 3 - 697/913)
2211321. Sólo se alteran los que padecen según las cualidades sensibles (245 b 7 - 698/914)
2211322. Prueba por un argumento *a maiori* (245 b 10 - 699/915)
22113221. Explicación: la alteración se hace sólo por las cualidades sensibles
22113222. Prueba de lo que supuso
221132221. No hay alteración por sí en la cuarta especie de cualidad
2211322211. Por el diverso modo de hablar
2211322212. Por la propiedad de la cosa (246 a 6 - 700/916)
221132222. No hay alteración en la primera especie (hábito y disposición) (246 a 19 - 701/918)

2211322221. En cuanto al cuerpo, porque son relativos
2211322222. En cuanto al alma L. 6 (246 b 13 - 702/919)
2211322221. En cuanto a la parte apetitiva
22113222211. No hay alteración por sí en el cambio de virtud y malicia (702/920)
22113222212. La virtud y la malicia se siguen a cierta alteración (247 a 1 - 703/921)
221132222121. Pero no es alteración la adquisición de la virtud o el vicio
221132222122. Lo prueba de dos maneras (247 a 3 - 704/921)
2211322222. En cuanto a la parte intelectual (247 b 1 - 706/923)
21132222221. En general: la ciencia es relativa (en la relación no hay alteración)
22112222222. En especial (247 b 8 - 707/924)
221132222221. En cuanto a la ciencia ya adquirida: su uso no es alteración (247 b 11 - 708/925)
221132222222. En cuanto a la adquisición: el intelecto en disposición última
2212. Comparación de los movimientos entre sí L. 7 (248 a 10 - 709/928)
22121. Por qué los movimientos son comparables
221211. Se expone una duda
2212111. En general: si todo movimiento es comparable a cualquier otro
2212112. En especial
22121121. Si los movimientos de un género son comparables en velocidad
22121122. Si movimientos de diversos géneros son comparables en velocidad
221212. Se objeta a las partes de la duda (248 a 15 - 710/929)
2212121. En cuanto a la comparación de la alteración y la traslación
2212122. En cuanto a la comparación del movimiento circular y el recto (248 a 18 - 711/930)
22121221. Objeta que el movimiento circular sea igualmente veloz que el recto
22121222. Objeta a lo contrario (248 b 4 - 713/932)
221213. Resolución de la duda anterior (248 b 6 - 714/933)
2212131. En general: qué es comparable con qué
22121311. Lo primero requerido para una comparación
221213111. Que la velocidad no sea equívoca en el circular y el recto (248 b 6 - 714/934)
221213112. No siempre los no equívocos son comparables (248 b 12 - 715/935)
221213113. Resolución de la objeción
2212131131. Una solución: cosas en abstracto no equívocas, lo son en concreto (248 b 16 - 716/936)
2212131132. Confirmación de lo dicho (248 b 20 - 717/937)
22121312. Lo segundo que se requiere para la comparación (248 b 21 - 718/937)

221213121. Que sean lo mismo también según el sujeto
221213122. Esto tampoco basta, por dos razones (248 b 25 - 719/938)
2212131221. Se seguiría que todas las cosas tienen una sola natura
221213222. El primer receptor y la natura se relacionan entre sí (249 a 2 - 720/908)
22121313. Tercer requisito: que haya identidad de forma o natura (249 a 3 - 721/939)
221213131. Los comparables no deben ser equívocos
221213132. Deben ser de un sujeto primero
221313133. De una natura o forma
2212132. Prueba principal según los principios expuestos L. 8 (249 a 8 - 722/940)
22121321. En general tres condiciones de la comparación: velocidad, tiempo y cantidad
22121322. Los movimientos de diversos géneros no son comparables (249 a 9 - 723/941)
22121323. Compara movimientos de un mismo género (249 a 11 - 724/942)
221213231. En el cambio de lugar
2212132311. Qué se requiere para comparar dos movimientos locales
22121323111. Absurdos de considerar comparables todos los cambios de lugar (724/943)
22121323112. Causa: la diferencia de movimientos y magnitud (249 a 13 - 725/944)
2212132312. Exclusión de aparentes requisitos: los instrumentos (249 a 16 - 727/945)
2212132313. Conclusión (249 a 19 - 727/946)
22121323131. Los movimientos de diferente género o especie no son comparables
22121323132. El género no es uno por sí, la especie sí (249 a 21 - 728/947).
22121323133. Pregunta sobre la identidad específica (249 a 25 - 729/948)
221213232. En la alteración (249 a 29 - 730/949)
2212132321. Una alteración puede ser igualmente veloz que otra
2212132322. Investiga según qué igualdad de velocidad (249 b 1 - 731/950)
22121323221. Es igualmente veloz si dos cambian en lo mismo en igual tiempo (249 b 3 - 733/950)
22121323222. Precisión: si "lo mismo" se refiere a la pasión o al sujeto (249 b 5 - 733/951)
221213233. En la generación y la corrupción (249 b 19 - 736/954)
2212132331. Opinión de Aristóteles: se compara sólo en caso de natura específica
2212132332. Opinión de Platón: igual tiempo y mismo grado de participación (249 b 23 - 737/955)
22122. De qué modo los movimientos son comparables L. 9 (249 b 27 - 738/956)
221221. En el movimiento local (249 b 30 - 739/957)

2212211. Factores de comparación: el motor, el móvil, el tiempo y el espacio
2212212. Regla de comparación
22122121. Comparación según el móvil (igual potencia y tiempo). Reglas
221221211. Primera: el espacio es inversamente proporcional al móvil
221221222. Segunda: la mitad del móvil mueve en la mitad de tiempo
22122122. Según el motor (250 a 4 - 740/958)
221221221. Según la división del motor
2212212211. Verdaderos casos de comparación
2212212212. Excluye dos falsas comparaciones (250 a 10 - 741/959)
2212212213. Resolución al argumento de Zenón (250 a 19 - 743/960)
221221222. Según la agregación de motores (250 a 25 - 744/961)
221222. Regla de comparación en los otros movimientos (250 a 28 - 745/962)
2212221. Muestra su divisibilidad según la comparación de movimientos
2212222. Verdadera comparación (250 b 2 - 746/963)
2212223. Exclusión de una falsa comparación (250 b 4 - 747/964)
222. Cuál es el primer movimiento y el primer motor **Libro VIII - L. 1** (250 b 11 - 748/965)
2221. Presupuestos. La eternidad del movimiento
22211. Exposición y solución de una duda
22111. Expone la duda (250 b 11 - 748/966)
221111. Si alguna vez no hubo movimiento (eternidad del movimiento en general)
222112. Cuestión previa: la existencia del movimiento es evidente (250 b 15 - 749/967)
22212. Opiniones a favor de ambas partes (250 b 18 - 750/968)
2221121. Los que dijeron que el movimiento siempre existió: Demócrito
2221122. Los que dijeron que no (250 b 21 - 751/969)
22211221. Anaxágoras
22211222. Empédocles
222113. Muestra la utilidad de su investigación (251 a 5 - 752/970)
22212. Determinación de la verdad **L. 2** (251 a 8 - 753/071)
222121. Muestra su propósito
2221211. Argumentos para mostrar la eternidad del movimiento
22212111. El movimiento siempre existió
222121111. Argumento por parte del movimiento (753/972)
2221211111. Postulado: al movimiento debe preceder el móvil y el motor
2221211112. Inducción de la prueba (251 a 16 - 754/976)
2221211113. Necesidad del argumento (251 a 21 - 755/977)
2221211131. Parece que en los agentes intelectuales no hay causa del movimiento
2221211132. Inducción de la prueba: habría cambio antes del cambio (251 b 1 - 756/978)
222121112. Argumento por parte del tiempo (251 b 12 - 758/979)
2221211121. Dos presupuestos

22212111211. No existe lo primero y lo posterior sin el tiempo
 22212111212. El tiempo no existe sin el movimiento
 2221211122. Condicional: si el tiempo es eterno, también el movimiento (758/980)
 2221211123. Prueba del antecedente (251 b 14 - 759/981)
 22212111231. Por las opiniones de otros filósofos
 22212111232. Por una razón: no se daría el instante (251 b 19 - 760/982)
 22212112. Muestra que el movimiento siempre existirá (251 b 28 - 761/985)
 2221212. Argumentos contra las teorías contrarias L. 3 (252 a 4 - 762/991)
 22212121. Sus afirmaciones no tienen fundamento (252 a 5 - 763/992)
 22212122. Objeciones
 222121221. Razón falsa: moverse o reposar corresponde por necesidad natural
 222121222. Uso incorrecto de ella por Empédocles y Anaxágoras (252 b 14 - 764/993)
 222121223. Tampoco es correcta la opinión de Empédocles (252 a 22 - 765/994)
 2221212231. Afirmó que todo el universo reposaba, sin determinar la causa
 2221212232. Rechaza la afirmación: lo que no tiene comienzo no tiene causa (252 a 32 - 766/995)
 222122. Resuelve posibles objeciones L. 4 (252 b 7 - 767/997)
 2221221. Argumentos que probarían que el movimiento no existió siempre
 22212211. Por parte del movimiento
 22212212. Por parte del móvil (252 b 12 - 768/998)
 22212213. Por parte de los animales (252 b 17 - 769/999)
 2221222. Resolución de lo argumentos anteriores (252 b 28 - 770/1000)
 22212221. El primero: el movimiento circular puede repetirse infinitamente
 22212222. El segundo: todo movimiento es precedido de una inmutación (253 a 2 - 771/1001)
 22212223. El tercero: en los animales hay una primera mutación del cuerpo o del ambiente (253 a 7 - 772/1002)
 2222. Investigación de la verdad L. 5 (252 a 22 - 773/1004)
 22221. El primer movimiento es eterno y el primer motor es inmóvil
 222211. Cinco posibilidades (773/1005)
 2222111. Nada se mueve y todo reposa siempre
 2222112. Todas las cosas se mueven siempre
 2222113. Algunas cosas se mueven siempre y otras reposan siempre
 2222114. Todas las cosas a veces se mueven y a veces reposan
 2222115. Algunas cosas son inmóviles, otras siempre se mueven y otras a veces
 222212. Se excluyen tres de estas posibilidades (252 a 32 - 774/1006)

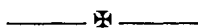
2222121. No todas las cosas reposan siempre
22221211. Es falso al sentido
22221212. Es contrario a todas las ciencias
22221213. Es contrario al principio de esta ciencia
2222122. No todas las cosas se mueven siempre (253 b 5 - 775/1007)
22221221. Comparación con la posición de Heráclito
22221222. Argumentos en contra (253 b 14 - 777/1008)
222212221. En cuanto al aumento y la disminución: no son continuos
222212222. En cuanto a la alteración (253 b 23 - 778/1009)
222212221. Porque no es necesariamente continua
222212222. Tiene término final y está determinada por un tiempo (778/1010)
222212223. La piedra no se hace más dura por el tiempo (253 b 30 - 780/1011)
222212223. En cuanto al movimiento local (253 b 31 - 781/1012)
2222122231. Es evidente al sentido que algo se mueve
2222122232. Los cuerpos reposan en su lugar si no son movidos (254 a 1 - 782/1013)
2222123. Algunas cosas reposan siempre y otras se mueven siempre L. 6 (254 a 3 - 783/1014)
22221231. Porque es contrario al sentido
22221232. Es contrario a algunas evidencias naturales (254 a 8 - 784/1015)
222212321. El movimiento de aumento
222212322. El movimiento violento
222212323. La generación y la corrupción
222212324. En general todo movimiento (generación y corrupción relativas)
222213. Cuál de los dos restantes miembros es verdadero (254 a 15 - 785/1016)
2222131. Explicación del intento
22221311. El cuarto miembro corresponde a la posición de Empédocles
22221312. Resumen de la división de Aristóteles (254 a 17 - 786/1017)
222213121. Expone el resumen
222213122. Rechazo del primer miembro por lo dicho y otros argumentos (254 a 22 - 787/1018)
2222131221. Por lo menos en el alma hay cambio
2222131222. Deben buscarse razones para rechazar lo más evidente (el movimiento)
222213123. Rechazo del tercer miembro (254 a 33 - 788/1019)
22221313. De los restantes el quinto es el verdadero (754 b 4 - 789/1020)
2222132. Prueba: hay algo totalmente inmóvil y algo que siempre se mueve L. 7 (254 b 7 - 790/1021)
22221321. Muestra que el primer motor es inmóvil
222213211. Por el orden de los motores y lo móviles
2222132111. La inmovilidad del primer motor
22221321111. Requisitos previos: todo lo que se mueve es movido por o-

tro

- 222213211111. División de los motores y los móviles (790/1022)
- 222213211112. Lo muestra en los casos singulares (254 b 24 - 792/1024)
- 2222132111121. En los casos en que es evidente
- 2222132111122. En los casos en que es dudoso (254 b 33 - 793/1025)
- 22221321111221. En los pesados y livianos
- 22221321111222. Al moverse al lugar natural no se mueven a sí mismos (255 a 5 - 794/1026)
- 22221321111223. Son movidos L. 8 (255 a 18 - 798/1029)
- 222213211112231. Porque tienen potencia pasiva
- 222213211112232. Investiga por quién son movidos (255 a 30 - 799/1030)
- 2222132111122321. Distingue la potencia
- 2222132111122322. Muestra que son movidos por el generante (255 b 17 - 804/1035)
- 22221321111224. Conclusión principal (255 b 31 - 805/1036)
- 22221321112. Muestra lo propuesto: el primer motor es inmóvil L. 9 (256 a 4 - 806/1037)
- 222213211121. Es necesario llegar a un primero
- 2222132111211. No es posible que uno sea movido por otro al infinito
- 2222132111212. No es necesario que todo motor sea movido (256 b 3 - 810/1042)
- 22221321112121. Lo prueba
- 22221321112122. Conclusión: no es necesario que el primer motor sea movido (257 a 25 - 818/1049)
- 222213211122. Es necesario que el primero sea inmóvil L. 10 (257 a 33 - 819/1050)
- 2222132111221. El motor se divide en dos partes: una mueve y otra es movida (819/1051)
- 22221321112211. Porque el todo como tal no puede moverse a sí mismo
- 22221321112212. Excluye otros modos en que algo parece moverse a sí mismo (257 b 13 - 823/1054)
- 2222132111222. Muestra de qué modo las partes se relacionan entre sí L. 11 (258 a 5 - 831/1062)
- 22221321112221. Lo muestra
- 222213211122211. Prueba principal (258 a 9 - 832/1063)
- 222213211122212. Resolución de cierta duda (258 a 26 - 835/1066)
- 22221321112222. Otra conclusión: si se procede al infinito se destruye el movimiento (258 b 4 - 837/1068)
- 2222132112. La perpetuidad del primer motor L. 12 (258 b 10 - 838/1069)
- 22221321121. Expone su propósito
- 22221321122. Lo prueba (258 b 16 - 841/1072)
- 222213211221. Por los motores contingentes (258 b 23 - 842/1073)
- 2222132112211. Es necesario que algún motor sea perpetuo
- 2222132112212. Debe ponerse más bien uno que muchos (259 a 8 - 843/1075)
- 2222132112213. Luego es necesario que haya un primer motor inmóvil

- (259 a 13 - 844/1076)
222213211222. Por los motores que no siempre mueven L. 13 (259 a 20 - 845/1077)
222213212. Por la perpetuidad del primer movimiento. Resumen de lo dicho (259 b 20 - 848/1081)
2222132121. Muestra lo que se propone
22221321211. Demuestra que el primer motor es inmóvil
22221321212. Que el primer movimiento es eterno (259 b 32 - 850/1083)
22221322. Por qué algo se mueve siempre y algo no siempre (260 a 11 - 852/1085)
22222. Muestra cuál es el primer movimiento y cuál el primer motor L. 14 (260 a 20 - 853/1086)
- 222221.Cuál es el primer movimiento
2222211. Expone su intención
2222212. La desarrolla (260 a 26 - 854/1087)
22222121. Por su propia razón
222221211. Mostrando que el movimiento local es el primero
2222212111. Por las propiedades de los movimientos (854/1088)
2222212112. Por la distinción de los modos (260 b 15 - 856/1090)
2222212113. Por el orden de los móviles (261 a 23 - 862/1096)
222221212. Muestra que el movimiento circular es el primero L. 15 (261 a 27 - 863/1097)
2222212121. Porque puede ser continuo
22222121211. Ningún otro movimiento puede ser continuo salvo el local
22222121212. Ninguno local, salvo el circular L. 16 (261 b 27) (870- 1104)
222221212121. Razones demostrativas
2222212121211. Por eliminación de las otras especies de movimiento local (261 b 28 - 871/1105)
2222212121212. Resolución de algunas dudas L. 17 (262 b 8 - 874/1112)
222221212122. Razones lógicas L. 18 (264 a 8 - 884/1123)
2222212122. Es propio del movimiento circular ser continuo y primero L. 19 (264 b 9 - 890/1129)
22222121221. Demostración por razones propias
22222121222. Demostración por razones lógicas L. 20 (265 a 27 - 896/1136)
22222122. Por razones comunes: los dichos de los antiguos (265 b 17 - 899/1139)
- 222222.Cuál es el primer motor L. 21 (266 a 10 - 901/1141)
2222221. Explica su intento
2222222. Lo desarrolla (266 a 12 - 902/1142)
22222221. Postulados previos
222222211. Para el movimiento infinito se requiere una potencia infinita
222222212. Es necesario que la potencia sea proporcionada (266 a 23 - 903/1146)
2222222121. En la cantidad finita no puede haber potencia infinita

222222122. En la cantidad infinita no puede haber potencia finita (266 b 6 - 904/1156)
22222213. Es necesario que el primer motor sea uno L. 22 (266 b 27 - 908/1160)
222222131. La diversidad de motores se debe a la falta de unidad en el movimiento
222222132. El primer movimiento es uno y continuo, luego el motor es uno L. 23 (267 a 21 - 012/1164).
2222222. Conclusión principal: el primer motor inmóvil carece de magnitud (267 b 17 - 918/1172).



JUAN CARLOS ALBY
Universidad Nacional del Litoral

La novedad como presencia según San Ireneo de Lyon

*Lo que se muestra es un aspecto de lo invisible.
Anaxágoras.*

El tema de la novedad suscitada por la venida y el mensaje de Jesús preocupó mucho a los eclesiásticos de los siglos II y III. En relación con este tema, Ireneo de Lyon se enfrenta a tres posturas que, si bien son diferentes en su contenido, involucran la cuestión de lo «nuevo» traído por el Evangelio. La primera y la tercera provienen de Marción¹, quien queriendo exaltar el carácter absoluto de tal novedad, descalificó de manera radical el Antiguo Testamento. La segunda, procede de los cristianos gnósticos, principalmente los valentinianos, que intentaban exaltar la «novedad» básica del cristianismo —aunque no con la fuerza con que lo hizo Marción—, para responder a ciertas acusaciones de la filosofía pagana tocantes a una supuesta «demora» de Dios en su manifestación histórica.

¹ Nacido en Sínopo en el año 85, era hijo de un obispo. Visitó Roma durante los años 136 y 140, durante el pontificado de Higinio, octavo sucesor de Pedro en el obispado de esa ciudad. San Jerónimo habla de él como «hombre doctísimo y de ardiente ingenio». Excomulgado primero por su propio padre, y luego por las iglesias de Asia Menor, corrió la misma suerte con la iglesia de Roma en el 144, fecha en que probablemente los elementos judíos eran predominantes en el pensamiento de esa iglesia, como parecen demostrarlo la *I Corintios* de Clemente y el moralismo de *El Pastor* de Hermas, a comienzos del siglo II. Ireneo ubica a Marción indirectamente en la línea simoniana, al hacerlo discípulo de Cerdón, el maestro relacionado con los seguidores de Simón el Mago (*Adversus haereticos* I, 27,1-4). Al llegar a Roma, Cerdón enseñaba que el Dios del Antiguo Testamento era un dios justo y conocido por su revelación, pero que no era el Dios Bueno, Padre de Jesús, que permanecía desconocido. Cerdón parecía seguir la distinción hecha por Filón entre *Yahweh* como Creador y juez y *Elohim* como un ser bueno y clemente. La Septuaginta traduce respectivamente *Yahweh* como «señor» y *Elohim* como «dios», dualidad de atributos que Cerdón veía como difíciles de conciliar, y que la teología oficial de la época ya confirmaba. Es probable que a su llegada a Roma, Marción, que preparaba sus *Antítesis*, se vinculara con la secta de Cerdón y divulgara públicamente muchas de las doctrinas comunes al gnosticismo siríaco que ambos compartían. Cfr. F. García Bazán, *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*, 2a. ed. (Buenos Aires: Castañeda, 1978), pp.144-145.

Al respecto, se analizará en primer lugar el concepto de «novedad» en el pensamiento de Marción, y su refutación por parte de Ireneo. Luego abordaremos la observación procedente de los valentinianos quienes, enfrentados con el paganismo exaltaban la «novedad» cristiana, y la respuesta de Ireneo a través de su famosa «teología del acostumbramiento». Finalmente, se considerará el cuestionamiento por el cual Marción afirma que no puede ser considerado «nuevo» aquello que, según Ireneo, ya había sido anunciado en las profecías, y la notable réplica por parte del obispo de Lyon, oponiendo su revolucionaria noción de «novedad».

1. La «novedad» según la teología de Marción

Para el maestro del Ponto, todo lo antiguo es falso y fundado en la ignorancia, mientras que todo lo nuevo es verdadero y fundado en el conocimiento de la verdad:

«Nuevo Dios, nueva deidad, nuevo (e inaudito) reino, nuevo Espíritu, nueva naturaleza y sustancia con dinamismo y actos nuevos, nuevo Cristo con dominio nuevo sobre las cosas, nuevas enseñanzas del nuevo Cristo, nuevas virtudes, nuevo documento de poder y bondad en Él con la resurrección del hijo de la viuda [de Naím], nuevo mandato de condonar siempre los pecados, nueva institución de Cristo, nueva benignidad y paciencia, nuevo modo de hablar, Pablo autor y confirmador nuevo, novedad del testamento de espíritu, nueva criatura»².

Según Marción, todo el Antiguo Testamento evidenciaba el carácter imperfecto de su autor, el Demiurgo *Yahweh*, justiciero y legislador, distinto del Dios Bueno del Evangelio y Padre de Jesús.

Ireneo se opone firmemente a la radicalidad de la tesis marcionita y trata extensamente el tema en el libro IV del *Adversus haereses*, desde el capítulo 9 al 19. En los capítulos 9 a 11, destaca al mismo tiempo la unidad y diferencia entre ambos testamentos introduciendo el concepto de «crecimiento», mientras que desde el capítulo 12 al 19, se dedica a dar razones de esa diferencia. En síntesis, la respuesta del obispo de Lyon tiene su centro en la afirmación de la unidad de sustancia de ambos testamentos, lo que implica unidad de origen; es decir, ambos proceden de un mismo autor:

«Todas las cosas, son, pues, de una sola y misma sustancia (de origen); proceden de un único y mismo Dios, según también lo dijo el Señor a los discípulos: "Por eso, todo escriba entendido en el reino de los cielos se parece a un hombre padre de familia que de su tesoro saca cosas nuevas y antiguas" (Mt.13:52). No enseñó que uno sacase cosas antiguas y otras nuevas, sino uno solo y el mismo (todas). Porque el padre de familia es el Señor, con señorío sobre toda la casa

² *Antítesis*, en A. VON HARNACK, *Marcion* 87, cit. por A. ORBE, *La espiritualidad de San Ireneo* (Roma: Universidad Gregoriana), p. 125.

del Padre: a los siervos aún indisciplinados les da su ley, a los libres y justificados por la fe les otorga preceptos adecuados, y a los hijos les da acceso a su herencia. Llamó a sus discípulos maestros y doctores en lo que toca al Reino de los cielos. De ellos les decía en otro lugar a los judíos: "Ved que envío a vosotros sabios, escribas y doctores, de los cuales a algunos mataréis y a otros expulsaréis de las ciudades" (Mt. 23:24). Lo viejo y lo nuevo que se saca del tesoro, son sin discusión los dos Testamentos: lo viejo, la antigua Ley, y lo nuevo, la vida según el Evangelio, de la cual David dice: "Cantad al Señor un cántico nuevo" (Sal. 96:1; 98:1); e Isaías: "Cantad al Señor un himno nuevo, que parta de esto: las cumbres de la tierra dan gloria a su nombre, y las islas pregonan su poder" (Is. 42:10-12). Jeremías dice, por su parte: "Estableceré un pacto nuevo, no como el que sellé con vuestros padres" (Jer. 31:31-32) en el monte Horeb. El mismo y único padre de familia entregó ambos testamentos, el Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien habló con Abraham y Moisés y nos restituyó la libertad en una situación nueva y multiplicó la gracia que de Él procede³.

La palabra "sustancia" traduce aquí el vocablo original οὐσία, por lo cual puede afirmarse que todas las cosas creadas provienen de una única realidad originaria, el único y mismo Creador. Recurriendo a la figura del padre de familia extraída de Mt.13:52, Ireneo destaca la naturaleza buena de las cosas creadas, acorde al Dios que las creó. Así como el padre de familia saca del tesoro único cosas antiguas y nuevas, el discípulo de Cristo competente en los misterios del reino sabrá descubrir en las cosas del Antiguo y Nuevo Testamento la unidad perfecta de sus doctrinas, como provenientes de un solo y mismo tesoro, y entender el misterio de la unidad que rige ambos testamentos. Afirmada la unidad de origen, Ireneo procede a continuación a explicar la diferencia:

«En efecto, dijo (Jesús): "Aquí hay uno mayor que el Templo" (Mt.12:6). Pero no se habla de "más" y "menos" entre las cosas que no tienen comunión entre sí, y que son de naturaleza contraria y opuesta entre sí, sino entre las que son de la misma sustancia, y se comunican entre sí, y difieren sólo en número (cantidad) y grandeza, como el agua respecto al agua, la luz a la luz y la gracia a la gracia. Así es mayor la ley que se dio en libertad que la que se dio en esclavitud⁴: y por ello se difundió no en una nación, sino en todo el mundo. Pues uno y mismo es el Señor que es más que el templo, y da a los hombres más que Salomón y que Jonás: esto es, su presencia y resurrección de entre los muertos. Pero lo hace sin cambiar a Dios, y sin predicar a otro Padre, sino al mismo que ha distribuido tantos bienes a sus servidores, y que les da mayores dones según el progreso de su amor a Dios, como el Señor decía a sus discípulos: "Veréis

³ Adv. haer. IV,9,1.

⁴ Resulta interesante en este párrafo comparar las versiones latina y armenia, ya que ambas difieren entre sí, cambiando el sentido de la argumentación. La versión latina dice: «legislatio quae in libertam quam quae data est in servitum». Por su parte, la versión armenia contrapone: «libertatis gratia quam servitutis legislatio». La versión latina está más de acuerdo con el contexto, ya que el propósito de la frase es acentuar la diferencia entre libertad y servidumbre que nacen de una legislación común a ambas. La versión armenia, al igual que la latina contrapone libertad con servidumbre, pero también gracia con legislación, con lo cual se pierde la base común de la legislación. Cfr. R. POLANCO FERRANDOIS, *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo* (Madrid: BAC., 1999), p. 169.

co-sas mayores que éstas" (*Jn. 1:50*). Y Pablo dice: "No que ya hubiese recibido o hubiese sido justificado, o ya fuese perfecto" (*Fil. 3:12*). "En parte conocemos y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial" (*I Cor. 13:9-10*)⁵.

Según Ireneo, la verdadera diferencia entre ambos testamentos radica en un cambio de magnitud, y no en un cambio sustancial. La «mayor gracia que procede de Él» es la clave de la diferencia. Esa gracia es «mayor» en magnitud, al pasar de la servidumbre a la libertad, y «mayor» en universalidad, al pasar de un pueblo al mundo entero. Se puede hablar de «más» o «menos» luz, de «más» o «menos» agua, o de «más» o «menos» gracia, pero siempre se estará hablando de la misma luz, de la misma agua o de la misma gracia. El cambio afecta el aspecto cuantitativo, pero jamás el cualitativo. La mayor cantidad de gracia consiste en que el Verbo es más que el templo (*Mt. 12:6*), más que Jonás (*Mt. 12:41*) y más que Salomón (*Mt. 12:42*), en los dones que otorga a los hombres con su presencia. Lo que figuraba Jonás al estar tres días y tres noches en el vientre del gran pez, lo realizó Jesús con su resurrección de entre los muertos. Nótese que la comparación se establece entre personas o entre templos, pero nunca entre el Dios de tales personas o de tales templos. Aun cuando Jesús es mayor que el templo, que Jonás y que Salomón, su Dios es el mismo que el de ellos. Lo «mayor» radica en los dones y gracia de Dios, no en el propio Dios. Se trata del mismo Verbo que desde siempre ha estado presente a la humanidad, que ha hablado con Abrahám y con Moisés, pero que siempre tiene «más» para repartir en dones y gracia, acrecentando su presencia entre los hombres hasta hacerse Él mismo hombre. En definitiva, el *plus* es su presencia encarnada. De este modo queda afirmada la diferencia en la unidad, contra la concepción marcionita de la novedad radical⁶.

2. La «demora» de Dios

⁵ *Adv. haer.* IV,9,2.

⁶ A pesar de la influencia ejercida por Marción sobre la gnosis valentiniana, la cuestión de la «novedad» no se encuentra tan acentuada en su literatura. No obstante, en las pocas referencias que podemos encontrar, es indudable que la expresión «cosas nuevas» para los discípulos de Valentín, tiene el mismo alcance que en la teología de Marción. Como ejemplo podemos citar un pasaje del *Evangelio de la verdad*, escrito por Valentín o por un discípulo muy cercano a él: «Pues él vino en una forma carnal, sin encontrar ningún obstáculo a su desplazamiento, puesto que la incorruptibilidad es irresistible. De nuevo, dijo cosas nuevas, hablando sobre lo que está en el corazón del Padre, habiendo proferido la Palabra sin defecto» (*Evang. verit.* 31,7, en A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENS, & F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas* [Madrid: Trotta, 1999], p.155). También bajo la figura de la «estrella de los Magos», los valentinianos extremaban la novedad del Evangelio, tal como lo revelan unas líneas de los *Excerpta ex Theodoto*: «Por eso, dicen, se levantó una estrella rara y nueva que destruía la antigua ordenación astral; brillaba con nueva luz, no como la del mundo; (y) trazaba nuevos y salvíficos caminos. El propio Señor, guía de hombres, que bajó a la tierra para transferir a cuantos creen en Cristo, del Destino a su Providencia» (*Excerpta ex Theodoto*, 74,2, en A. Orbe, *Op. cit.*, p. 132).

Para los filósofos paganos, la absoluta «novedad» del cristianismo era un motivo de incertidumbre con respecto a la legitimidad de tal religión, pues, ¿cómo pudo demorarse tanto Dios en su manifestación, siendo que ésta era necesaria para la salvación de los hombres? ¿Por qué esperar hasta la plenitud de los tiempos para darse a conocer? ¿No representa esto un descuido imperdonable o una indiferencia supina por la suerte de los hombres? La crítica más aguda en este sentido, proviene de Celso:

«¿Luego ahora, después de tantos siglos, se ha acordado Dios de juzgar la vida humana, y nada le importó antes? [...] Además, si Dios, despertando de largo sueño como el Zeus del poeta cómico, quería librar de sus calamidades al género humano, ¿por qué, finalmente, envió a un lugar de la tierra ese espíritu que decís? Más bien debiera haber soplado igualmente en muchos cuerpos y haberlos enviado por todo lo descubierto de la tierra. Por lo menos el cómico, para hacer reír en el teatro, escribió que, al despertar Zeus, despachó a Hermes camino de los atenienses y lacedemonios. ¿Y tú no piensas poner más en ridículo al Hijo de Dios, al ser enviado a los judíos?»⁷.

El problema también es planteado, y aun antes que Orígenes, por el autor de la epístola dirigida a Diogneto:

«Como veo, muy excelente Diogneto, que tienes gran interés en comprender la religión de los cristianos, y que tus preguntas respecto de los mismos son hechas de modo preciso y cuidadoso, sobre el Dios en quien confían y cómo le adoran, y que no tienen en consideración el mundo y desprecian la muerte, y no hacen el menor caso de los que son tenidos por dioses por los griegos, ni observan la superstición de los judíos, y en cuanto a la naturaleza del afecto que se tienen los unos por los otros, y de este *nuevo* desarrollo e interés, que ha entrado en las vidas de los hombres *ahora, y no antes* [...] Y así lo ha sido siempre, y lo es, y lo será, bondadoso y bueno, justo y verdadero, y Él sólo es bueno. Y habiendo concebido un plan grande e inefable, lo comunicó sólo a su Hijo. Por-que en tanto que Él había mantenido y guardado este plan sabio como misterio, *parecía descuidarnos y no tener interés en nosotros*. Pero cuando Él lo reveló por medio de su amado Hijo, y manifestó el propósito que había preparado desde el principio, Él nos dio todos estos dones a la vez, participación en sus beneficios y vista y entendimiento de (misterios) que ninguno de nosotros habría podido esperar [...] Y cuando nuestra iniquidad había sido colmada plenamente, y se había hecho manifiesto que el castigo y la muerte eran de esperar como su recompensa, y hubo llegado el tiempo oportuno (καιρός) que Dios había ordenado, cuando a partir de entonces Él manifestaría su bondad y poder»⁸.

En la antigüedad clásica, lo viejo era considerado como garantía de verdad, así como lo nuevo era valorado como signo de lo falso. La «Buena Nueva» del Evangelio, por el hecho de ser «nueva», quedaba automáticamente bajo sospecha para la filosofía pagana. De ahí que los Padres apologetas se esforzaran por demostrar la procedencia de la religión cristiana

⁷ Según Orígenes (cfr. *Contra Celso* IV,7; VI,78).

⁸ A *Diogneto* 1,1; 8,9; 9,2, en J. B. LIGHTFOOT, *Los Padres Apostólicos* (Barcelona: CLIE, 1990), pp. 615, 622-623.

de las antiguas diatribas del judaísmo. Uno de esos significativos esfuerzos es el que encontramos en la Epístola de Bernabé, que en un mismo pasaje destaca al mismo tiempo la antigüedad y la novedad de la fe cristiana:

«Él nos dio revelación *en el pasado*, y nos hizo conocedores en el presente, y por lo que se refiere al futuro no estamos sin entendimiento [...] Los profetas, recibiendo gracia de Él, profetizaron respecto a Él. Pero Él mismo sufrió para poder destruir la muerte y mostrar la resurrección de los muertos, para lo cual era menester que fuera manifestado en carne; para que al mismo tiempo pudiera redimir la promesa hecha a los padres y, al preparar al *nuevo* pueblo para sí mismo, pudiera mostrar, en tanto que estaba en la tierra, que cuando haya realizado la resurrección de los hombres, Él mismo ejecutará juicio sobre ellos»⁹.

Era opinión común entre estos primeros escritores cristianos, que no hubo desidia alguna en Dios por manifestarse en la historia recién en la venida de Cristo, como si hubiera descuidado al hombre antes de ese acontecimiento; sino que siguiendo un plan preconcebido, permitió que cada individuo de la raza adámica se hiciese convicto de sus malas obras a lo largo del Antiguo Testamento, para que cuando la maldad humana hubiese llegado a su punto culminante, Dios considerara ese momento como el tiempo apropiado o *καιρός* para revelarse en la plenitud de su gracia.

Pero esta respuesta estaba muy lejos de satisfacer a los filósofos paganos de los primeros siglos del cristianismo. Los gnósticos cristianos, y en particular los valentinianos, no encontraron mejor modo de oponerse a los axiomas del paganismo que seguir las huellas de Marción, al afirmar la «novedad» del cristianismo y de la gnosis espiritual y perfecta, con respecto al Antiguo Testamento y al Demiurgo *Yahweh*, de índole «animal» e imperfecta. Eludían el problema «cortando por lo sano», es decir, cambiando de Dios. De este modo, no había que justificar al Dios Bueno del Evangelio por ninguna supuesta «tardanza» en su revelación. Todo el descuido y la indiferencia por la salud de los hombres de la antigua dispensación se la imputaban al Demiurgo veterotestamentario, con lo cual quedaban eximidos de elaborar cualquier tipo de teodicea.

Ireneo se enfrentará principalmente con los valentinianos, que oponían a la crítica de los filósofos paganos la «novedad» absoluta del cristianismo. Por su parte, el obispo de Lyon afirmará la «no novedad» de la revelación cristiana, señalando la presencia del Verbo entre los hombres desde los días de Adán:

«El Jardín era tan bello y agradable que el Verbo de Dios se presentaba en persona con frecuencia en él; se paseaba y entretenía con el hombre prefigurando lo que había de suceder en el futuro, es decir, que el Verbo de Dios se haría conciudadano del hombre y conversaría y habitaría con los hombres enseñándoles la justicia»¹⁰.

⁹ *Epístola de Bernabé*, 5,7, en J. B. LIGHTFOOT, *Op. cit.*, pp. 336-337.

¹⁰ *Epideixis* 12, en E. ROMERO POSEE, *S. Ireneo de León: Demostración de la predicación apostólica*. Colección «Fuentes patrísticas» 2 (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), p. 82.

Los misterios de Dios que fueron conocidos en el Nuevo Testamento, según el Lugdunense ya habían sido revelados a los patriarcas y anunciados por los profetas de la Antigua Alianza, de modo que la plenitud de los tiempos no trajo novedad alguna en el terreno del conocimiento de Dios. De este modo Ireneo intenta cerrar el abismo que los gnósticos habían abierto entre el conocimiento presuntamente imperfecto, «animal» y «psíquico» del Demiurgo antiguotestamentario, y el conocimiento perfecto, «espiritual» o gnosís propiamente dicha, del Dios del Nuevo Testamento. El mismo Verbo que se hacía presente en el pasado por el anuncio de los profetas, se manifestó en la encarnación y resurrección, dos momentos capitales en la visibilización de Dios, y continuaría manifestándose en el futuro distribuyendo carismas a los hombres que crecen en gratitud hacia Dios. Con una sutileza exegética, Ireneo extiende las manifestaciones del Verbo a lo largo de toda la historia, sea pasada, presente o futura. Para esto, analiza Mt.11:27 y Lc.10:22 con especial atención al verbo *revelare*:

«Pues el Hijo es el conocimiento del Padre y el Padre es quien revela el conocimiento del Hijo, y lo hace por medio del Hijo mismo. Por eso el Señor decía: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien su Hijo se lo quiera revelar" (Mt.11:27; Lc.10:22). "Se lo quiera revelar"¹¹. No sólo se refiere al tiempo futuro, como si el Verbo hubiese comenzado a revelar al Padre únicamente cuando nació de María, sino que, en general, se refiere a todo el tiempo. Desde el principio el Hijo da asistencia a su propia creatura, revelando a todos al Padre, según el Padre quiere, cuando quiere y como quiere. Por ello en todo y por todo uno solo es el Padre, uno el Verbo y uno el Espíritu, así como la salvación es una sola para todos los que creen en él»¹².

Las manifestaciones del Verbo en el pasado, tuvieron un propósito preparatorio, una finalidad propedéutica, la de ir acostumbrando al hombre a la visión de Dios. Surge entonces la siguiente objeción por parte de los gnósticos: ¿era realmente necesaria una dispensación preparatoria, un testamento preliminar?, ¿era Dios incapaz de hacer algo definitivo de manera inmediata? Y si era capaz de hacerlo, ¿fue por descuido o por indigencia el no haberlo hecho? Ireneo recurre a la condescendencia de Dios para responder a estos interrogantes, diciendo que la progresión en su revelación fue necesaria en razón de la pequeña capacidad de visión por parte del hombre, y para que éste se fuera afirmando en la fe, hasta llegar a la captación definitiva de la realidad divina sólo cuando estuviera preparado para recibirla:

«Todos los Apóstoles, en efecto, enseñaron que los dos Testamentos corresponden a dos pueblos, mas uno solo y el mismo es Dios que dispuso uno y otro para el bien de la humanidad, ya que dio el primer Testamento a quienes empe-

¹¹ ἀποκαλύψαι, revelaverit, «lo revelare».

¹² Adv. haer. IV,6,7.

zaban a creer en Dios, como hemos demostrado en el libro tercero a partir de la doctrina de los Apóstoles. Y no se dio este primer Testamento en vano, ni sin una finalidad, ni al acaso; sino que sometió al servicio de Dios a aquellos a quienes se les dio para su propio provecho, pues Dios no necesita del servicio de los seres humanos. Además, se les dio como una figura de los bienes celestiales, porque los seres humanos aún no eran capaces de soportar a ojo desnudo la visión de las cosas divinas; también prefiguró las realidades de la Iglesia, a fin de que se afirmase nuestra fe; pues llevaba en sí la profecía de los bienes futuros, con el objeto de enseñar al género humano que Dios conoce de antemano todas las cosas»¹³.

Para desarrollar en el hombre esa fe incipiente, Dios lo llamó desde lo que era instrumento secundario para llegar a lo primario, de los tipos a las realidades, de lo temporal a lo eterno, de lo carnal a lo espiritual, de lo terreno a lo celestial:

«De esta manera dio al pueblo las leyes para fabricar la tienda y el templo, para elegir a los levitas, y para establecer el servicio de los sacrificios, oblações y ritos de purificación. No porque necesitase algo de esto —pues siempre está colmado de todos los bienes y tiene en sí mismo todo olor de suavidad y todo buen óleo perfumado, incluso antes de que Moisés naciese—; educaba a un pueblo inclinado a retornar a los ídolos, poniéndoles en la mano muchas herramientas para perseverar en el servicio divino: por medio de lo que era instrumento secundario para llegar a lo primario, es decir, por medio de los tipos los guiaba hacia la verdad, por lo temporal a lo eterno, por lo carnal a lo espiritual y por lo terreno a lo espiritual, como dijo a Moisés: “Harás todo conforme al modelo que viste en el monte” (*Ex.* 25:40). Durante cuarenta días (Moisés) aprendió a retener las palabras de Dios, los caracteres celestes, las imágenes espirituales y la figura de lo que había de venir, como dice Pablo: “Bebían de la roca que los acompañaba, y la roca era Cristo” (*I Cor.* 10:4). Y en seguida, habiendo recorrido los sucesos narrados en la Ley, añade: “Todo esto les sucedía en figura; y se ha escrito para instrucción de quienes venimos al final de los tiempos” (*I Cor.* 10:11). Por los tipos aprendían a temer a Dios y a perseverar en su servicio»¹⁴.

Dios ha condescendido en su ritmo, a acompañar el lento paso del hombre en su proceso de hominizaci6n¹⁵; se adaptó a la cualidad de «ser en crecimiento» del plasma humano, preparando al hombre para recibir a su Hijo por caminos distintos, pero complementarios entre sí. A través de este concepto de «maduraci6n»¹⁶, Ireneo despliega su brillante «teología del acostumbriamiento», que puede sintetizarse en dos de sus más conocidas expresiones: «El lento acostumbrarse del Espíritu a morar en la carne»¹⁷ para «comprender y portar a Dios»¹⁸. Al caminar en la historia «a

¹³ *Adv. haer.* IV,32,2.

¹⁴ *Adv. haer.* IV,14,3.

¹⁵ ἀνθρωποζήναι, «hacerse hombre». Dice Ireneo: «¿Cómo podrías hacerte Dios, si primero no te haces hombre?» (*Adv. haer.* IV,39,2).

¹⁶ *Adv. haer.* IV,5,1.

¹⁷ *Adv. haer.* III,17,1.

¹⁸ *Adv. haer.* V,8,1.

paso de hombre», Dios ha suscitado en la creatura humana el deseo de verle, fin último de todo hombre:

«Mas no únicamente los profetas; también muchos justos, conociendo por el Espíritu su venida, pedían que llegase el tiempo en que pudieran ver cara a cara a su Señor y oyeran sus palabras, como el Señor declaró a sus discípulos: “Muchos profetas y justos desearon ver el día que veis, y no lo vieron, oír lo que oís y no lo oyeron” (Mt. 13:17). ¿Mas cómo podrían desear verlo y oírlo, si no hubiesen sabido de antemano acerca de su venida? ¿Y cómo las Escrituras habrían dado testimonio de él, si no hubiese sido uno mismo el Dios que por su Verbo reveló y mostró todas las cosas a los creyentes? Lo hizo unas veces hablando con aquel a quien había modelado, otras dando la Ley, otras reprendiendo, otras exhortando, pero sobre todo librando al esclavo para adoptarlo como hijo, a fin de perfeccionar al ser humano dándole la herencia de la incorrupción en el tiempo oportuno. Así pues, lo plasmó para que creciera y se incrementase, como dice la Escritura: “Creced y multiplicaos” (Gen. 1:28)»¹⁹.

Lo anunciado por los profetas estimulaba el deseo de ver y oír a Dios en la carne. Esto, por un lado, no comportaba ninguna novedad en el orden cognoscitivo que justificara menoscabar un Testamento para exaltar al otro. Ireneo explica el Antiguo a la luz del Nuevo, resignificando las nociones judaicas desde las nociones cristianas. Se mantenía así la unidad de origen sustentada en la unidad de Autor. Ningún cuestionamiento que apuntara a un supuesto descuido de Dios hacia el hombre por «demorar» su manifestación, justifica un cambio de Dios. El tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento se da en forma dialéctica: por una parte, sin novedad entre ambos; el «Espíritu de profecía» hace de los justos «profetas» de Dios, santificándolos y orientándolos *horizontalmente* hacia Cristo, es decir, en el orden temporal e histórico; por otra, con verdadera novedad, el «Espíritu de filiación» o de «adopción» hace de los justos «hijos adoptivos» de Dios, orientándolos *verticalmente* hacia Dios Padre, es decir, en el orden ontológico. Ireneo resuelve así ambos extremos de la cuestión: ninguna «novedad» de doctrina, pero a la vez, ningún misterio que no aporte verdadera «novedad» en el cumplimiento de lo anunciado por los profetas. Esto nos introduce en el tratamiento de la tercera objeción, procedente de los marcionitas.

3. Vino nuevo en odres nuevos

Como réplica a la afirmación de Ireneo en *Adv. haer.* IV,34,1,4-8 acerca de que en los profetas estaba anunciada toda la obra, doctrina y pasión de Cristo, surge desde Marción y sus seguidores el siguiente cuestionamiento: si todo estaba profetizado y por lo tanto conocido, ¿qué novedad trajo con su venida? La respuesta de Ireneo es contundente: la novedad que trajo es la de su *presencia* en carne:

¹⁹ *Adv. haer.* IV,11,1.

«Añadiremos algunas cosas contra los herejes, en primer lugar contra los marcionitas y sus semejantes, los cuales afirman que los profetas provienen de otro Dios: leed con más cuidado el Evangelio que nos han legado los Apóstoles, leed con más atención las profecías, y encontraréis cómo toda obra, las palabras y la pasión de nuestro Señor se encuentran anunciadas en ellos. Pero tal vez se os viene a la cabeza pensar: ¿Entonces qué trajo de nuevo el Señor con su venida? Sabed que aportó consigo toda la novedad que había sido anunciada. Esto es precisamente lo que tiempo atrás estaba anunciado: que la Novedad habría de venir para renovar y dar vida al ser humano. Cuando viene el rey, sus enviados avisan de antemano su venida a los súbditos, a fin de que, preparándose, se dispongan a recibir a su señor. Y cuando el rey llega y ellos se llenan de la felicidad que se les había anunciado, los súbditos que de él han recibido tal motivo de gozo y la libertad que les ha traído, que se han alegrado al verlo, al escuchar sus palabras y gozado de sus regalos, ya no preguntan (al menos que no tengan sentido común) qué novedades aportó el rey más allá de lo que hicieron quienes anunciaron su venida: pues les ha traído *su propia persona* y ha entregado a los seres humanos todos los bienes prometidos "que los ángeles desean contemplar" (I Pe. 1:12)»²².

Con esta singular comparación según la cual un rey anuncia su llegada, Ireneo intenta demostrar que tal anuncio, lejos de quitarle novedad al acontecimiento, despierta el deseo de su realización. Y cuando el rey se presenta en persona, nadie preguntará qué trajo de nuevo, puesto que su propia persona resume toda novedad. Para que algo sea nuevo no es preciso que sea desconocido. Al traer la novedad de su presencia en carne, concretó los vaticinios del Antiguo Testamento elevándolos desde un plano de expectativa a otro de realidad palpable, visible y audible; del concepto o del conocimiento previo de su venida, se pasó al *factum* de la misma, empíricamente comprobable. A partir de aquí, el anuncio del *kerygma* cristiano encontró un fundamento en el testimonio de los sentidos:

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba en el Padre, y se nos manifestó, lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos»²¹.

Ireneo no considera la novedad de Cristo desde una perspectiva gnoseológica, como en las tesis marcionitas, puesto que lo hecho por Cristo estaba convenientemente anunciado. En cambio, lo «nuevo» aportado por su venida radica, por un lado, en el modo de su presencia, pues se presentó él mismo y por sí mismo, y no a través de sus siervos los profetas. Esta presencia *secundum carnem* es cualitativamente superior y nueva con respecto al tipo de presencia del Señor en el Antiguo Testamento, ya que es visible a todos los hombres y la palabra es oída de su propia boca. El que se ha presentado no es uno que habla en nombre de Dios diciendo «Esto dice el Señor», sino que con toda autoridad dice: «Mas yo os digo»:

²² Adv. haer. IV,34,1.

²¹ Jn. 1:1-3.

«[...] pero cuando vino el Hijo mismo, dotado con la autoridad de su Padre, dijo: "Mas yo os digo". En cambio los siervos decían: "Esto dice el Señor"»²².

Por otro lado, la novedad que trajo Cristo con su presencia en carne radica en los frutos producidos entre los hombres, en tanto, según la comparación utilizada por Ireneo, la llegada del rey produce el gozo de recibir los dones que él trae para los hombres por la comunión con su carne, dones que «los mismos ángeles hubieran deseado poseer» (*I Pe.1:2*).

La preparación de los hombres para recibir su presencia estuvo dada en el anuncio de los profetas, preparación que debe ser entendida como «participación» en ese acontecimiento, es decir, «capacidad de recibir» esa presencia. Por tal motivo, Ireneo dice que las voces de los profetas constituyen el inicio del Evangelio, basándose en *Mc.1:1-3*:

«Por eso Marcos, intérprete y compañero de Pedro, comienza a escribir su Evangelio de esta manera: "Inicio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. Como escribieron de él los profetas: he aquí que envío mi mensajero delante de ti para que prepare tu camino. Una voz clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas ante nuestro Dios" (*Mc.1:1-3*). Claramente indica desde el principio que su Evangelio recoge la voz de los profetas, y pone de manifiesto que aquel a quien ellos proclamaron Dios y Señor es el Padre de nuestro Señor Jesucristo»²³.

Ireneo destaca la cualidad de la presencia del Verbo en la antigua dispensación señalando su particular asistencia a los hombres, así como también la intención de Dios de manifestarse desde el principio, por la creación, por la ley y los profetas, y finalmente por la encarnación:

«Era necesario que algunas cosas de antemano fueran anunciadas por los patriarcas, a la manera propia de los antiguos padres; otras, mediante las figuras propias de la Ley, por los profetas; finalmente a otras les darían forma los que reciben la filiación adoptiva, mediante la forma de Cristo. Todas ellas, sin embargo, se manifiestan en el único Dios. Porque, siendo Abrahán uno solo, prefiguraba los dos Testamentos, en los cuales unos sembraron y otros cosecharon: "En esto se muestra verdadera la palabra, porque uno es el que siembra", es decir un pueblo, "y otro el que cosecha" (*Jn. 4:37*); pues uno solo es el Dios que da la semilla a los sembradores y el pan al segador para que coma (*II Cor. 9:10; Is. 55:10*), así como es uno el que planta y otro el que riega, pero el único Dios el que da el crecimiento (*I Cor. 3:7*). Los patriarcas y profetas sembraron la palabra acerca de Cristo, pero la Iglesia ha cosechado, es decir, recogido el fruto. Por eso ellos pedían tener una tienda en ella, como dice Jeremías: "¿Quién me dará una definitiva habitación en el desierto?" (*Jer. 9:1*), "a fin de que el sembrador y el segador se alegren juntos" (*Jn. 4:36*) en el Reino de Cristo, el cual está presente en todos aquellos a quienes Dios quiso concederles que su Verbo estuviera con ellos»²⁴.

²² *Adv. haer.* IV,36,1.

²³ *Adv. haer.* III,10,6.

²⁴ *Adv. haer.* IV,25,3

El término griego utilizado para «presente» es *συνπαρεῖμι*²⁵, connotando la idea de una «pesencia benéfica» que incluye una asistencia a las necesidades humanas.

Al afirmar la intención de Dios de revelarse al hombre desde el principio, Ireneo acentúa la unidad de ambos testamentos y, a la vez, de acuerdo con su costumbre de sostener al mismo tiempo realidades opuestas, destaca la novedad del acontecimiento cristiano con respecto a la Antigua Alianza:

«Quienes afirmaban que Dios había de establecer en favor de los seres humanos un Testamento Nuevo, no como lo estableció con sus padres en el monte Horeb (*Jer.* 31:31-32) y habría de darles un corazón nuevo y un Espíritu nuevo (*Ez.* 36:26), y también: “Ya no os acordéis de las cosas antiguas; he aquí que hago nuevas todas las cosas, nacerán ahora y las conoceréis. Abriré un camino en el desierto y ríos en la tierra árida para dar de beber a mi raza elegida, al pueblo a quien adquiriré para que anuncie mi poder» (*Is.* 43:18-21), claramente anunciaban la libertad del Nuevo Testamento, el vino nuevo en odres nuevos (*Mt.* 9:17), la fe en Cristo, el camino de la justicia trazado en el desierto, los ríos del Espíritu en la tierra árida (*Jn.* 7:37-39) que habría de apagar la sed del pueblo elegido de Dios, adquirido para que narre las hazañas de su poder, mas no para que blasfeme contra el Dios que ha hecho todas estas cosas»²⁶.

A la vez que se revelaba de distintas maneras, Dios prometía a los profetas un Testamento Nuevo para los hombres, un corazón nuevo y un Espíritu nuevo, novedades que el Obispo de Lyon resume en la expresión evangélica «vino nuevo en odres nuevos». Los distintos modos por medio de los cuales el Verbo se manifestó a los profetas, serían recapitulados luego en la encarnación. Todas las anteriores disposiciones de Dios revestían un carácter provisorio y estaban ordenadas a la recapitulación en la encarnación. El concepto de «recapitulación» o *ἀνακεφαλαίωσις* constituye el eje de la soteriología de Ireneo. El vocablo está compuesto por la partícula *re*, que significa «reiterar» y *caput*, del griego *κεφαλῇ*, «cabeza». Se trata entonces de «volver a poner la cabeza» en algo que había sido decapitado. Con la caída de Adán, la humanidad pierde su capitalidad, para recuperar la cual el Verbo se hace carne, con el fin de retomar la historia desde sus orígenes.

La novedad que trajo la presencia de Cristo en la carne consuma y perfecciona las anteriores instancias en que Dios se hizo visible desde la creación y a través de todo el Antiguo Testamento. Estamos frente a una teología de la totalidad, en que la novedad del hecho cristológico estaba anunciada convenientemente por los tipos veterotestamentarios, pero aún no había encontrado su plenitud:

²⁵ En latín: *adsum*.

²⁶ *Adv. haer.* IV,33,14.

«[...] *omnem novitate attulit, seipsum afferens qui fuerat annuntiatus*. Todo lo Nuevo estaba anunciado, pero no había ocurrido; todo era todavía doctrina y ahora deviene persona y, por ende, cumplimiento. La palabra “nuevo” tiene en Ireneo el son gozoso, fresco y lozano de los primeros tiempos cristianos. Indica lo contrario de lo nuevo en sentido gnóstico, o sea, aquella “verdad antigua” de la cercanía paradisíaca de Dios, que se agradece más y se comprende mejor después de toda la alienación»²⁷.

Unidad de origen de ambos testamentos, continuidad de la revelación en progreso y «novedad» sorprendente de lo que, no obstante, había sido anunciado, quedan simultáneamente aseguradas en la argumentación de Ireneo.

4. Hacia un pensar de la presencia

La concepción ireneana de la novedad como presencia tiene profundas implicaciones ontológicas y éticas. Según nuestro autor, lo «nuevo» del hecho cristiano no consiste en un concepto, sino en una persona de carne y hueso, con lo cual supera el umbral de lo gnoseológico y coloca la mencionada novedad en el plano ontológico.

En primer lugar, entonces, la presencia posibilita la *experiencia*. En la teología de Ireneo, el significado de la experiencia se inscribe en la economía de la salvación enseñándole al hombre lo que es estar cerca o lejos de Dios, tal como se vivió en el Antiguo Testamento. A la vista de la unidad de sustancia de ambos testamentos, la experiencia veterotestamentaria de la cercanía o lejanía de Dios se extiende también a la Nueva Alianza.

El hombre padece en su propia carne la experiencia del bien y del mal, y según Ireneo, campeón de la *salus carnis*, mediante esta experiencia de sí se llega a la experiencia de Dios, con lo cual se vislumbra aquí el rasgo peculiar de la pedagogía griega:

«El hombre aprendió el bien y el mal. El bien consiste en escuchar a Dios, poner en él la fe y guardar sus mandamientos. Esto es lo que da la vida al hombre. En cambio el mal consiste en desobedecer a Dios, lo que lo lleva a la muerte. Por su generosidad Dios dio a conocer al hombre el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia, a fin de que el ojo de su alma por propia experiencia pueda elegir juzgando lo que es mejor, y nunca descuide por pereza el mandato divino. Y para que por experiencia aprenda lo que es malo y le arrebatara la vida, y de esta manera no se vea jamás tentado a desobedecer a Dios. En cambio puede guardar con empeño y por propia decisión la obediencia a Dios, sabiendo que en ello consiste su bien. Por eso su conocimiento de ambas cosas va en los dos sentidos, a fin de que pueda elegir lo mejor con discernimiento ¿Mas cómo podría discernir sobre el bien si ignorase lo que se le opone? La percepción de las cosas que tocamos es más firme y segura que la que proviene de suposición o conjetura. Así como la lengua mediante el gusto experimenta lo

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica*, trad. de J. L. Albizu (Madrid: Encuentro, 1986), vol. II: «Estilos eclesíásticos: Ireneo», p. 70.

dulce y lo amargo, el ojo por experiencia distingue lo negro de lo blanco y la oreja por medio del oído descubre la diferencia de los sonidos, así también la mente, habiendo experimentado una y otra cosa, puede discernir sobre el bien y hacerse más firme en mantener la obediencia a Dios: ante todo por la penitencia aleja de sí la desobediencia, como cosa mala y amarga, y luego, aprendiendo por comparación lo que es contrario a lo dulce y bueno, evita ser tentado a gustar la desobediencia a Dios. Mas si alguno rehuyese conocer ambos extremos y el doble sentido al que se dirigen los pensamientos, de modo inconsciente estaría matando en sí su ser humano.²⁸

En este extraordinario pasaje se destaca el valor de lo que es experimentar por sí mismo, para actuar en consecuencia con el debido conocimiento de causa. La experiencia de los sentidos se encuentra en el origen del acto ético, pues, el espíritu conoce el bien a través de la experiencia de lo contrario, así como la lengua distingue lo dulce de lo amargo y el ojo discrimina lo negro de lo blanco. La esencia del hombre consiste en experimentar, pues la percepción de las cosas tales como son es más firme y segura que el asentimiento dado a meras hipótesis o conjeturas, como quieren los gnósticos.

El hombre actúa porque ha experimentado, cree porque primero ha recibido. No se puede creer sin una experiencia previa de aquello en lo que se ha de creer. La fe depende de los encuentros en que Dios ha sido «visto»:

«Pues así como los que ven la luz están en la luz y perciben su claridad, así también quienes ven a Dios están en Dios y ven su claridad. Y la claridad de Dios da la vida: es decir, quienes ven a Dios tienen parte en la vida. Por eso, el que no puede ser abarcado, comprendido ni visto, concede a los seres humanos que lo vean, lo comprendan y abarquen, a fin de darles la vida una vez que lo han visto y comprendido. Así como su grandeza es insondable, así también es inefable su bondad, por la cual da la vida a quienes lo ven: porque vivir sin tener la vida es imposible, la vida viene por participar de Dios, y participar de Dios es verlo y gozar de su bondad. Pues los hombres verán a Dios para vivir, haciéndose inmortales por la visión, por la que se aproximarán a Dios. Y [...] los profetas explicaban por medio de figuras que verían a Dios todos los hombres portadores de su Espíritu, que sin desmayar esperan su venida. Así como enseña Moisés en el Deuteronomio: “En aquel día veremos que Dios hablará al hombre, y éste vivirá” (*Deut.* 5:24). Pues algunos de ellos veían al Espíritu profético y sus obras, que impregnaban todos los tipos de sus dones. Otros veían la venida del Señor, y toda su Economía desde sus inicios, por medio de la cual cumplió su voluntad celestial y terrena del Padre. Otros veían las glorias del Padre, de manera adaptada a los que entonces las contemplaban y escuchaban, y a los hombres que en el futuro habrían de oír hablar de ellas»²⁹.

²⁸ *Adv. haer.* IV,39,1.

²⁹ *Adv. haer.* IV,20,5-6.

Ireneo concluirá este pasaje diciendo que estas manifestaciones del Padre por medio del ministerio del Hijo y la obra del Espíritu, son para perfeccionar al hombre en vista de su salvación. Al «experimentar» en la carne a Dios, el hombre progresa y se incrementa hacia la perfección³⁰. Habiendo experimentado por sí mismo el bien y el mal³¹, la última experiencia que ha de tener es la de la muerte, para llegar a la resurrección de entre los muertos y experimentar en su propio cuerpo de qué ha sido librado y así agradezca siempre a Dios por el don de la incorruptibilidad³². Y en el mismo texto, enuncia su «teología del acostumbramiento» a partir de la presencia de Dios en carne y del hombre experimentando a Dios: «Él se hizo Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a recibir a Dios, y acostumbrar a Dios a habitar en el hombre».

La doble promesa escatológica sobre la resurrección *de* la carne y la visión de Dios *en* la carne, es interpretada por Ireneo como una doble experiencia que se da sucesivamente en el tiempo, haciendo honor a la idea tanto griega como bíblica según la cual el hombre sólo es poseedor de lo que ha experimentado. Entendida en estos términos, «experiencia» significa a la vez la ardua y fatigosa apropiación a lo largo del tiempo de la condición de hombre para alcanzar la condición de Dios, y sentir la patencia de lo que es Dios para el hombre.

Pero siendo así, la presencia instala, además, una *alteridad*. Aparece un «otro», un «tú» que me interpela con su vigorosa cercanía. No se trata de un «algo» que aparece, como ocurriría en el caso de una novedad conceptual, sino de un «alguien» ante el cual he de rendir cuentas, ya que ese «alguien», lejos de limitar o amenazar mi libertad, la instaure convocándola a la responsabilidad. La novedad como concepto, no escaparía a la categoría de objeto, al que puedo manipular, analizar y reducir. Por el contrario, la novedad como presencia me habla de una realidad personal que debo reconocer, y la forma más elevada de reconocimiento del otro, de la presencia de carne y hueso, es el amor. A través del amor accedemos a la persona del otro, y toda persona comporta un misterio. Una novedad conceptual se quedaría en el umbral de lo meramente lógico, no sería más que un problema a resolver por la razón filosófica, un *quid* que hay que captar. Por el contrario, una novedad de tipo personal que aporta la venida de Cristo nos abre al misterio del cual participamos, envolviéndonos y enriqueciéndonos en la experiencia del mismo.

Lejos del sujeto moderno que se presenta en una actitud dominante que restringe nuestra libertad y nos convierte en un instrumento de sus fines, la presencia de Cristo se manifestó en fragilidad, dirigiéndose al hombre desde su debilidad. Es el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto, de lo contingente sobre lo absoluto, de lo individual sobre lo Universal. Ireneo es uno de los primeros en haber comprendido que el acontecimiento

³⁰ *Adv. haer.* IV, 38,1.

³¹ *Adv. haer.* IV,38,3-5.

³² *Adv. haer.* III,20,2.

kairológico del Verbo hecho carne, representa una novedad que, si bien fue anunciada, resultaba insospechada e inaceptable para el judaísmo³³.

Esta presencia que nos invita al reconocimiento, nos transforma el mundo entendido como conjunto de objetos o espectáculo ante mí, en una realidad nueva que nos abre el camino hacia una voluntad de participación que desplaza a la voluntad de poder.

Nos habla de una finitud que comparte nuestra condición de creatura, de un semejante, en la verdadera extensión del término, con el que podemos comunicarnos en todas las dimensiones de nuestra existencia, como dice el escritor de la carta a los Hebreos:

«Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado»³⁴.

El misterio se nos hizo accesible, porque esa presencia concreta, visible, audible y palpable «levantó su tienda entre nosotros»³⁵. De tal modo la presencia posibilita también la *esperanza*. Así como Ireneo nos enseña que para la fe es necesaria una experiencia, para la esperanza es preciso gustar un anticipo de lo que se espera. Coincide con la concepción paulina según la cual el Espíritu Santo de la promesa es las «arras» de nuestra herencia «hasta la redención de la posesión adquirida, para alabanza de su gloria»³⁶. Los patriarcas y profetas vivieron esa experiencia de anticipación a través de las intervenciones decisivas de Dios en la economía salvífica. Esos anticipos mantuvieron viva la esperanza: «Abrahám vuestro padre se gozó de que había de ver mi día, y lo vio y se gozó»³⁷.

Las teofanías del Antiguo Testamento fueron avivando el deseo de ver a Dios, y estimularon la expectativa de los justos por «los días del Hijo del hombre», días en los que Dios podría ser visto y oído. La encarnación, como instancia visibilizadora de Dios por excelencia, prepara a su vez al hombre para su plenitud escatológica: ver a Dios. Y esta esperanza es posible, porque Dios ya fue visto, oído, tocado, y compartimos su caminar por esta tierra. Si bien la esperanza cristiana se orienta hacia el futuro, no tiene por objeto el futuro, sino el Señor que viene a realizar su promesa, aun cuando la realización del futuro y el cumplimiento de esa promesa no sean humanamente discernibles. No se trata de una evasión hacia un futuro consolador ante un presente insatisfactorio ni de una ilusión del porvenir, sino en adelantarse a ese futuro viviendo el anticipo de la promesa, ya que la presencia de Cristo en la historia es la garantía de tal promesa. Así lo entendió Ireneo, ya que en los tres pasajes de la *Epideixis* en que habla

³³ Como dice E. Levinas, «Coincidencia jamás, proximidad siempre. Resistencia del judaísmo a toda apoteosis del hombre, como a toda encarnación de Dios».

³⁴ *Heb.* 4:15.

³⁵ *Jn.* 1:14.

³⁶ *Ef.* 1:13-14.

³⁷ *Jn.* 8:56.

de la esperanza³⁸, la misma aparece siempre relacionada con un sentido anticipatorio de la presencia de Dios en la carne, como signo real y visible del encuentro escatológico definitivo de Dios con los hombres. La esperanza es el anticipo de una plenitud que se anuncia con la novedad de la presencia de Cristo en persona, la cual, al haberse manifestado en este mundo concreto, en el tiempo y en el espacio, hace que la esperanza cristiana incluya también esta tierra, que será renovada por Dios; la novedad de su presencia hizo de este mundo el signo visible del Reino de Dios definitivo; este mundo en el cual «el hombre se hizo viejo», mudará su apariencia y «habrá un cielo nuevo y una tierra nueva»³⁹ en la cual el hombre se mantendrá nuevo, siempre relacionándose con Dios de modo nuevo⁴⁰. Entonces se cumplirán los anuncios de los profetas sobre la Nueva Jerusalén, pero todo esto no puede referirse, según Ireneo, a la esfera supracelste o cielos trascendentes de los gnósticos, sino a esta tierra, a la cual se di-rigen las promesas de Dios:

«Estos dones no pueden suponerse en una esfera superior a los cielos, “porque Dios mostrará su esplendor a toda la tierra bajo el cielo” (Bar.5,3), sino en el tiempo del Reino, una vez que Cristo haya renovado la tierra»⁴¹.

Esta visión de consumación tan ligada a la tierra nos despierta la esperanza de una mayor visibilidad del Reino de Dios aquí y ahora, aunque en forma de signo, sacramental, pero en tensión hacia la plenificación final. Ya en este mundo debería comenzar a vislumbrarse la dimensión social y universal del reino de Dios, la aurora del tiempo nuevo que despunta sobre las ruinas del tiempo viejo.

La esperanza es real y fundada en el hecho mismo de la humanidad de Cristo y de sus signos históricos concretos. Esta esperanza, hecha pedido e iniciativa de una mayor visibilidad de Dios y de su Reino puede ser un criterio para saber hasta qué punto rechazamos un dualismo espiritualista «más acá-más allá», y nos permite considerar la novedad que nos trajo la presencia de Cristo como un anticipo de su *parousía* definitiva en el Reino de Dios consumado. El rasgo anticipador de la esperanza es descrito por Borges con singular belleza:

«Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza. ¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo por venir, palote de Dios!»⁴².

Podemos concluir diciendo que la fuerza de la noción ireneana de «novedad» radica precisamente en su carácter de presencia, irreductible al concepto y resistente a ser manipulada por la razón. Se trata de una proxi-

³⁸ *Epid.* 41:56-57, en E. ROMERO POSSE, *op.cit.*, pp. 144, 169 y 173.

³⁹ *Is.* 65:17.

⁴⁰ *Adv. haer.* V,36,1.

⁴¹ *Adv. haer.* V,35,2.

⁴² J. L. BORGES, *El tamaño de mi esperanza* (Buenos Aires: Seix Barral, 1993), p.11.

midad que, a la vez que muestra, oculta; y es en este ocultamiento como insinuación de lo inexpresable que se nos extiende la invitación a entrar en el misterio. Para poder captar lo que proviene de tal presencia, es necesario abrirse a esa alteridad que no se subordina a la condición de objeto, y dejarse embargar por el asombro que produce su proyección sobre el hombre. Allí y sólo allí nos ubicamos en el origen del pensar y habremos rozado lo trascendente.

Santa Fe, Argentina.



LEO J. ELDERS S. V. D.
Institute of Philosophy «Rolduc», Kerkrade, Holland

The Transcendental Properties of Being

Introduction: A Concise History up to Thomas Aquinas

In metaphysics the term «transcendental» is used to denote the different aspects of being, that is of whatever is real. The term indicates that being and its properties are present in each of the predicaments or categories, such as substance, quantity, quality, relation, location, time, action, etc. Therefore, they «transcend» the limits of these different classes¹. Some early Greek philosophers had noticed that whatever exists must have some unity and goodness, but they never treated the theme systematically. The philosophy of being begins with Parmenides who describes his fulgurant intuition of the unitary and unchangeable character of being as having been revealed to him from above. Being is and not-being is not. Being is one and immutable; it is also knowable, for being and thinking, he writes, are the same.

A century later Plato intimates that the highest reality, the Good, is beautiful and is one. However, he did not say that all existent things are good and beautiful. Especially in his later philosophy he assumed the existence of two first principles, the second

¹ The Greek original is *ὑπερβαίνω*, meaning: to go beyond. Kant gave the term an entirely new sense: the human mind transcends the brute material of sense experience. The mind stands above it and it determines the meaning and contents of experience with the help of apriori categories such as the forms of space and time; the apriori categories of substance, accident, unity, plurality, cause, effect, etc.; the apriori ideas of the self, the world and God. Kant intends to establish this transcendence of the human mind over the material world. The knowing subject determines the form and sense of its experience. See K. BÄRTHLEIN, «Von der Transzendentalphilosophie der Alten zu der Kants»: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), 353-392.

of which (called the Great and [the] Small or the Indeterminate Dyad) could certainly not qualify as good. Instead of being one, it was a factor of division and multiplicity. As to Aristotle, he calls unity a property of being². Being and unity are not particular classes of things, but are attributed to whatever exists. In this way Aristotle implicitly confirms their transcendental character. In his introduction to *De partibus animalium* he writes that every being, however unsightly it may appear to be, can be studied by man and has a knowledgeable content. This intimates that every being has its truth.

Neo-Platonism contributed to the genesis of the study of the transcendentals inasmuch as Plotinus, referring to the First principle, develops treatises on goodness and beauty. In the Christian Neo-Platonism of Dionysius unity, goodness and beauty are attributed to God. It would seem that the treatise of the transcendental properties of being originates with these speculations about what is proper to divine being and is reflected in creation, rather than with the scattered remarks of the Greek philosophers. Avicenna mentions the transcendentals and calls them accompanying conditioners (*conditiones concomitantes*) of being, added from the outside to it, much in the way in which according to the Platonists forms or formal determinations are added to a subject or a basic form³. Averroes following in Aristotle's footsteps, does not admit that such properties as unity or goodness add anything to being. They signify the same thing as being. However, he does not speak of transcendental properties of being.

The first to do so appears to have been Roland of Cremona who mentions as transcendental concepts being, unity, something and thing⁴. The *Summa de bono* of Philip, the Chancellor of the University of Paris (about 1230) is considered the first systematic treatise on the transcendental concepts. Fighting the pessimism of the Albigenses he wants to show that things are good and, borrowing from Avicenna, he writes that three conditions accompany being. These three conditions are related to the three causes at work in the same thing, sc. the efficient, formal and final cause. Every being is characterized by each of these causes. Each thing receives its unity from God as the efficient cause, its truth from God as the exemplary cause and its goodness from God as its final cause.

² *Metaph.* 1004 b 5.

³ See A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, II (Paris, 1972), pp. 634ff.

⁴ See Dom H. POUILLON, «Le premier traité des propriétés transcendentes: La *Summa de bono* du Chancelier Philippe», *Revue Néo-scholastique de Philosophie* 42 (1939) 41-77.

Differently from what Avicenna had done, Philip places these «conditions» in being itself. «Truth» manifests being, while «goodness» makes being communicate itself.. Shortly after the publication of Philip's treatise, the *Summa theologiae* of Alexander of Hales (and his Franciscan colleagues) discussed the unity, truth and goodness of things. Although their main interest was to establish how these concepts are related to God's causality, they innovated in speaking also of a relation of being to the human soul. This text, indeed, marks a significant progress⁵. Alexander is well informed, but he uses several principles in trying to distinguish between the transcendental properties, such as the genera of causality on the one hand and the faculties of man on the other. His treatise witnesses to the actuality of the issue in the debate at the university of Paris during the first half of the thirteenth century.

Albert the Great uses the term *transcendent* to denote those predicates which transcend the predicaments, sc. thing, unity, something⁶. His treatise *De bono* (dating from about 1240) reflects certain disputed questions at the university of Paris. He mentions several definitions of the good and of truth and shows the convertibility of «good» and «being». Yet being and being good are not the same, because being depends on the efficient cause and goodness on the final cause. Goodness adds a new signification to being rather than some positive quality. However, in his commentary on the *De divinis nominibus* of Dionysius Albert wavers between certain interpretations, sc. whether the transcendentals add a certain nature to being or not, but he is aware of the novelty of the treatise on the transcendentals, which, he says, goes beyond Aristotle who does not say that truth and goodness are properties which accompany every being. Obviously, Christian revelation played a significant role in the development of the metaphysics of the transcendental properties of being. The Bible explicitly mentions the unity and goodness of God, the One who is and who is also wisdom itself and shining truth. Since every cause produces effects alike to itself, God's creatures must show some similarity with their Maker. Moreover, Holy Scripture says that all the things that God made are good and that they are made in wisdom and order. However, the first medieval author to explain the properties of being in a rigorous philosophical analysis is St. Thomas Aquinas.

⁵ Part I, inq. 1, tract. 1, questions 1, 2 and 3. Cf. J. FUCHS, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales* (München, 1930).

⁶ See *Opera I: Liber de praedicabilibus*, IV, c. 3.

The Transcendental Properties of Being According to Thomas Aquinas

In the *Disputed Questions on Truth*, dating to approximately 1256-1257, Thomas gives a systematic explanation of the transcendental properties of being and their derivation⁷. This text is unique, and thus far has not been surpassed. The purpose of the *Disputed Questions on Truth* being to discuss truth and knowledge in general as well as related issues, Thomas begins by placing «true» in the framework of all the transcendental concepts, dealing with what is common before discussing what is particular. The text runs as follows:

«That which the intellect conceives first as most known and in which all concepts are resolved is being (*ens*), as Avicenna says in the beginning of his *Metaphysics*. Therefore, all other concepts of the intellect are formed because of an addition to being. But one cannot add anything to being as a content foreign to it, in the way a specific difference is added to the genus or an accident to the subject, because every content is essentially being. Therefore, even the Philosopher shows in the Third Book of the *Metaphysics* that being cannot be a genus. But in this way one can say that some things add to being to the extent that they express a mode (*modus*) of it which is not expressed by the term (being) itself. This can occur in a twofold manner: in one way so that the mode expressed is some particular mode of being. For there are various degrees of being according to which the different modes of being are thought and according to these modes we obtain the different genera of things⁸. For substance does not add a difference to being which signifies some content added to being, but by the term substance a special way of being is expressed, sc. being *per se*. The same holds for the other genera».

This occurs in a different way when the mode expressed is consequent upon every being. Now this mode can be taken in a twofold way, namely in one way as consequent upon every being considered in itself; in another way, inasmuch as it is consequent upon every being considered as ordered to another.

If the mode is in the first way, it expresses something in being in an affirmative or in a negative manner. But nothing is said affirmatively and predicated absolutely that can be conceived in every being except its essence according to which it is said to be. And thus the name «thing» (*res*) is given. It differs from being in that being is taken from the act of being⁹, whereas the name thing expresses the

⁷ Question 1, article 1.

⁸ Thomas means the categories or predicaments, such as substance, quantity, quality etc.

⁹ Thomas points out repeatedly that «being» (*ens*, τὸ ὄν), sc. «that which is» means in the first place the being real of a thing, and in the second place that to which this being real is attributed (cf. *In VI Metaph.*, lesson 2: «Ens imponitur ab actu essendi»). We recall Aquinas's doctrine of being as the actuality and reality of things (*Summa theologiae* I q. 3 a. 4; a. 5 ad 1um; *In I Peri herm.*, les-

what-it-is or the essence of being. The negation which follows upon all beings in an absolute manner is the absence of division. This is expressed by the name «one» (*unum*), for «one» is nothing else than undivided being.

If, on the other hand, a mode of being is taken in the second manner, sc. according to the order of one to another, this can be in a twofold way. In one way according to the division of the one from the other. This is expressed by the term «something» (*aliquid*). For a thing is called some-thing as if it were some other thing. Hence just as being is called one inasmuch as it is undivided in itself, so it is called something as it is divided from others.

In another way this occurs according to the agreement of one being with another. Now this is not possible except when we have something which by its nature is such as to agree with all being. This is the (human) soul which in a certain sense is everything, as is said in the Third Book of the *De anima*¹⁰. In the soul there is indeed the faculty of thinking and the faculty of striving. The agreement of being with the faculty of striving is expressed by the term «good» (*bonum*), the agreement of being with the intellect is expressed by the term «true» (*verum*)¹¹.

This remarkable text places being in the center of speculation. It is the first concept to enter our mind, which from the very start becomes aware of the actuality or reality of things, in short, of the fact that they are real, each in its own way. From there the mind apparently proceeds gathering its knowledge of reality. It discovers certain common properties of what is real, sc. that beings have some content, that beings are not in themselves divided but one and that each being is a different something than the things surrounding it. The mind begins to form the first principles, such as the principles of contradiction, of the excluded middle and of causality.

The transcendentals are not derived from a relation of things with the triple divine causality in relation to created things but from what things are in themselves and from how they relate to other beings and to the human mind. Interesting is the relation of being to the human mind¹². Aquinas explains it by the fact that the human mind is as extensive as the world. It has a certain infinity, in so far

son 5 (*actualitas omnis rei, omnis formæ, omnis naturæ*).

¹⁰ *De anima*, III, c. 8: 431 b 21. The theme that the human soul is, in a sense, everything occurs frequently in Aquinas' works.

¹¹ Translated by John Dudley, in L. J. ELDERS, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective* (Leiden, 1993), pp. 99-100.

¹² The connection of «true» and «good» with the human mind had been intimated by Albert the Great, but is now clearly formulated.

as there are no limits to its knowledge and the will can extend to all things¹³. The text explains how some of our first concepts originate. Such terms as «one», «thing», «something», «true» and «good» do not add anything real to being, but unfold its contents. In all its simplicity this derivation has the convincing force of its evidence. It delves into some of the processes taking place in our mind we are hardly aware of, for the first transcendental concepts are formed at a very early stage of our intellectual activity. Since the transcendentals reveal the properties of being, their study is part of metaphysics for it places being and its contents in the center.

It has been argued that this text of the *De veritate* is an *unicum* in the works of Aquinas. Elsewhere Thomas mentions unity, truth and goodness, but not «thing» and «something»¹⁴. However, the text is an introduction to the study of «truth» and has a general character. Its argument is so solid that its conclusions impose themselves. Moreover, a further analysis will show the importance of each of the five properties of being. One cannot sufficiently stress that the account is centered on being. Not the human mind imposes its intellectual forms on reality. It receives its knowledge from the existing things and gradually discovers the nature of being and its properties.

The Properties of Being

According to Aquinas the first of the transcendental concepts is that of *res*, a term which in this context may be translated by *thing*¹⁵. References to *res* as a transcendental property of being are scarce in Aquinas's works, but because what the term stands for is so basic, it is presupposed in all analyses: being has a content and meaning. The concept of being develops into that of «thing», in so far as one immediately «knows» that being real is said of something particular and becomes aware that beings are objects of his thinking. Thomas says that the term *res* is acquired by the addition to being of «a general mode», that is: one now understands that being has an essential content. For this reason the word «res» ordinarily

¹³ *S. Th.* I q. 7 a. 2 ad 2um. Cf. J. H. ROBB, *Man as an Infinite Spirit* (Milwaukee, 1974).

¹⁴ See M. D. JORDAN, «The Grammar of *Esse*: Re-reading Thomas on the Transcendentals», *The Thomist* (1980) 1-26.

¹⁵ Cf. *S. Th.* I q. 39 a. 3 ad 3um: «Hoc nomen *res* est de transcendentibus».

expresses existing things¹⁶, that is beings characterized by their having a content, whether they are natural things or man made. God and the divine Persons are also called *res*¹⁷ and divine Trinity is the supreme *res*¹⁸. The term *res* puts stress on the whatness of beings. In every day language we use the word «thing», implying that we mean something that exists. The term «being» itself is hardly used—which is to be expected since «thing» is acquired by adding something to being.

Avicenna was probably the first philosopher to distinguish between «being» and «thing»¹⁹ and to point out that «thing» denotes the essence or content of a thing, which is the object of intellectual knowledge. Existence is always attached to «thing», he says, even in the case of «a thing of thought» (*ens rationis*), since it exists in our thought, but this might not be the view of Aquinas. According to Avicenna the essences of things have a sort of existence of their own, although not yet an existence in the world of natural things.

It is evident that what exists has a certain content. The contrary is simply unthinkable. Things do not exist exclusively for themselves as if they had no message for other beings. A person who does not say something says absolutely nothing²⁰. Aristotle confirms it: in order to speak meaningfully one has to say something²¹. Everything that becomes and exists, comes from something and is something in one of the categories of being²². «Beings have a content» or «every being has some particular nature» is one of the first self-evident principles²³.

The Unity of Being: Every Being is One

The term «the unity of being» are used to express that every being, that is, that whatever exists is one. The meaning of this statement is that no existing thing is divided and comprises more than one being. Obviously there are different ways of being one: the

¹⁶ Thomas calls them *res naturales*. The reading in *In IV Metaph.*, lesson 2, which says that the term signifies quiddity alone, does not seem correct. The text appears to have been contaminated by a preceding *tantum*.

¹⁷ *In I Sent.*, d. 25 q. 1 a. 4.

¹⁸ *S. Th.* I q. 39 a. 3 ad 3um.

¹⁹ See his *Metaphysica* I 6, 72va (VAN RIET, *Liber de philosophia prima*, I, pp. 33 ff.).

²⁰ PLATO, *Sophistes* 237e.

²¹ *Metaph.* 1006 a 13.

²² *Op.cit.* 1032 a 12-15.

²³ See R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. 4^{ème} éd. (Paris, 1936) p. 165: «Tout être est d'une nature déterminée».

unity of an animal differs from that of a ring made of pure silver, the unity of a concept differs from that of an action. From the very beginning of philosophical speculation the Greek philosophers were enticed by the problem of the unity of things. The School of Miletus assumed the existence of one primary ἀρχή, such as water, an infinite mass of material or air, from which all things were derived. Parmenides who was from the School of Pythagoras taught the total oneness of all things and affirmed oneness as the primary attribute of being²⁴. Plato was influenced by Pythagoreanism and posited a primary reality, sc. the form of the One, which he appears to have considered the principle of the essence of things²⁵. The One is also the principle of the cognoscibility of things. Aristotle, for his part, analyses the different ways in which beings can be one, e.g. the continuous, the whole, the specifically or generically one, the individually one. He makes clear that the One is not a being by itself, but always an attribute of beings. It is to be identified with the things existing in the different categories²⁶. This is tantamount to saying that unity is a property of being. However, in Neo-Platonism the One was placed above being. Because of its indeterminate character, bereft as it is of a positive content of its own, it was felt to be the source of all things which come forth from it, yet remain within it²⁷.

Thomas Aquinas joins Aristotle in affirming the priority of being over and against unity. Being is the first concept. All further concepts are determinations of it:

«I answer by saying that “one” does not add anything to being, but merely the denial of division. Being one is nothing other than being undivided. Therefore it is clear that in statements “one” and “being” are convertible. For every being is either simple or composite. However, what is composite does not exist as long as its parts are separated, but exists after they are together and make up the composite thing. So it is clear that each being exists being undivided. It has its unity as it keeps its being»²⁸.

As the passage of the *De veritate* on the deduction of the transcendentals shows, in the concept of unity we express that being is

²⁴ Thomas Aquinas notes that a metaphysician must examine whether all beings must be reduced to some one being (*In XI Metaph.*, lesson 3).

²⁵ Cf. ARISTOTLE, *Metaph.* 1080 b 6; 1084 b 6; ALEXANDER OF APHRODISIAS, *In Metaph.* 53, 2-11.

²⁶ *Metaph.* 1053 b 9.

²⁷ The explanation of the role ascribed to the One is probably the preference the Neo-Platonists had for monism. See J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus* (Paris, 1982), pp. 93-101.

²⁸ *S.Th.* I q. 11 a. 1. Cf. L. OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur: Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, BGPMA 37,3 (Münster, 1953).

not divided. The concept of unity is formed as follows. After having obtained the concept of being, our intellect becomes aware that a being is not another being. It expresses this separation and applies this concept of separation or division to being, so that the insight follows that what exists is not divided in itself, i.e., that it is one. Once the concept of the unity of each being has been acquired, that of multiplicity follows. «Unity» signifies being as characterized by the absence of division²⁹. However, the unity of being does not formally express that a thing is different or separated from other things. The concept of «being different from other things» is the next transcendental property of being, consecutive on unity.

A Being is Other than the Rest of Beings

In the passage of the *De veritate* quoted above Thomas argues that after forming the concept of the unity of being as not divided in itself, we compare one being with another and form the concept of «some other thing» or «another what». This statement is so simple and self-evident that it seems trivial. However, one should remember that to study metaphysics implies also retracing the very first steps of our intellectual journey, in order to lay bare the ultimate and evident foundations of our knowledge.

In the philosophy of Plato the concept of otherness played an important role. Aristotle for his part emphasizes that things must be something and that each of the categories is another «what»³⁰. After separating a being from not-being, that is from what it is not, the intellect compares being to other things and forms the concept of another, a different some-thing.

The concept of «other» or «otherness» has played an important role in the history of philosophy. Plato implicitly recognized the «another what» (*aliud quid*) as a primary concept inasmuch as he considered the form «otherness» one of the largest genera in which all other forms participate³¹. Aristotle notes that «the other» is opposed to the thing itself³². According to the Neo-Platonists descent in the hierarchy of being produces otherness³³. Via St. Augustine,

²⁹ Cf. Q. d. *de potentia*, q. 9 a. 7.

³⁰ *Metaph.* 1032 a 12-15.

³¹ *Sophistes* 254d.

³² *Metaph.* 1087 b 26ff.

³³ Cf. W. BEIERWALTES, «Andersheit: Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte», in *Le néoplatonisme: Colloque de Royaumont* (Paris, 1971), pp. 365-372.

Boethius and Avicenna the theme of «the other» continued to hold an important place in philosophical thought³⁴. Strongly influenced by Neo-Platonism Hegel devoted much attention to the concept of «something» and «otherness». «Something» exists as the denial of the denial. It proceeds from the synthesis of being and nothingness. The existentialists transposed the theme of otherness into their philosophy of man. According to Sartre «not-being-myself» is the basis of the concept of the other³⁵. Even if this is a restrictive interpretation, it confirms the analysis given by Thomas.

According to some authors the transcendentals «thing» and «some-thing» do not apply to God, who cannot be considered as one being among others. However, God is definitely a *res*, as Aquinas states on countless occasions. God is also «something», for the term signifies a thing of reason (*ens rationis*) which expresses what is proper to each being when compared to others. Applied to God it means that God is not a created thing. If one objects that before the creation of the world such a comparison is not possible, the answer is that before creation there are no transcendental concepts, (which are *entia rationis*, that is human ways to express the contents of being), although God in his infinite perfection possesses in a higher way what these concepts express.

Every Being is True

By true we mean a statement conform to reality. As Aristotle observes, «It is not because we think that you are pale, that you are pale, but because you are pale, we who say so have the truth»³⁶. According to this text the truth of what we think and say depends on its agreements with reality. Reality is the basis of the truth which formally is in our mind. However, besides this primary sense of «true» the term is also used to denote things that are what their outward appearance suggests, (true gold of a ring) and which possess a certain essence with all its properties. Plato speaks of «true guardians» and «a true city»³⁷. In this sense truth is also an attribute of things, and the clarity of our knowledge depends on the truth of the object³⁸. It is this latter meaning of «true» we are now concer-

³⁴ Cf. BOETHIUS, *De Trinitate*, c. 1: «Principium enim pluralitatis alteritas est».

³⁵ *L'être et le néant*, pp. 301ff.

³⁶ *Metaph.* 1051 b 3.

³⁷ *Republic* 347d; 372c, etc.

³⁸ *Op.cit.* 511c.

ned with.

Thomas Aquinas elaborated this secondary and derived ontological sense of the term «true» since things are ordered to the intellect, they can be known and communicate what they are. In this respect we call them true. This use of the term «true» in daily language is secondary, because «true» means in the first place the agreement of our judgements and statements with reality. Nevertheless the fact that beings have a knowable content and communicate themselves to us at the level of knowledge is as such fundamental³⁹. That every being is true means that it has a meaningful content, and makes itself accessible to the human intellect. Things have, indeed, an intelligible content which man does not make, but which he discovers. They are not shut up within themselves but are willing to share, at the level of knowledge, what they are and what they have⁴⁰. This characteristic of beings is called their truth. This is the reason why Aristotle could say that knowledge has been given, in order to allow us to go beyond the narrow limits of our personal being and to inscribe in our mind the intelligible contents of the entire universe⁴¹.

That all beings are true in the sense we have outlined above has not escaped the attention of several scientists. Einstein once wrote that the most incomprehensible thing about the world is its comprehensibility. Louis de Broglie said that the fundamental question is why scientific work is possible and Jacques Monod for his part states that «the corner stone of the scientific method is the postulate of the objectivity of nature»⁴², meaning the knowability of things. The natural sciences are only possible because things have this intelligibility and are accessible to man. Scientists accept this as self-evident, but the metaphysician examines what is implied by it and formulates this most basic property of beings, sc. that they have a knowable and communicable content, in other words, that they are true⁴³. This knowability is immediately experienced and accepted by us as self-evident. Governments make funds available for the construction of ever more powerful telescopes in order to explore

³⁹ Q. d. de veritate, q. 1 a. 4.

⁴⁰ Q. d. de potentia, q. 2 a. 1: «Natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicat quantum possibile est».

⁴¹ Q. d. de veritate, q. 2 a. 1: «Unde haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire secundum Philosophum, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius».

⁴² *Le hasard et la nécessité* (Paris, 1970), p. 32.

⁴³ Cf. R. B. SCHMITZ, *Veritas rerum: Sein-Wahrheit-Wort. Thomas von Aquin und die Lehre von der Wahrheit der Dinge* (Münster, 1984), J. PIEPER, *Von der Wahrheit der Dinge* (München, 1957).

distant galaxies, because everyone knows and assumes that these galaxies can indeed be studied. Only those with a philosophical bend of mind begin to reflect about it and formulate the principle that things are true, that is, have a knowable content which they communicate to us. St. Thomas writes that things cannot be known if they are not knowable, but that the intellect can know beings without thinking about their knowability⁴⁴. That beings are true does not mean that all beings are entirely decipherable for the human mind: to those beings which are immersed in matter or which have a higher mode of being than man, the human intellect is not fully adjusted, since the mind's horizon is the quiddity of material things. For this reason, some beings are known by us in a vague and analogous manner. The truth things possess is a treasure to be acquired by us. As Aristotle writes, the cognitive faculties have been given us in order to allow us to go beyond the limits of our individual being and to inscribe the intelligible contents of things in our mind. In this way we can enrich ourselves and grow at the level of the mind by acquiring knowledge of the truth of things⁴⁵. The explanations given above make it plain that the truth of beings is a further determination of their even more basic property, sc. of their being «things» (*res*). A being has a content and is, in comparison to other things, a something, and this content can be known.

Every Being is Good

A next property of being is its goodness. The concept of ontological goodness goes back to Plato and Aristotle. In his *Republic* Plato called the Good the highest being and the center of reality. All good things receive their goodness through participation in this principle, sc. the Idea of the Good. In fact «the god wanted all things to be good»⁴⁶. To be imitated and loved is an essential characteristic of the good⁴⁷. Following in the footsteps of Plato Aristotle defined the good as that which all things desire⁴⁸. However, he rejected Plato's theory of the good being one form in which different things participate univocally. Starting from an analysis of our

⁴⁴ *S. Th.* I q. 16 a. 3.

⁴⁵ There is no passing from one class to another. Cf. *De celo* 268 b 1. In his later philosophy, sc. in his so-called unwritten doctrine, Plato attempted to reduce all things to two first principles, sc. the One and the Indefinite Dyad (also called the Great and (the) Small or the Infinite).

⁴⁶ *Timaeus* 30a.

⁴⁷ *Gorgias* 499c; *Philebus* 20d.

⁴⁸ *Nicomachean Ethics* I, ch. 1.

way of attributing different classes of predicates to a subject, Aristotle developed his theory of the ten categories or predicaments of being. Some predicates belong to the class of quantity, others to that of quality or relation, others again to «being in a place», or indicate a moment in time, action or to undergoing something. These different classes cannot be reduced to each other, but are original, distinct and permanent ways of being. The term «good» is used in the category of substance, of quality, of relation, etc. It has as many meanings as the term «being»⁴⁹. The reason why things are good is their perfection. Things are perfect if they have everything that belongs to them and nothing is lacking; likewise when things have attained their end they are called perfect⁵⁰.

Following Aristotle Aquinas holds that the essence of goodness consists in the fact that the thing of which the term good is predicated, is appreciated and desired⁵¹. All strivings and desires seek a good. The good functions as a magnet on all existing things⁵². A thing is desirable to the extent that it is perfect. Now whatever exists is perfect in so far as it has been brought to reality, that is, in so far as it has being⁵³. The act of being gives each thing its existence in its own nature actualizing its contents and rendering it perfect and therefore good. Hence it is clear that good and being are the same in things. But goodness expresses desirability —something which being does not express.

Thomas states this as follows: «For every being inasmuch as it is being, has actuality and is perfect in one way or another. For every act is a certain perfection. Now, as is apparent from what was said above, the really perfect is desirable and good in its content. Hence every being as such is good»⁵⁴.

However, a thing is not simply said good in the same way as it has being. Being is said primarily of the substance and secondarily of the accidents which determine the substance. But since goodness implies perfection it is said primarily of that by means of which a thing attains its perfection. This occurs more through accidental determinations such as health, development of the mental faculties, virtues etc. Being something or someone desired by others also ranks high in what we call being perfect. Perfection is not easily

⁴⁹ *Nicomachean Ethics* 1096 a 18ff.

⁵⁰ Cf. *Metaph* 1021 b 12ff.

⁵¹ *S. Th.* I q. 5 a. 1.

⁵² On this point Aquinas integrates the valuable elements of Plato's theory of the good.

⁵³ Thomas says *inquantum est actu*.

⁵⁴ *S. Th.* I q. 5 a. 3.

attained. Therefore goodness shows the character of a fullness of being still to be reached.

The thesis that every being is good casts light on the particular nature of metaphysics. In everyday life not all things seem good to us, in the sense of being willed, desired and loved by us. But in metaphysics we do not so much consider the expectations and desires of particular persons as the objective content and reality of things as well as their role and place in the universe. Things are considered for what they are and so we appreciate, underwrite and love their perfection. Apparently being is the foundation and source of the goodness of things⁵⁵. In his doctrine of the truth and goodness of things Thomas confirms that being of itself goes toward man and gives itself to him; man's nature is such as to impel him to accept and to love being⁵⁶.

Can Being be Evil?⁵⁷

The principle that every being is good seems to contradict daily experience. The reality of evil cannot be denied. Moreover, many things which may be good for some or serve some purpose, are not desirable or good for us. It is suggested by some authors that things, if not bad, are at best neutral and become good only when people can use them or find pleasure in them.

Ever since Socrates and Plato the study of evil has occupied a significant place in philosophy. While evil was at first substantified and identified with matter, evil demons or some natural element, later the insight dawned that evil is not a thing but a wound in being, sc. a privation of what should have been present in a being. Christian authors of the third and fourth century A. D. made an important contribution to the development of this insight. Being good, God only makes good things. Since evil is contrary to the good, and since there is no other creative cause besides God, evil cannot be a being with a content. It is the absence in a subject of what should have been there. Aquinas defines evil as «the removal of a good in the manner of a privation»⁵⁸. This removal can be that

⁵⁵ This implies the rejection of the Neo-Platonic thesis of the priority of the good over being.

⁵⁶ *S. Th.* I q. 78 a. 1: «Res nata [...] animae coniungi et in anima esse»; *Q. d. de veritate*, q. 1 a. 1: «[...] anima nata convenire cum omni ente».

⁵⁷ If one wonders why evil, as the opposite of goodness is discussed in a treatise on the transcendentals, whereas «falsehood» as the opposite of truth is omitted, the answer is that falsehood is opposed to truth in its logical sense, but not in its ontological meaning.

⁵⁸ *S. Th.* I q. 5 a. 3 ad 2um and q. 5 a. 5 ad 3um.

of the substantial form, or of an accidental perfection, or finally the privation of a certain usefulness to man. The removal or privation always occurs in a subject. Decay and death of plants and animals are the privation of a substantial form. Illness, mutilation, blindness and dumbness are the privation of health and of the integrity of our faculties. Vices are the privation of virtues. With regard to the third form of evil, it is the privation of usefulness to other beings. An earthquake is in so far an evil, as for those living in the region affected by it, it wrecks havoc, and destroys people's lives and belongings⁵⁹. Here is no question of a privation or defect in a subject itself, but of damage caused to others. It often happens that the privation in a subject is so acutely felt that the whole thing is considered evil, although it does consist of a positive being, functioning as its subject. Thus we speak of «an evil person», of «bad weather», etc.

The three modalities of evil mentioned above are forms of evil in substances. There is also evil in human actions, either at the level of work done and tasks carried out. Examples are faulty arguing, bad singing, poor painting, clumsy driving. This type of evil is caused by insufficient talent, skill or application and by faulty tools or materials used. At times it may be provoked by bad will. Besides this evil in the work we do, there is also moral evil. When an action which a person knowingly and freely performs, is deprived of its conformity to the rule of moral behavior, that is to the true end of human life, it is defective. Moral evil is called sin. Moral evil is not an infection from the outside but the choice and adoption of a particular stand in conflict with the end of man and is, in each occasion, opposed to the respective moral virtues which cover the whole field of human actions. Moral evil is the most total form of evil, because it deprives man of his perfection as man. Moral evil is responsible for a large part of suffering in human life.

Every Being is Beautiful

In the basic text of Aquinas on the properties of being beauty is not listed. Is «beautiful» to be considered a characteristic of all things? Certain authors deny that «beautiful» is a transcendental⁶⁰. The difficulty which we mentioned when discussing goodness also

⁵⁹ On this third form of evil see the *Q. d. de malo*, q. 1 a. 1 ad 1um.

⁶⁰ F. J. KOVACH, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin* (Berlin, 1961), p. 75; H. POUILLON, «La beauté chez les scolastiques»: *AHLDMA* (1946) 263-315.

exists with regard to beauty. Certain natural formations, some plants and animals are far from pleasing the human eye. Nevertheless the beautiful has been for many ages an important theme of philosophical research. For the Greeks beauty implied order and symmetry. Plato considered beauty one of the main ideas, in which the beautiful things in the world participate. He invites us to ascend from the experience of the beauty of material things, passing through that of knowledge and virtuous actions, to Beauty itself⁶¹. Plato even identified the beautiful with the good: «Everything that is good is beautiful»⁶². Aristotle too associated the beautiful with the divine⁶³. He describes the beautiful as that what pleases when seen or what pleases to the eye. He cites as attributes of the beautiful order, symmetry and limitation⁶⁴, but also proper size: something very small or very large is not beautiful. In Neo-Platonism the beautiful occupies a central place. What makes things beautiful is their participation in an ideal of beauty. Whenever the soul encounters anything which bears a resemblance to that form, a shudder of recognition and joy pervades it⁶⁵. Dionysius Areopagita pursues this line of thinking. In the splendour of his being God is beauty itself. He creates the world out of love of his own beauty and creatures share to a greater or lesser extent in his beauty⁶⁶.

Thomas Aquinas determines the concept of the beautiful as follows: it is proper to the good to satisfy our striving when we reach it, but it is proper to the beautiful to do so when it is known. The beautiful, therefore, adds the ordering toward the cognitive faculty. What pleases the appetite is good, what pleases the cognitive faculty is called beautiful⁶⁷, for the things which please when seen are called beautiful. Hence the beautiful consists in the right proportion of parts. The eye is pleased by something well ordered and harmonious since it shares somehow in reason, and so it likes what resembles it⁶⁸.

Something must be well ordered if it is to produce this satisfaction which the experience of beauty brings with it. Aquinas adds another characteristic of the beautiful, sc. lustre and clarity⁶⁹. The

⁶¹ *Symposium* 211d.

⁶² *Timaeus* 87c.

⁶³ *De generatione animalium* 731 b 25.

⁶⁴ *Metaph.* 1078 a 36.

⁶⁵ *Ennead* I,6,9.

⁶⁶ *De divinis nominibus*, ch. 4.

⁶⁷ *S. Th.* I-II q. 27 a. 1 ad 3um.

⁶⁸ *S. Th.* I q. 5 a. 4 ad 1um.

⁶⁹ *S. Th.* II-II q. 180 a. 2 ad 3um.

beautiful shows itself to us in radiating clarity⁷⁰. The order and clarity which constitute the beautiful arise from the essential form of beautiful things. In fact, the form is the ultimate basis of their beauty. It is a most intense participation in God's being. «Every form by means of which a thing possesses being, is a certain participation in God's clarity and splendour»⁷¹. A form is a luminous reality which proceeds from the first clarity⁷².

If one wonders why the eyes and ear seize beauty, as does the intellect, but not touch, taste or smell, the answer is that apparently sight and hearing are much closer to the intellect and perceive things more for what they are, than in view of their immediate bodily usefulness for us. Because of their collaboration with mind they sense the harmony of forms and colours as well as of sounds.

However, since a good number of the things surrounding us appear to lack this beauty, the question arises to what extent one can say that every being is beautiful. The answer is that when we speak of the beauty of being, we mean the beauty of its essence and formal perfection, which can be perceived by the intellect, but not by the senses. Indeed, the essence of things is full of order and lustre⁷³. All things are beautiful because they are existing formal perfections and «the degree of their beauty is in precise proportion to the perfection of their being»⁷⁴.

The beautiful is related to truth, in so far as the perception of a beautiful object produces joy. The basic striving of the intellect to possess the truth, as a well ordered content, agreeing with what it seeks most, comes to rest in the experience of the beautiful, as does the accompanying appetite of the will⁷⁵. In this respect the beautiful comes in under the good⁷⁶, adding a further determination to it, sc. «sought by the intellect». This relation of the beautiful with both the true and the good explains why it is not mentioned by Aquinas

⁷⁰ *S. Th.* I q. 39 a. 8.

⁷¹ *In De divinis nominibus*, c. 4, lesson 5, n. 349.

⁷² *Ibid.*, lesson 6: «Irradiatio proveniens ex prima claritate». Cf. F. J. KOVACH, «Der Einfluß der Schrift des Pseudo-Dionysius *De divinis nominibus* auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin»: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981) 151-166.

⁷³ *In IV De div. nom.*, lesson 5, nn. 337-339. Cf. *Q. d. de potentia*, q. 4 a. 2 ad 31um.

⁷⁴ G. B. PHELAN, «The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas», in *G.B. Phelan: Select Papers* (Toronto, 1967), p. 160. Cf. ST. THOMAS, *In IV De div. nom.*, n. 355: «Nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam».

⁷⁵ *S. Th.* I-II q. 27 a. 1 ad 3um: «Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus».

⁷⁶ The definition of the good is: that which all things strive for.

as a transcendental by its own. As a synthesis of «true» and «good» the beautiful is the object of our contemplative knowledge. The beautiful is admired and loved. It is not in the first place a good one wishes to attain. Contemplative knowledge, when performed in clarity and proper order, as well as virtuous acts are beautiful. David Hume writes: «There is no spectacle so fair and beautiful as a noble and generous action»⁷⁷.

The Properties of Being in Modern Philosophy

The Franciscan philosopher and theologian Duns Scotus developed a different theory of the transcendentals. Unity, truth and goodness are not formally being. They differ from it because of their real formal content⁷⁸. Scotus' view led to a substantification of the transcendentals and ultimately it initiates a way of thinking which deprives being itself of its unity, truth and goodness. Furthermore, Scotus no longer upholds that beings are ordered to the human mind⁷⁹. Later authors were to continue this line of thought.

William Ockham reduced the study of transcendentals to that of certain concepts connected with all other concepts, regardless of whether they denote something real or not. In the later Middle Ages a dissociation of thought from physical reality set in. Truth and goodness came to be seen as subjective viewpoints, ascribed by man to things, rather than as properties of all beings⁸⁰. To this effect one may recall the position of Aquinas: the transcendental concepts are fundamentally the same as being. They add a negation or a relation to being, which as such is a thing of reason (*ens rationis*), but which makes explicit what is virtually contained in being.

R. Glöcenius, who published a treatise of metaphysics in 1604⁸¹ did not even mention the transcendentals. While Suárez accepted the bulk of the classical doctrine of the transcendentals⁸², except that he considered being as that which *can* exist. In his essentialism,

⁷⁷ *A Treatise of Human Nature*, III,1,2, quoted after A. A. MAURER, C. S. B., *About Beauty: A Thomistic Interpretation* (Houston, 1983), p. 71.

⁷⁸ This view results from his theory of the formal distinction: a different formal content (such as the definition of truth) cannot simply be identical with the formal content of being. This view reminds of the theory of some medieval Platonists who added formal perfections to a subject as many distinct entities.

⁷⁹ See Allan B. WOLTER, O. F. M., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, N. Y., 1946).

⁸⁰ See A. LOUTH, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford, 1983).

⁸¹ *Metaphysicae Systema Methodicum*.

⁸² *Disputationes metaphysicae*, III,1,8-10.

«quiddity» is the name which expresses being most properly. As properties of being he accepts unity, truth and goodness. But in seventeenth century philosophy the treatise of the transcendentals was denied meaning or, at best, the question was discarded, since the interest in metaphysics waned. Descartes hardly uses the term transcendentals and gives it the meaning of eminent. By his *cogito*, which introduces a real break between man and physical reality, he opened the road to modern subjectivism. On the horizon of Western man an attitude of dominating nature now emerges. It becomes man's aim to rearrange the world on the basis of his knowledge..

In his *De augmentu scientiarum* Francis Bacon rejects the traditional view of the transcendental concepts. Questions about truth and goodness belong to theology. Thomas Hobbes pours ridicule on the doctrine of the properties of being. The definition of being as the indivision of being is senseless, because one concludes that what is undivided is undivided⁸³. Who does not know that man and one man, man and truly man have the same meaning? Truth or verity is not an affection of things but of the propositions concerning it. In his *Cogitata metaphysica* Spinoza devotes a chapter to the question of the transcendentals. He acknowledges that all metaphysicians (of his time) assert that being is one, true and good, although practically no one really reflects on these attributes. Spinoza believes that these predicates are only ways of thinking which do not add anything to being. It is meaningless to speak of truth as a transcendental determination of being. Clarity is the criterion of truth. Likewise «good» is not an absolute attribute, but is used with respect to certain things. A being can be good and bad at the same time, according to the persons or things it is in contact with. hence for Spinoza the transcendentals are only extrinsic denominations⁸⁴. Spinoza even writes that those who consider «true» an affection of being are clearly mistaken, because it can be said of things only in an improper way. The same holds true of «good», since a thing considered in itself is neither good nor bad.

Although Leibniz is well acquainted with scholastic philosophy he hardly mentions the transcendental concepts⁸⁵. They are different ways of thinking about the same thing. Perhaps obeying to his interest in mathematics, Leibniz felt that these concepts lack clarity.

⁸³ *Logica*, III, 7. See also H. KNITTERMEYER, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant* (Marburg, 1920), p. 118ff.

⁸⁴ *Cogitata metaphysica*, I, c. 6.

⁸⁵ Knittermeyer, o.c., 177.

Christian Wolff went far beyond this, by trying to transform the classical metaphysics of the properties of being. Unity is considered in the context of quantity. Because of its unity every being is seen as an individual thing. Wolff does not speak of the relation of being to the will. Ontological goodness is replaced by the postulate of regularity. Goodness is the agreement of the perfections of different things. The concept of perfection should take the place of the unclear scholastic notion of the good⁸⁶. Truth means order in the relations of things to one another, such as the one first principles express. Since the different parts of the world are mutually connected and collaborate, there is ontological truth⁸⁷.

Christian Wolf is one of a group of German metaphysicians, such as A. G. Baumgarten and Christian August Crusius, who influenced Kant. All of them are characterized by their total confidence in the power of human reason and their interest in nature. In France the authors of the *Encyclopaedia* made man the center of the universe and severed the world from its metaphysical connection with God. With Kant this shift in philosophical speculation reached its definite form. Instead of studying being as such he considers man's transcendental consciousness, which, Kant argues, thinks and expresses reality according to its own categories. Transcendental philosophy is born. Man's reason constitutes itself its objects which lie beyond it: the ego, the world and God. In § 12 of the second edition of his *Critique of Pure Reason* Kant observes that according to scholastic meta-physics every being is one, true and good. However, this sort of arguing, he says, did not produce results to speak of, so that in recent years this chapter of metaphysics was only kept alive out of respect for the past. These terms are not predicates of things but logical requirements for our knowledge. In this way Kant's philosophy led to a disfigurement of objective reality.

Some of Kant's contemporaries were aware of the consequences of this theory. In a study of 1796 a certain Dr. Jenisch wrote that it is a depress-ing thought that we no longer know the reality of the world and that nature with all its wonders appears to fall back into nothingness⁸⁸. Toward the end of Kant's life idealism developed. According to Hegel being is in-determinate: the transcendental concepts are the result of a process of becoming, but are not intrin-

⁸⁶ *Philosophia rationalis seu ontologia*, I,3, chapters 4 and 6.

⁸⁷ *Cosmologia generalis* (Frankfurt, 1731), p. 71: «[...] ut mechanismus mundi sit fons veritatis transcendentalis quae in mundo tamquam ente datur et quae mundum ens verum efficit».

⁸⁸ *Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. See F. HOLZ, *Kant et l'Académie de Berlin* (Frankfurt, 1981), p. 46.

sic properties of being⁸⁹. Whereas in idealism the attributes of being are merely the product of thought or an exteriorization of human ways of thinking, Marxism holds the reverse. Thought is material being transferred to the human mind. The reduction of the life of the mind to matter becomes complete with Lenin and Stalin. The physical attributes of material things, such as movement, becoming, extension, replace the transcendentals. Usefulness becomes the primary value. Recognizing some goodness already present in things, as the ancients did, is erecting an obstacle which prevents us from dedicating ourselves to progress. There is no definite ontological truth, for matter is in a state of constant becoming.

Nietzsche spoke of a devaluation of all values. By «nihilism» as he defended it, he understood the radical refusal of values, of the goodness and meaning of being. Every belief, every insight is necessarily wrong since there is no true world⁹⁰. There no longer are any values left, but each of us must make his own. «The most noble concepts such as that of being, are nothing more than the smoke of things that evaporate»⁹¹. The world appears to us as logically ordered, but in reality we are dupes of an illusion⁹². Being is never identical with itself. The only thing we are certain of is change⁹³.

Twentieth Century Philosophers on the Transcendentals

During the first half of the twentieth century European philosophy was marked by phenomenology. The initiator of this movement, Edmund Husserl, reacted at first against the idealism prevalent in German universities. His motto «Back to things» sounded as if he advocated a return to philosophical realism. In reality, however, his position on this point developed into a different direction. For the school of Husserl, things are not beings in the ordinary sense of the term, but are objects standing in a relation to the human mind, called consciousness. Contrary to what the Aristotelian tradition holds, the intelligible contents of things are not really acquired by the intellect. Things do determine, up to a point, man's consciousness, but remain outside it and the human subject; man's

⁸⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 24.

⁹⁰ *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* (Schlechte, III,555).

⁹¹ *Götzen-Dämmerung* (Schlechte II,463).

⁹² *Der Wille zur Macht*, § 516 (Schlechte III,538f.).

⁹³ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 26 (Schlechte II,59).

past experiences and his situation co-determine his perception of things. A pure objectivity is no longer possible. Instead of understanding and explaining the world, a phenomenologist tries to describe what *he* experiences. In this way there is no definite truth, but each human being has his own truth. Man's «consciousness places the objects which it deals with in a state of hovering and isolates them. From this moment on, they are beyond all judgment [...] some joy may be derived from describing and understanding every aspect of experience. But the "truth" which the phenomenologist ascribes to each of these aspects is of a psychological order»⁹⁴. Consciousness, to the extent that it assigns some meaning to the object («das sinngebende Bewußtsein») is the center of phenomenology. Imagination allows us to consider the object from various points of view⁹⁵. The manner in which we consider the content of experience (*Abschattung*) is dependent on our situation and previous experience⁹⁶.

Such phenomenologists as Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty asserted that it is impossible really to know things as they are. What gives meaning to things is man's appreciation and use of them⁹⁷. Things themselves are dark and hostile. They have no truth and goodness⁹⁸. In Merleau-Ponty's perspectivism our knowledge of things depends on our embodiment⁹⁹. At the start of the process of knowing a thing is formless, but when we keep looking at it, it begins to take shape. If we no longer look at it, it fades away and falls back into chaos. As such there is no truth in things nor any goodness. As a formless mass they are alien to our intellect¹⁰⁰.

Martin Heidegger subscribes also to a phenomenological approach. He considers beings from the viewpoint of the manifestation of Being, i.e. the mysterious depth behind them (which is in no way to be identified with God). People often pay attention to superficial aspects of things, forgetting Being. Being never communicates itself fully. Our encounter with it depends on the moment in time at which we are now. Being may reveal something to us, but it also conceals itself. In the final analysis, man projects truth and

⁹⁴ Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, pp. 63f.

⁹⁵ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Den Haag 1950), p. 163.

⁹⁶ *Op.cit.*, p. 64.

⁹⁷ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 15.

⁹⁸ *L'imaginaire*, p. 233.

⁹⁹ *Phénoménologie de la perception*, p. 269.

¹⁰⁰ *Op.cit.*, p. 276f.; p. 369.

goodness on to beings¹⁰¹. Man stands as a foreigner in the face of the world, which he sees threatened by nothingness. He is filled with anxiety and lives in darkness. Beings do not communicate their truth to man. For Heidegger the fundamental question (which receives no answer) is, why there is something and not nothing.

In neopositivism the propositions «every being is true» and «every being is good» are tautologies and bear no relation to reality¹⁰². Scientific knowledge accepts only statements dependent on experience. We can only refer to individual things, never to something applying to all things. «Meaning» is not inherent in things, but is attached to them by us¹⁰³.

For those who adhere to the so-called philosophy of values¹⁰⁴ things themselves have no value, but acquire it when man takes interest in them. As Gabriel Marcel observed, the introduction of the idea of value into philosophy, is as it were a sign of a fundamental devaluation of reality itself «[These philosophers] try to find again in the imagination that which on the level of reality they tended to do away with»¹⁰⁵, sc. the truth and goodness of things.

* * *

The doctrine of the transcendental attributes of being shows that things are not obscure, indifferent or absurd, but have a meaning and value by themselves which they are prepared to communicate to man. When we open our mind to their message, both in natural pre-philosophical experience as well as in scientific-philosophical knowledge, we shall discover no absurdity or hostility, but objective values, namely knowability and meaning, goodness and beauty. Precisely these attributes constitute the metaphysical nourishment of man, as Jacques Maritain once observed¹⁰⁶.

At times we can improve the quality of things and make them more useful to our purposes or think of new applications and thus, in a sense, create values. However, this takes place on a subordinate level and presupposes a basis, sc. their ontological properties of

¹⁰¹ See *Vom Wesen des Grundes*. Cf. A. DE WAELHENS, *Le philosophie de Martin Heidegger*, (Louvain & Paris, 1969^o), p. 103.

¹⁰² A. J. AYER, *Language, Truth and Logic* (Dover Edition), p. 86.

¹⁰³ K. POPPER, «Selbstbefreiung durch Wissen», in L. REINISCH (Ed.), *Der Sinn der Geschichte* (München, 1967), pp. 100-106.

¹⁰⁴ «Wertphilosophie», «philosophie des valeurs».

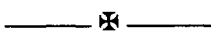
¹⁰⁵ *Les hommes contre l'humain*, p. 127.

¹⁰⁶ *Les degrés du savoir*, p. 9 : «Ce dont nous avons besoin ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servons».

beings. If we see only the aspect of their usefulness, we lose the sense of being and become people for whom «the perceptible no longer has anything attractive [...] [and who] move among things which mean nothing to them [...], [who] make themselves a world according to their fancy [...] In this way the world has no longer anything to do with God, but only with man¹⁰⁷.

To open oneself to the transcendental attributes of being means that one gives preference to being over having. In the heart of being lie unity, truth, goodness and beauty which invite us to a community with being and fill our mind with knowledge and perfection¹⁰⁸. Moreover, the limited perfections of beings which we come to know, point beyond themselves to a source of being from which they proceed and in which they exist.

The doctrine of the transcendental properties of being is a fundamental part of the metaphysics of Aquinas: being is not split up, not chaotic, empty, obscure, disgusting or threatening, it possesses unity in all its forms; it is meaningful, knowable and good; it is related to the human mind, which in its turn is ordered to things to be enriched by them and to find support in their goodness, and joy in their truth and beauty. At the same time the study of the transcendentals takes us back in time to the beginnings of our intellectual life, when the first concepts and principles were formed¹⁰⁹.



¹⁰⁷ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire* (Oeuvres I), p. 390.

¹⁰⁸ See G. MARCEL, «L'être devant la pensée interrogatoire»: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 52 (1958) 1-42; 15.

¹⁰⁹ For a more detailed treatment of the transcendental concepts see Leo J. ELDERS, *The Metaphysics of Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, I, transl. by John Dudley (Leiden, 1993).

MARÍA L. LUKAC DE STIER
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Un libro tan esencial como esperado¹

Tal vez lo que mejor defina, en pocas palabras, el *Curso de Antropología Filosófica* de Mons. Guillermo P. Blanco sea el título de esta Nota Crítica. Para todos aquellos profesores dedicados a la Antropología éste es un libro esencial, un manual de consulta permanente. Lo es también para los estudiantes, pues está pensado y diagramado para hacer didáctica su lectura, con cuadros que sintetizan las nociones más importantes desarrolladas a lo largo de cada capítulo. Además, es un libro muy esperado ya que, por años, los discípulos de Mons. Blanco hemos reclamado la publicación de sus cursos. Finalmente, nuestros pedidos fueron escuchados. Mons. Blanco revisó de modo puntilloso sus cursos, actualizó temas, ejemplos y bibliografía, y con el apoyo de las autoridades de la Universidad Católica Argentina publicó esta obra que reúne las características de un trabajo de investigación junto a la agilidad propia de un curso que ha sido dictado y perfeccionado durante más de cincuenta años.

Así como el propio Mons. Blanco lo dice y agradece en su prólogo, se observa el cuidado en la edición a cargo de la Lic. Azucena A. Fraboschi, quien ha buscado verter el rigor y la profundidad de los conocimientos de Mons. Blanco sobre el tema, en un formato accesible incluso a estudiantes sin iniciación previa. Tal es el caso de las notas a pie de página en las que se ofrece una breve referencia biográfica y bibliográfica de cada filósofo citado, o la explicación del sentido de ciertos términos usados en el texto.

Con la humildad que lo caracteriza, Mons. Blanco agradece, en el Prólogo, a Mons. Derisi a quien reconoce como un «incomparable maestro del pensamiento». Agradece también a los profesores que lo han a-

¹ Guillermo P. BLANCO, *Curso de Antropología Filosófica*, (Buenos Aires: educa, 2002), 555 páginas.

compañado en la cátedra, a los que le facilitaron las diversas versiones de apuntes de los cursos dictados, a todos los amigos y colegas que han leído y comentado diversas secciones del Curso en la etapa previa a la publicación. Destaca el agradecimiento al exVicerrector de la UCA, Cr. Manuel R. González Abad, quien a mediados de 1998 apoyó el proyecto de publicación desde el Consejo de Administración, pero que también lo alentó, estimuló y siguió con interés creciente durante su desarrollo y ejecución. Tal vez, no corresponda al estilo de una nota crítica, pero sí al sentir de quien reseña este libro, expresar a Mons. Blanco el agradecimiento que experimentamos los destinatarios de este libro, sus lectores, por encontrar en él una sistematización clara y profunda de la realidad humana.

La preocupación fundamental del autor también queda expresada en el Prólogo, a saber, la ubicación epistemológica de la Psicología Racional en el cuadro filosófico. Mons. Blanco inició su carrera docente en 1945 enseñando la asignatura Psicología Racional en el Seminario Mayor Metropolitano San José de La Plata. Allí llegó a la convicción de que no es propiamente la Psicología Racional, pensada como parte de la Metafísica, la que tiene que dedicarse al estudio del hombre, sino que dicho estudio es propio de una Antropología Filosófica profundamente enraizada en la Metafísica, pero distinta de ella. Epistemológicamente hablando, la disciplina desarrollada en este Curso es la culminación de una Filosofía Natural. Así lo presenta al final del primer capítulo introductorio (p.106-116).

El segundo capítulo está dedicado al ser viviente y a los grados de vida. Se parte de la estructura del ser viviente y de las diversas nociones de vida, así como del uso unívoco y análogo del término (p.134-136). En este mismo capítulo el autor defiende la terminología clásica de las potencias, haciéndose eco de las críticas desde el ámbito cultural moderno, dando una respuesta detallada a cada una de ellas (p.136-144). Después de definir y clasificar las potencias analiza la realidad de la potencia desde un punto de vista metafísico. Dialoga, entonces, con el pensamiento agustiniano, con el nominalismo antiguo y moderno, para posicionarse, finalmente, en la respuesta realista del tomismo. Finalmente, llega a la noción de alma como principio formal. Después de examinar cuidadosamente las dos definiciones aristotélicas y la triple causalidad del alma, plantea el problema de los grados del ser viviente admitiendo la pluralidad de los grados de vida. Finaliza este capítulo con la exposición y fundamentación que sobre este tema han dado tres autores: Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, Max Scheler con su doctrina de los cuatro grados del ser psicofísico en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, y Nicolai Hartmann con su teoría de los estratos desarrollada en su *Nueva Ontología* (p.177-187). Hubiera sido interesante que el autor, además de la exposición de cada una de estas doctrinas, hubiese dialogado de modo crítico con cada uno de sus autores. Pero fiel a su estilo, respetuoso y

humilde a la vez, Mons. Blanco opta por no oponerse de modo frontal y tajante, y pospone su juicio crítico para capítulos posteriores, como el de la Vida orgánico-vegetativa.

En este tercer capítulo aborda los problemas fundamentales: 1- la determinación del concepto de vida orgánica; 2- la admisión de la existencia del alma. Porque la vida vegetativa es el límite entre lo viviente y lo no viviente; 3- una serie de problemas en torno a la causa eficiente, material y final, como el problema de los orígenes de la vida. Desde lo antropológico, y demostrando su visión realista del problema, Blanco señala que nuestros sentimientos más profundos están ligados a la vegetatividad. «Ciertas funciones vegetativas son condiciones fundamentales para el ejercicio de la vida sensitiva o intelectual» (p.191), por esto la organicidad constituye el estrato básico o fundamental de todos los vivientes del universo. Al entrar en problemas especiales se plantea la cuestión de las plantas, si son sólo vegetativas o podemos hablar de sensibilidad en este nivel de vida. Aquí es donde Blanco critica a Scheler en su concepto de «impulso afectivo» en la planta. Centra esta crítica en dos aspectos: a) la falta de fundamentación, pues la teoría del impulso afectivo se basa en un *a priori* metafísico; b) lo afectivo (placentero o doloroso), en nuestra experiencia psíquica, no tiene sentido sino como respuesta al objeto sensiblemente captado. Para Scheler, no representa ningún problema establecer una dimensión afectiva sin una dimensión cognoscitiva previa, pero para nosotros, sostiene Blanco, no hay estado placentero o doloroso que en el nivel más elemental no se apoye sobre un campo sensorial, así sea sobre la más elemental cenestesia de nuestro organismo. Concluye esta cuestión con la definición filosófica de lo vegetativo por las potencias. La especificidad de la vida vegetativa a nivel de acto segundo nos lleva inmediatamente al nivel de acto primero, de sustancia. Aquí se plantea, entonces, la realidad existencial del alma, es decir, si para explicar la estructura sustancial de un viviente orgánico-vegetativo debemos recurrir al concepto de alma. Para dar una respuesta fundada a esta cuestión, Blanco expone críticamente las respuestas del mecanicismo filosófico, del neovitalismo y del holismo para adoptar la respuesta aristotélica que se construye sobre tres afirmaciones fundamentales: 1-la especificidad de lo viviente; 2- el carácter teleológico de las actividades vitales; 3- el principio intrínseco que constituye formalmente a cada viviente como tal, a saber: el alma (p.213-221). La admisión de un alma a nivel orgánico-vegetativo no implica de ninguna manera la admisión de un factor espiritual, y tampoco la de un factor psicoide, sino la admisión de un principio constitutivo intrínseco, especificador del viviente, que lo constituye viviente en acto primero, y es raíz última de su actuar. Es lo que aristotélicamente llamamos *forma*, principio vital como forma sustancial (p.217). Este principio formal es lo que lo hace no sólo ser tal, sino además ser uno, pues el concepto de alma como principio sustancial coincide con el concepto hilemórfico de materia y forma, como

coprincipios sustanciales del ser. La unión de estos coprincipios se llama unión sustancial, no porque sea unión de sustancias sino porque de la unión de los coprincipios resulta la sustancia que es numéricamente una o individual (p. 218-221). En el enunciado de las propiedades del alma vegetativa, Blanco acertadamente advierte que dicha alma es un principio material. No es materia porque es forma, pero es material porque depende intrínsecamente de las condiciones de la materia en su actuar, en su ser y en su originarse (ver p.221).

Dentro del tema de los problemas de una filosofía de lo orgánico no podía faltar la cuestión del origen de la vida en el cosmos. Mons. Blanco plantea tanto la tesis creacionista, sostenida por Tomás de Aquino, como la tesis evolucionista agustiniana. En ambos casos Dios está en el origen, pero en el primero habría una creación sucesiva en la que Dios produce, a partir de la nada, individualidades vivientes. En el segundo caso, siguiendo a San Agustín, se afirma que Dios inicialmente creó el mundo para que se desarrolle conforme a un plan: dadas las condiciones aparece la vida, no a partir de la nada sino de la materia. Si se acepta la concepción evolutiva agustiniana no habría creación de individualidades biológicas; hay creación de la materia y ésta evoluciona conforme a un plan. Siguiendo el principio de economía de Morgan, Mons. Blanco afirma que «la interpretación actual tiende a asumir la posición de San Agustín, por ser más sencilla, más simple» (p.228). De las individualidades biológicas, el autor pasa a las especies biológicas, constatando que algunas especies ya no existen y otras que existen ahora no han existido antes. Esto lo ubica frente al problema de la evolución de las especies o transformismo, que, para Mons. Blanco, es ante todo un problema científico biológico, pero que roza temas filosóficos, por lo que el filósofo no puede dejar de considerarlos. En la teoría transformista, se impone distinguir tres cosas: 1- el hecho y su alcance, vale decir, la existencia de la evolución y su universalidad; 2- la evolución como teoría (hipótesis de trabajo) y como hecho; 3- la evolución como hecho y su mecanismo. Blanco sostiene que la adecuación o inadecuación de la teoría evolucionista pertenece al juicio del científico. Se exige de esa teoría que tenga en cuenta dos cuestiones fundamentales: a) la de la diferencia específica entre grandes órdenes que no se sobrepasa mediante procesos aditivos y b) la de la causalidad, es decir, que en la base de toda teoría evolutiva hay que poner un principio teleológico, la finalidad que requiere y justifica una causalidad.

Entre otras consideraciones, tal vez, la de mayor importancia sea tener en cuenta que con respecto al hombre se plantea un caso especial. Vale decir, si se extiende la evolución biológica al hombre surgen dificultades de un doble orden, el filosófico y el teológico. Mons. Blanco da cuenta de unas y otras (véase p.230-233).

En el cuarto capítulo nos encontramos con el desarrollo de los problemas de la vida sensitiva. El sentir, que caracteriza la vida orgánico-

sensitiva hace referencia a una actividad de conocimiento orgánico-sensorial, que es fundamento de todas las demás actividades del animal, como pueden ser sus operaciones afectivo-tendenciales y su desplazamiento en el espacio para la búsqueda, huida o ataque. Mons. Blanco se formula aquí una serie de preguntas: ¿quiénes sienten? ¿en qué seres se da formalmente el sentir? ¿qué seres son sensitivos? ¿es solamente sensitivo el animal? ¿puede hablarse de *inteligencia animal*? La respuesta de Mons. Blanco a esta última pregunta es la siguiente: «podemos, con toda cautela y precisión, adoptar el término *inteligencia animal* sin que esto signifique otorgar al animal una vida intelectual» (p.238). Con todo respeto, me permito disentir. El hecho de que los psicólogos de la *Gestalt* hayan introducido el concepto de inteligencia animal, ya que los que lo habían usado previamente lo hacían como una proyección antropomórfica, no supone que los filósofos debamos admitir un lenguaje que, en el mejor de los casos, es equívoco. Si tomamos la inteligencia, en sentido estricto, como una de las potencias espirituales específicas del hombre, usar el mismo término para aplicar a los animales irracionales no parece prudente ni riguroso.

Como la vida orgánico-sensitiva es hoy conceptualizada, preferentemente, mediante el concepto de conducta, Mons. Blanco distingue entre el concepto descriptivo y el concepto explicativo de la conducta, pasando luego al análisis de diversas clasificaciones de las conductas a nivel filosófico, como las de Aristóteles, Tomás de Aquino, Tetens, Brentano y Lersch.

Con respecto a las potencias sensitivas se afirma que son orgánicas, intencionales y pasivas e inhiere en un alma sensitiva como único principio formal que posee, a la vez, potencias vegetativas.

Una de las cuestiones más difíciles en el análisis del ser viviente sensitivo es el reconocimiento de la existencia de la vida psíquica en el animal. La tarea de la psicología animal consiste, precisamente, en recurrir explicativamente al otorgamiento de funciones psíquicas al animal. Mons. Blanco sostiene: «Yo tengo que atribuir al animal las funciones psíquicas que se dan en mí, sin atribuirles el modo como se dan en mí» (p. 255). Los animales reaccionan de manera parecida a la reacción humana cuando se sienten afectados por estímulos placenteros, dolorosos, etc. El argumento, analógico y no unívoco, prueba que en el animal hay un real psiquismo cuya naturaleza no es idéntica a la del hombre. Frente a este problema, son analizadas críticamente por Mons. Blanco diversas teorías: la de las *bestias máquinas*, de los tropismos, de los reflejos condicionados, admitiendo una analogía de los órganos y una analogía del comportamiento entre animales y hombres.

El autor pasa, luego, al análisis del conocimiento sensorial, dividiendo el estudio en dos partes: 1ª) la explicación de un lenguaje que se refiere al objeto del conocimiento sensorial, al acto y a las potencias o senti-

dos; 2ª) el estudio de ciertos enunciados filosóficos concernientes a una filosofía del conocimiento sensorial.

Con respecto a la primera parte, es particularmente interesante el análisis del acto de conocimiento sensorial, presentado desde la discusión entre asociacionismo y la *Gestalt*, en sus respectivas variantes donde Mons. Blanco muestra su manejo riguroso de las diversas escuelas psicológicas (p.268-282). En cuanto a la potencia de conocimiento sensorial, el autor, opta por la distinción clásica entre sentidos externos e internos, pero advierte que hoy ya no se puede continuar con la clasificación aristotélica de los sentidos externos, los cinco sentidos clásicos, porque esa clasificación se apoya en doctrinas científicamente falsas: la teoría de los cuatro elementos y una fisiología que no es la de nuestra época (p.283). No obstante, la psicofisiología contemporánea no ha llegado a una clasificación definitiva, de modo que tampoco le corresponde al filósofo cerrar este capítulo, sino esperar la respuesta de la ciencia.

En la segunda parte, constituida por una filosofía del conocimiento sensorial, se presentan y examinan doce enunciados, entre los que se afirma que : 1- la sensación es un conocimiento; 2- es la operación primera por la que una realidad física se nos convierte en una realidad psíquica; 3- la sensación es operación fundamental, como fundamento que suministra su contenido a toda ulterior forma de elaboración sea sensible sea intelectual; 4-el conocimiento sensorial hace posible en el sujeto otras respuestas que no son de conocimiento, pero que lo suponen como, por ejemplo, la respuesta afectiva; 5-el conocimiento sensorial es primariamente captación de objeto, no del acto por el cual captamos el objeto, pues esto último supondría una "conciencia" que, efectivamente, aparece como la primera de las funciones de la sensibilidad interna; 6-la captación de lo sensible externo es previa a toda reproducción interna de lo percibido; 7-el conocimiento sensorial es una forma de conocimiento con su valor propio, que difiere en el animal y en el hombre; 8-es conocimiento de lo singular y concreto, presentando grados de "concretez" (p.295) que van, desde el eidetismo hasta las imágenes esquemáticas; 9- el conocimiento sensorial comienza con el influjo físico de los objetos sobre las potencias orgánicas; 10-el momento formalmente constitutivo del sentir es el momento cognoscitivo, la respuesta intencional cognoscitiva por la que vemos, oímos, etc.; 11- se compara la concepción aristotélica y la platónica de la sensación, siendo esta última un acto del alma que atiende un proceso que acontece en el organismo y la primera un acto del compuesto viviente; 12- el dato de la sensibilidad externa no es un caos, sino que en su nivel tiene un grado de estructura propia, que será luego elevado a una estructura superior por obra de la sensibilidad interna.

Luego de este último enunciado, Mons. Blanco se aboca al estudio de las funciones de la sensibilidad interna, siguiendo la clasificación de Tomás de Aquino en cuatro potencias: a) el sentido común, b) la imaginación, c) la estimativa y d) la memoria. Examina, detalladamente, las fun-

ciones de cada una de estas potencias, poniendo en diálogo la tradición clásica con filósofos y psicólogos contemporáneos (p.301-318).

Se finaliza este capítulo con el estudio del apetito sensitivo, es decir, de las respuestas afectivo-tendenciales que surgen a partir del conocimiento sensorial. Blanco enfatiza la dependencia de lo apetitivo o afectivo-tendencial con respecto al conocimiento. Si se compara el conocimiento con el apetito se observa que el movimiento del conocimiento, partiendo de lo real interioriza los objetos, en cambio, el apetito supone un movimiento del sujeto hacia la realidad de lo singular que se nos presenta como bueno, no en sentido moral sino como conveniente, deleitable, útil o valioso. Es en este punto en el que Mons. Blanco pone en relación esta doctrina clásica del apetito con la reflexión sobre los valores en el pensamiento moderno (ver p.322). El objeto, interiorizado por el conocimiento bajo la formalidad de bien, mueve al apetito. Aquí se distinguen dos sentidos de «mover»: el de la causalidad eficiente y el de la causalidad final. La motivación es la causalidad real del objeto sobre los dinamismos afectivos. Es la motivación del bien o del valor lo que pone en realización la causalidad eficiente (p.323). El valor o el bien producen en nosotros un impacto. Es decir, nos sacan de nuestro estado habitual, nos «mueven de», y esto es lo que etimológicamente significa el término latino *emotio*, emoción, como impacto afectivo que nos saca de un estado determinado. En ese caso decimos que nos sentimos afectados (*affectedum*) por el influjo de un bien o valor. El estar afectados señala el carácter avasallador de los objetos que solicitan nuestra sensibilidad: el alimento, la pareja, etc., nos solicitan y nosotros *padecemos* el arrastre de estos objetos. Este padecer, etimológicamente se remonta al *πάθος* de Aristóteles, *passio* para los latinos, *pasión* en castellano.

Mons. Blanco, luego de analizar el amor como primera respuesta apetitiva, pasa a la clasificación de los apetitos: natural y elícito; este último, a su vez, subdividido en apetito sensitivo y apetito intelectual, según sea especificado por objetos conocidos gracias a la sensibilidad o al conocimiento intelectual. Luego de examinar el «concupiscible» y el «irascible», que constituyen el apetito sensitivo, comparándolos con la «libido» y la «agresividad» en terminología de Freud, pasa a la clasificación de las respuestas apetitivas, es decir, a la consideración de los actos propios de los mencionados apetitos.

Concluye este capítulo de la vida sensitiva distinguiendo los apetitos tal como se dan en los animales, puramente ordenados a fines biológicos, y tal como se dan en los hombres subordinados al apetito superior, la voluntad, que ordenando la afectividad da lugar a la virtud. Pero este tema será objeto de un nuevo capítulo, el de la Voluntad Humana (cap.VII).

A partir del cap. V se inicia, propiamente, el estudio del hombre. Primeramente, se cuestiona la especificidad de la vida humana. Si se admite que a nivel de acto segundo, es decir a nivel operativo, en el hombre hay operaciones que no son formalmente vegetativas o formalmente sensi-

vas, y se reconoce que hay actos intelectuales y volitivos, actos libres, respuestas afectivo-espirituales, entonces se está admitiendo en él una especificidad de la vida en acto segundo. A partir de esto, afirma Blanco, podemos sostener que el hombre es el ser viviente corporal, vegetativo y sensorial, que puede tener actos espirituales, los actos de inteligencia y de voluntad, a los que el autor dedica el cap.VI y el VII.

La pregunta que se plantea Mons. Blanco con referencia a la especificidad de la vida racional en el hombre es si «¿hay en él algo superior, diferente e irreducible a toda la vida vegeto-sensitiva del animal, que es lo que hace que el hombre sea formalmente hombre?» (p.336). Examina las respuestas negativas, a través del naturalismo y la teoría del *homo faber*, insertando, a propósito del tema, un agudo análisis del fenómeno de la técnica y sus interpretaciones desde el Mito, la Revelación y la Filosofía (p.343-351).

Luego de la esclarecedora crítica a la teoría del *homo faber*, Mons. Blanco analiza el problema de la definibilidad del hombre, dialogando con filósofos contemporáneos tales como Sartre y Jaspers, quienes la niegan, así como con Scheler y Cassirer, quienes admiten la definibilidad del hombre y su definición, pero niegan validez a la definición clásica del hombre como «animal racional» (p.354-371). Para afirmar la validez de la misma, el autor, primeramente, distingue lo que ésta no quiere decir para luego afirmar lo que la definición tradicional quiere ser, esto es: 1- una respuesta a la pregunta por la esencia del hombre; 2- una definición lógica por notas conceptuales y no por componentes físicos o metafísicos; 3- una definición que expresa la naturaleza del hombre, en el sentido clásico de la misma.

Termina este capítulo analizando diversas definiciones que enuncian propiedades del hombre. Siguiendo a Aristóteles, Blanco afirma: «Yo conozco lo que el hombre es mediante sus propiedades, y justifico las propiedades del hombre mediante lo que el hombre es» (p.388). Lo que puede parecer un círculo vicioso no lo es pues, señala correctamente nuestro autor, «un conocimiento imperfecto de las propiedades del hombre es lo que mediante una demostración *quia*, o demostración imperfecta, me lleva al conocimiento de la esencia del hombre. Pero una vez que yo conozco la esencia del hombre, a partir de allí doy el *propter quid*, el por qué, la demostración acabada, adecuada, de la propiedad» (p.388).

Finaliza este capítulo analizando tres propiedades (*propria*) del hombre: su politicidad (p.390-393); su historicidad (p.393-395); su lenguaje (p.395-396). Sin embargo, previamente Mons. Blanco advierte que la Antropología no es un antropologismo, es decir, que lo suyo es solamente mostrar la conexión entre la esencia del hombre y las propiedades, no dar razón total y adecuada de cada una de ellas. Eso sería convertir a la Antropología Filosófica en una filosofía del arte, de la moralidad, de la religión, del lenguaje. En otros términos, se caería en un antropologismo, al

estilo de Cassirer, al convertir a la Antropología en una filosofía de la cultura (p.389).

A lo largo del cap.VI, titulado «La Inteligencia Humana», Mons. Blanco aborda una multiplicidad de temas, empezando por la etimología y los diversos sentidos del término *intellectus*, destacando que el que será objeto especial de análisis es el *intellectus* como potencia intelectiva. A continuación pasa revista a tres teorías características del siglo XX sobre la inteligencia, ofreciendo simultáneamente la crítica a cada una de ellas, a saber: 1- la inteligencia relacional; 2- la inteligencia fabricadora y 3- la inteligencia adaptativa. Luego ofrece un análisis de la inteligencia como conocimiento de esencias y procede a determinar el objeto formal propio, abordando críticamente el tema del *primum cognitum* en el Ontologismo, en Descartes, en Occam y Suárez, para inclinarse por la posición de Aristóteles y Santo Tomás (p.410-415). También se discute el problema del objeto formal común y del objeto *per accidens*, para finalizar esta primera parte del capítulo con la definición real de inteligencia humana como «potencia de conocimiento superior y diferente de la sensibilidad, que tiene como objeto formal propio la quiddidad o esencia de las realidades corpóreas en su carácter universal y abstracto, y como objeto formal común todo lo implicado en el objeto formal propio, es decir, todo aquello a lo que puede llegar mediante la penetración inteligible de esas realidades» (p. 423).

En una segunda parte, Mons. Blanco plantea la relación entre imagen, concepto y palabra. Luego de un análisis profundo de cada uno de estos términos, determina la relación de dependencia genética y funcional del concepto con respecto a la imagen, descartando las interpretaciones materialistas y nominalistas que pudieran darse de esa afirmación. Por esto afirma que la inteligencia es una potencia inorgánica o espiritual, pero depende de las facultades orgánicas para sus contenidos intelectuales, llamando a esta relación con la sensibilidad : «dependencia objetiva», en razón del contenido objetivo (ver p.434-440). Si bien no se extiende en una teoría del lenguaje, a la que alude brevemente, el autor deja en claro que la palabra humana es un signo convencional de un significado aportado por el concepto y, mediante el concepto, de la realidad (p.433-435).

Constituye la tercera parte de este capítulo el planteo del problema ideogenético. Mons. Blanco reduce la variedad de respuestas a cuatro: 1- empirismo (incluye sensualismo y asociacionismo); 2- racionalismo (incluye el innatismo de Descartes, el ontologismo de Malebranche, el idealismo kantiano y el idealismo absoluto hegeliano); 3- tradicionalismo y sociologismo y 4- teoría de la abstracción. Blanco se inclina por la última teoría, y siguiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, explica el proceso por el cual el Intelecto Agente, en acuerdo con la sensibilidad, produce como término la especie impresa inteligible o lo inteligible en acto primero. Blanco afirma: «La causalidad espontánea, activa e inconsciente del espíritu como entendimiento actualiza en la especie impresa inteligible el

contenido de una imagen; esta especie impresa inteligible determina a la inteligencia, que pasa al acto de entender y produce la llamada especie expresa inteligible o concepto» (p.447). No obstante, Blanco reconoce que el proceso abstractivo, tal como se realiza en el hombre mediante el intelecto agente, plantea más de un problema, y a ellos se dedica a continuación. Así plantea y responde al problema de nuestro conocimiento de lo singular corpóreo (p.450-453); al problema de las formas de conocimiento de nuestra subjetividad y las múltiples clases de *reflexio*; y al problema de la progresividad de nuestro conocimiento intelectual.

Finaliza este capítulo con conclusiones, a modo de resumen, sobre la potencia intelectual y sobre el conocimiento intelectual. Para no entrar en reiteraciones, señalamos sólo las conclusiones del último, a saber: 1- el conocimiento es un acto vital inmanente; 2- la dualidad intencional de acto y objeto; 3- el conocimiento como apertura e interiorización (asimilación) y 4- la inmaterialidad como condición para la recepción de las formas en el conocimiento intelectual (p.462-465).

El capítulo VII está dedicado a la voluntad humana. Mons. Blanco introduce el problema preguntándose si el hombre se agota en la develación cognoscitiva de sí y del mundo o conoce otro modo de relacionarse con estas realidades. Para contestar parte de dos hechos fundamentales: 1- el impacto en nosotros de ciertos valores y bienes espirituales que nos generan ciertas respuestas emocionales que llamamos sentimientos espirituales, sean éticos, estéticos, religiosos, etc.; 2- la observación de que el hombre interviene activamente en la constitución de su propia personalidad moral. Ninguno de estos hechos puede explicarse sólo por la inteligencia del hombre, debiendo recurrir a otro dinamismo que llamamos «querer racional» o voluntad. Luego de examinar distintos sentidos del término «voluntad», el autor se inclina por la voluntad como apetito racional, al que define como la facultad de responder con una respuesta afectivo-tendencial al valor o bien presentado por la razón. Ubica a la voluntad en la clasificación de los apetitos, como un apetito elícito por oposición a un apetito natural, porque supone un conocimiento previo. Como éste es racional y no sensitivo la inclinación que surge es llamada apetito elícito racional o voluntad. Siguiendo una característica metodológica, usada a lo largo de toda la obra, el autor examina primeramente lo que este apetito elícito racional *no es*, para luego analizar lo que *es*.

Como toda potencia se especifica por su objeto formal, el autor examina el objeto de la voluntad: la razón de bien (*ratio boni*) que le presenta la inteligencia, analizando simultáneamente la función de la inteligencia en la especificación (p.474-477). El objeto, presentado a la voluntad como bien por la inteligencia, no sólo ejerce la causalidad formal extrínseca, especificadora de la voluntad, sino que la mueve como causa final. La teleología aquí se da en plenitud, porque es una teleología consciente (p. 477). Así bien y fin significan lo mismo, según sea el tipo de causalidad a la que hagamos referencia. A los términos bien y fin, Mons. Blanco añade

el de «valor», como el «mismo bien, pero en cuanto yo, al verlo, me siento atraído por él, que genera en mí una respuesta afectiva: aparece como el término de mi acto de amor» (véase p.481). Establece así la relación entre *bien*, *fin* y *valor*, siendo el bien la perfección intrínseca de la cosa misma que fundamenta su apetibilidad, y el fin el mismo bien de la cosa, pero en cuanto yo me he propuesto llegar a conseguirlo. En referencia al fin, Mons. Blanco distingue entre fin último y fines intermedios, así como entre *finis qui*, *finis quo* y *finis cui* (p.478-480). En cuanto al bien apela a la clásica distinción entre bien honesto, bien útil y bien deleitable (p.479).

Después de considerar las disposiciones del sujeto, tanto las naturales como las adquiridas, que actúan como motivación, mediata o inmediata, sobre la inteligencia, ejerciendo un influjo mediato sobre la voluntad (p. 481-482), Mons. Blanco se dedica a examinar los actos de la voluntad, tanto ilícitos como imperados. Entre todos los actos de la voluntad, destaca el amor, como acto primero y propio de la voluntad, que pertenece a la dimensión afectiva de la misma y es fundante con respecto a cualquier acto de la dimensión tendencial o conativa (p. 483).

Mediante un cuadro sinóptico, sumamente didáctico, establece las distinciones entre lo querido y lo voluntario; y dentro del último el acto voluntario imperfecto y el voluntario perfecto. A su vez, dentro del perfecto, distingue el voluntario necesario y el voluntario libre, considerando en ambos casos el aspecto de la especificación y el aspecto del ejercicio (p. 483-488). También mediante un didáctico cuadro desarrolla el tema de la relación de la voluntad con las restantes potencias. Este tema incluye tanto la relación de las demás potencias con la voluntad, actuando como motivaciones mediatas o inmediatas en el orden de la causalidad formal y final, como la relación de la voluntad con las restantes potencias donde se muestra la prioridad de la voluntad en el orden de la causalidad eficiente (p. 489-493).

La mutua implicancia de los actos de la inteligencia y la voluntad, es desarrollada mediante un nuevo cuadro, que comienza con la presentación por parte de la inteligencia de un objeto como digno de ser apetecido y culmina con la posesión y goce de ese bien, como acto afectivo de la voluntad (p. 494-497). Queda así plasmada la reciprocidad de acción entre inteligencia y voluntad. Cada una es causa de la otra a su manera. La inteligencia mueve a la voluntad *per modum finis*, presentándole un bien que debe ser amado, y la voluntad mueve a la inteligencia *per modum agentis*, aplicándola a la consideración de su objeto.

Se termina este capítulo con el análisis del problema de la libertad. Al referirse al acto voluntario, Mons. Blanco afirmó que en la elección se realiza formalmente el acto de libertad. Busca, ahora, llegar a una clara concepción de la libertad examinando los sentidos en que se usa el término «libertad» (p.497-500); qué *no es* formalmente la libertad (p.500-501); qué implica la libertad (p. 501-502); teorías que niegan la libertad: posiciones

deterministas (p.502-504) y el argumento metafísico de la libertad (p. 504-505).

El libro concluye con el capítulo VIII, titulado «El alma y el hombre». Este capítulo se estructura en torno a tres grandes grupos de problemas: 1º- problemas de la realidad espiritual en sí; 2º- problemas de la relación de lo espiritual y de lo corpóreo en la constitución ontológica del hombre como unidad; 3º- problemas de la relación entre espíritu y persona. Con referencia al primer grupo de problemas Mons. Blanco se pregunta: «¿cuál es el sujeto sustancial de las potencias espirituales y qué podemos enunciar de él a la luz de la razón?» (p. 510). No se refiere aquí al sujeto último de atribución, la persona, sino al sujeto de inherencia. La respuesta es: «el alma humana como realidad sustancial y espiritual que no se reduce a un conjunto de fenómenos psíquicos o de actos espirituales» (p. 511). En este punto Mons. Blanco dialoga críticamente con Scheler, Kant y Bergson, todos ellos partidarios del actualismo filosófico, porque niegan de uno u otro modo la sustancialidad del alma humana. La crítica al actualismo filosófico y la afirmación de la sustancialidad del alma humana se apoya en tres instancias: a) la crítica del concepto de sustancia; b) un argumento antropológico fundado en la reflexión; c) un argumento metafísico. Con referencia al punto a) Blanco sostiene que en la discusión del concepto de sustancia hay que distinguir entre el origen psicológico del concepto y su validez metafísica, cosa que no ha hecho el actualismo filosófico que ha confundido uno con otro. Respecto del punto b) la reflexión de la inteligencia sobre sí misma muestra que no hay sujeto sin actos, ni actos sin sujeto, y descubre la peculiaridad del sujeto que se conoce como tal, que se sabe sujeto y fuente de sus actos, distinto de los demás sujetos y de las cosas. Se explica el punto c) por el argumento de la inevitabilidad de la sustancia (p. 512-514). Todo este análisis de la sustancialidad del alma lleva a las siguientes conclusiones: 1- la afirmación de la sustancialidad del alma se refiere sólo al alma humana; 2- el alma que es sustancia no es naturaleza o esencia humana completa, el alma no es el hombre sino parte del hombre; 3- toda predicación puede tener como sujeto al alma («el alma quiere») o bien el todo poseedor de parte («el hombre entiende por el alma»). En resumen, el centro último de la totalidad de los actos es el hombre.

A raíz de fundamentar la afirmación de la espiritualidad del alma humana, que en definitiva es tal por ser sustancia portadora de potencias espirituales, Mons. Blanco trata el tema de la simplicidad, concluyendo con respecto al alma humana que es: 1- incompleta en la línea de la especie, porque el alma humana no es la esencia, sino un principio constitutivo de la esencia, un coprincipio y 2- completa en la línea de la sustancialidad porque posee el acto de ser, existe como sustancia (p. 516-518). A continuación analiza diversos sentidos del término *espíritu*, para demostrar que la clave de la fundamentación de la espiritualidad está en el análisis de la espiritualidad de las potencias inorgánicas, en particular de la inteligencia. Demostrando el carácter universal, necesario y abstracto del objeto

de la inteligencia, su capacidad de reflexión perfecta y la imposibilidad de toda potencia orgánica de trascender el aquí y el ahora, se afirma la espiritualidad de la inteligencia. Ésta requiere la espiritualidad de su soporte ontológico, el alma humana, y de allí se pasa a la afirmación de la posibilidad de una sustancia espiritual en su ser y en su obrar (p. 518-521).

También integran el primer grupo de problemas el tema del origen del alma y el tema de su inmortalidad. Con respecto al primero Mons. Blanco pasa revista a cuatro posiciones fundamentales: a) la tesis neoplatónica o emanatista; b) la tesis generacionista; c) la tesis de la preexistencia y la de la transmigración de las almas; d) la tesis creacionista. El autor opta, justificadamente, por la respuesta creacionista y señala las consecuencias de la misma (p. 522-524). En relación con la inmortalidad, sostiene que «afirmar la inmortalidad del alma humana implica afirmar que ella como sustancia individual (*hoc aliquid, subsistens*, este algo subsistente) conserva su ser (*esse*) y su actividad, sigue subsistiendo y actuando después de la muerte» (p. 525). Se pregunta, también, si es lícito a nivel de discurso filosófico afirmar esto, por eso descarta de su planteo tres formas en que puede hablarse de la inmortalidad del hombre: a) por la fama y la gloria (concepto pagano); b) como don preternatural de Adán (concepto teológico); c) como resurrección de la carne por gracia sobrenatural (concepto revelado). Repasa luego las respuestas negativas propias del materialismo y las respuestas fideístas, que no niegan la inmortalidad del alma humana pero dicen que su afirmación pertenece a una cosmovisión religiosa y no filosófica (p.525-526). Entre las respuestas afirmativas, en sentido filosófico, distingue las que sostienen máxima probabilidad (Bergson y Scheler) de la que afirma con certeza (Tomás de Aquino). Bergson y Scheler hablan de un certeza moral, en la que corresponde aportar la prueba al que niegue la inmortalidad, para demostrar lo que sostiene. Tomás de Aquino, por su parte, da dos argumentos de prueba (*S.Th.* I, q.75,a.6c): 1- argumento *propter quid*: se basa en que toda corrupción es *per se* (esencial) o *per accidens* (por concomitancia). «El alma humana que es simple y espiritual, que excluye la composición de materia y forma, es incorruptible *per se*. Por otra parte el alma humana, por ser espiritual, no es educida de la materia, no depende de la materia para su existir y por eso no perece con la muerte del cuerpo, sino que retiene el acto de ser, porque no depende intrínsecamente de las condiciones de la materia: es también incorruptible *per accidens*»(p. 527). 2-Argumento *ex signo*: se basa en el apetito natural a subsistir indefinidamente. El supuesto de la argumentación *ex signo* es que un apetito natural no puede quedar trunco, pues Dios, autor de la naturaleza humana, no puede darle un apetito natural, la ordenación a algo y luego no respetar dicha ordenación. De todos modos, esta última prueba, en particular, implica una serie de precisiones que hace el autor, pero que por la extensión no podemos trasladar a esta nota y sugerimos leer directamente en el texto.

El segundo grupo de problemas que estructuran este capítulo se reduce a la cuestión de la unión cuerpo-alma en el hombre. Luego de exponer los supuestos del problema, Mons. Blanco examina las diversas respuestas: las *dualistas* (en las que incluye a Platón, Descartes, el ocasionalismo de Malebranche y la armonía preestablecida de Leibnitz); los *paralelismos* y *respuestas monistas* (paralelismo monista sustancialista de Spinoza, paralelismo de modos o de fenómenos, monismos materialistas y monismos idealistas); la *unión sustancial* en la respuesta de Santo Tomás.

Puede parecer extraño que Mons. Blanco no desarrolle el problema de la unión sustancial tal como la enuncia Aristóteles a través de su doctrina hilemórfica, pero indudablemente ha optado por la respuesta tomista, con la que se identifica, y que, a su vez, asume el desarrollo aristotélico y lo perfecciona desde la óptica cristiana. Por otra parte, Tomás de Aquino, como intérprete de Aristóteles, está considerado por el aristotelismo contemporáneo como uno de los mejores y más fieles intérpretes del Estagirita², por no decir, como Pico della Mirandola, que *sine Thoma Aristotelis mutus esset*.

El planteo tomista del problema se establece sobre la consideración de: a) la sustancialidad del hombre como un hecho (*factum*) y b) la sustancialidad del alma espiritual. Y se resuelve en la afirmación de la dualidad de dos coprincipios esenciales (materia y forma), siendo el alma la forma constitutiva del hombre, forma que determina a una materia. De ambos coprincipios resulta el hombre como totalidad concreta, *unum per se*. A continuación Mons. Blanco expone la argumentación de Tomás de Aquino sobre la base del texto de la *Suma Teológica* I, q.76,a.1, subrayando luego algunas precisiones (p.531-534).

Finalmente, llegamos a la tercera y última parte del capítulo: «El hombre como totalidad unitaria. La persona». Mons. Blanco parte de la siguiente afirmación: «De este hombre singular que entiende decimos que es una sustancia una»(p.534). Pero además, en el caso del hombre decimos que es persona, individualidad personal, personalidad. Como sobre este tema hay diversos enfoques, desde las distintas disciplinas, Mons. Blanco se propone distinguir cuidadosamente cuatro problemas: 1- la persona como problema metafísico; 2-la persona como problema antropológico; 3- el problema de la personalidad como problema psicológico y 4- la relación entre el problema antropológico y el psicológico.

Con respecto al primer problema, el metafísico, se pregunta ¿cuál es el constitutivo formal del individuo, qué es lo que hace que la sustancia individual sea en sí misma ónticamente cerrada, completa, subsistente? Luego de un análisis de las múltiples respuestas, Blanco concluye que la respuesta tomista más aceptada hoy es que el constitutivo formal de la

² Cfr. Martha Craven NUSSBAUM-AMÉLIE Oksenberg RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992), p.3. Véase, también, Leo ELDERS, "Santo Tomás de Aquino y Aristóteles" en *Santo Tomás de Aquino hoy*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1989, p.11-25.

persona, es el *esse*, el acto de ser que posee como propio. A nivel metafísico es este acto de ser la causa de que el individuo personal sea ontológicamente cerrado en sí.

El segundo problema, el antropológico, parte de la pregunta: ¿en virtud de qué, en el plano de los entes naturales, hay un cierto tipo de ente al que llamamos *persona humana*? Y la respuesta que da el autor es que llamamos *persona* al ser constituido por espíritu, al ser cuyo constitutivo formal es espiritual. Al hablar así no se pone en el plano del *esse*, sino en el plano de la esencia: persona es el ente a cuya esencia pertenece ser o tener espíritu. Si partimos de la definición clásica de Boecio «persona es la sustancia individual de naturaleza racional», en el plano antropológico, distinguimos naturaleza (de naturaleza racional) y sustancia (sustancia individual). Siguiendo en el mismo plano, vemos que las funciones espirituales, como la intelección, la libertad, la conciencia, etc., están del lado de la naturaleza, y, por consiguiente, el concepto de individualidad no se opone al de personalidad (p.537). Sólo del hombre se dice que es persona *por* el espíritu, y advierte el autor que el *por* debe entenderse como principio remoto de especificación del hombre, no como indicativo de un constitutivo metafísico. También advierte Mons. Blanco la restricción propia del caso de Cristo, quien si bien poseía todas las características que se atribuyen a la persona, al no existir en Él *esse* humano, no podemos decir que fuera persona humana. Su naturaleza humana fue ónticamente, hipostáticamente asumida por la Persona divina (p. 538). Finaliza este análisis con la siguiente afirmación: «el concepto antropológico de que 'todo ser humano es persona por poseer esencia o naturaleza humana' establece una afirmación que hace al ser del hombre. El hombre 'es' persona, y funda el valer del hombre, hace a su valor y su dignidad. Este concepto está en la base de todo auténtico personalismo ético, político, etc.»(p. 538).

Refiriéndose al tercer problema, el psicológico, el autor sostiene que en psicología se habla preferentemente de personalidad y no de persona. La psicología actual entiende por personalidad la organización dinámica, dentro del individuo, de aquellos sistemas psicofísicos que determinan sus ajustes únicos al ambiente (Allport). Esta definición ubica el problema en la línea de las estructuras estables, innatas y adquiridas, que se expresan causalmente en actos y conductas. La personalidad es, entonces, el resultado de la organización de estas estructuras y de estos dinamismos. En este contexto, exclusivamente, puede decirse que no se es persona por nacimiento sino que se llega a ser persona, que se deviene persona, como acabamiento del proceso. Para evitar confusiones, Mons. Blanco, devoto lector de Zubiri, propone el uso del neologismo introducido por el filósofo español, a saber, *personidad* para referirse al concepto ontológico y deja el término personalidad para el sentido psicológico (p.540).

Finaliza este libro con una serie de conclusiones, a modo de resumen, referidas al hombre como ser espiritual, como persona, como sujeto ético,

como ser finito y perfectible, como ser temporal e histórico y como ser abierto a lo infinito. Acerca de esto último afirma Mons. Blanco: «La apertura infinita de la persona humana es también una apertura a lo infinito, implica la búsqueda de Dios como sentido último de la realidad y de la existencia humana. La persona humana es un ser con sentido y que da sentido con sus actos a un mundo que encierra en sí, también él, un sentido como expresión de Dios» (p.541).

Con la transcripción de este texto del autor, tan significativo, damos por concluida nuestra tarea: acercar al lector una síntesis temático-crítica de este *Curso de Antropología Filosófica*, con el objeto de despertar inquietudes que conduzcan a la lectura de esta obra tan valiosa para los especialistas como para los estudiantes, y para todo aquél que haya experimentado, alguna vez, la necesidad de conocerse mejor a sí mismo.



Bibliografía

Enrique MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002), 446 páginas.

El Dr. Enrique Martínez es miembro correspondiente de la Pontificia Academia Santo Tomás, Secretario de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.) y Director de la Universidad Virtual Santo Tomás. El presente libro es su tesis doctoral en Filosofía, escrita bajo la dirección de Eudaldo Forment y presentada en la Universidad de Barcelona, recibiendo la calificación de *Sobresaliente cum laude*.

Por cuanto sabemos, este libro constituye el primer tratado sistemático completo sobre la filosofía de la educación de Santo Tomás, es decir, que incluya y diferencie todas las diversas formas de educación, arribando a una definición de todas ellas, basándose principalmente en los textos mismos del Doctor Angélico. El estudio es difícil de sintetizar, ya que es abundante y variado, aunque manteniendo siempre la unidad formal. Esta vastedad es debida seguramente a la riqueza del pensamiento del Aquinate, que E. Martínez ha sabido poner de manifiesto en sus diversas articulaciones. El punto de referencia principal es la que generalmente es considerada como definición de educación según Santo Tomás: *Promoción de la prole hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud* (*In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1c). Según el autor «nuestro trabajo no es otra cosa que un desarrollo sistemático de la definición de Santo Tomás, realizado a partir de su mismo pensamiento» (p. 409).

La obra se divide en tres partes, respondiendo al modo tomista de proceder. Luego de las Cuestiones preliminares —1ª parte—, el autor trata de la existencia (*an sit*) y de la esencia de la educación (*quid sit*) —2ª parte—, para terminar con «la educación y sus tipos», que distingue y define —3ª parte—. Cada una de estas partes contiene a sus vez divisiones y subdivisiones en capítulos y apartados.

En la primera parte, el autor introduce un fino análisis epistemológico que le permite llegar a individuar lo propio de la filosofía de la educación y sus distintas especies, así como su relación con otras disciplinas —pedagógicas—. La idea fundamental es que la ciencia de la educación por excelencia es filosófica, sobre todo la pedagogía moral, de la que distingue un «arte pedagógico diferenciado». Presenta además el *status quaestionis*, mostrando la necesidad de recuperar la filosofía de la educación de Santo Tomás, y de descubrir su «pedagogía perenne».

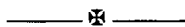
Ya en la segunda parte, el Dr. Martínez trata del tema de la existencia de la educación, antes de lo cual presenta el significado de *educación*, explicando la diversidad de términos utilizados por el Aquinate para referirse a ella (*educatio, disciplina, instructio*, etc). Luego muestra, sin deber esforzarse demasiado, la existencia de la educación en santo Tomás. Después de una sutil explicación de la definición de una esencia, pasa el autor a la definición de santo Tomás, que ya hemos citado, demostrando cómo es una definición propiamente tal según las cuatro causas.

La tercera parte, la más larga de ellas, trata sobre los tipos de educación. Primero de la «educabilidad» de la vida vegetativa, a la que corresponde mejor el nombre de «crianza», pues se trata no tanto de formar hábitos operativos cuanto entitativos. En segundo lugar, trata de la educación de la sensibilidad humana, según las diversas potencias que pertenecen a este nivel ontológico. Muestra cómo, si bien algo análogo a la educación se puede dar en los animales, la educación propiamente dicha es la humana. Por eso, la sensibilidad es educable en cuanto capaz de integrarse en el dinamismo más profundo de la vida racional. En consecuencia, trata finalmente de la educación de la racionalidad, tanto en el orden natural, como sobrenatural. En cada uno de estos niveles llega a una definición de educación propia de cada uno de ellos, y muestra sus causas, deteniéndose especialmente en la definición de educación racional. La definición a la que llega (común a todas las formas de educación racional) es la siguiente: *la educación consiste en que el entendimiento del maestro promueva mediante palabras verdaderas las facultades racionales de una persona hasta que alcancen la virtud*; en donde el género es ahora *promover*, el fin *la virtud*, el agente *el entendimiento del maestro*, y los objetos *las palabras verdaderas y las facultades racionales de una persona* (p. 409).

Creemos que la obra es muy valiosa por diversos motivos. En primer lugar por la calidad intrínseca del trabajo, no sólo serio desde el punto de vista formal sino, lo que es más importante, profundo en sus puntos centrales. En segundo lugar, porque se adentra en el estudio de un tema al que se le presta poca atención desde el punto de vista tomista, aunque en los últimos años se nota la tendencia a abordar y redescubrir las riquezas del pensamiento práctico del Doctor Humanitatis. El presente libro del joven profesor Enrique Martínez, dice Forment en el Prólogo, dedicado a la exposición completa y sistemática de la profunda y vigorosa doctrina de la educación de Santo Tomás de Aquino es el fruto, por una parte, de muchos años de estudio, serio y riguroso, por otra parte de su ya larga experiencia como pedagogo de estudiantes de filosofía y sobre todo como educador, junto con su esposa Áurea, de sus cuatro hijos, Irene, Áurea, Helena y Enrique» (p. 15), todo lo cual se ve claramente reflejado en la penetración que el autor ha logrado de los variados aspectos que constituyen la doctrina tomasiana de la educación.

Para concluir, la bibliografía es abundantísima (casi veintisiete páginas). Además, el autor ha puesto al final del libro un útil índice de textos citados de Santo Tomás.

Martín F. Echavarría



MARIANO FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 144.

Es bien conocido que la obra de Sören Kierkegaard no es de fácil sistematización; por el contrario, el pensador danés, en su oposición a las filosofías sistemáticas racionalistas y sobre todo idealistas, escribe

como un opositor de éstas. Muchas páginas de Kierkegaard son literariamente considerables y la totalidad de su obra se presenta de ese modo, es decir, como escritos de un pensador que no rechaza la literatura y presenta su pensamiento filosófico de modo no sistemático. De todos modos, no cabe duda de que Kierkegaard es un filósofo, a su manera, y se encuentra en sus obras un pensamiento variado, polifacético, que hay que buscar y entresacar de sus escritos.

El libro de M. Fazio es una tentativa, como se expresa en el subtítulo de la obra, de dar unas pautas fundamentales para entender y orientarse en el pensamiento del danés; tarea que no siempre es fácil y para la que es preciso un conocimiento pormenorizado de sus escritos. Aún así, lo que queda es un pensamiento que, si bien tiene algunos puntos en cierto sentido incontrovertibles, también es verdad que hay en él un núcleo teórico que no se deja reducir a fórmulas y que, al mismo tiempo, tampoco se puede sistematizar de un modo completo. De este modo, el libro que presentamos tiene el mérito de exponer de modo claro, en medio de las dificultades antes señaladas, las principales tesis de Kierkegaard de modo ordenado pero con la conciencia, de parte del A., de que dicho orden es de algún modo relativo. En efecto, como señala en la Introducción (pp. 9-10), «el pensador danés desarrolla un pensamiento íntimamente ligado a su parábola existencial», es decir, Kierkegaard no expone su pensamiento de modo abstracto, sino que lo hace en una estrecha vinculación con sus vicisitudes existenciales. Como había escrito poco antes Fazio, «la producción literaria de Sören Kierkegaard puede ser comparada con un bosque denso, donde es muy fácil perder el sentido de la orientación». De estas dos observaciones se deriva el planteamiento del libro ya que, por una parte, le dedica a la vida de Kierkegaard el primer capítulo en su totalidad y, por otra, se concentra en dos puntos que el A. ha denominado la *categoría* y el *problema*, como claves de interpretación de la obra kierkegaardiana. La *categoría* nombra lo singular, o mejor dicho, el Singular (cfr. p. 31), que tiene un papel central en el pensamiento de Kierkegaard; mientras que lo que el A. denomina *problema* corresponde a la temática del autor danés sobre cómo llegar a ser cristiano (cfr. *ibid.*).

Para afrontar estos temas, el A. es consciente de las dificultades interpretativas del pensamiento de Kierkegaard: a lo largo de un poco más de un siglo y medio se han dado todo tipo de interpretaciones de su pensamiento, al mismo tiempo que es el mismo Kierkegaard el que «esconde» claves para su interpretación. Estas claves son en general biográficas y, en muchos casos, Kierkegaard se niega a explicitarlas. De todos modos, el A. pone justamente de relieve que el autor danés es un escritor religioso de modo que su pensamiento debe ser interpretado en este sentido. Quien lo lea, p. ej., en clave estética no comprenderá exactamente las intenciones ni las tesis profundas de Kierkegaard (cfr. p. 35). De todos modos, hay que hacer referencia también a un tema de suma importancia de su producción intelectual que se refiere a la «comunicación directa e indirecta» (cfr. p. 39). En efecto, algunas veces el autor danés se expresa en alguna de sus obras de modo directo, en primera persona, mientras que en otras recurre a la pseudonimia. Ésta no

es un mero recurso literario sino que de alguna manera es una forma de presentar su pensamiento. Así, «el juego de la pseudonimia, juntamente con la ambigüedad de su estilo, a la intrínseca dialecticidad de su entera obra, es una de las dificultades más evidentes para poder penetrar en el auténtico pensamiento kierkegaardiano» (p. 40). Teniendo en cuenta estos criterios de la comunicación directa e indirecta, Fazio elabora un elenco de las obras de Kierkegaard en donde aparecen estos diversos escritos en un orden cronológico (cfr. pp. 41-43).

Después de haber establecido estas pautas existenciales, categoriales, o bien referidas al tipo de comunicación que utiliza Kierkegaard, Fazio comienza con el análisis del pensamiento del escritor danés. El capítulo III (pp. 45-62) está completamente dedicado al análisis de la categoría de *singular*, que se presenta, en primer lugar como una categoría antihegeliana para transformarse en el «lugar» donde se da la verdadera síntesis a la que se llega «cuando el hombre se ha elegido a sí mismo libremente» (p. 49). Es decir, el hombre no es uno desde el principio sino que debe llegar a serlo en un proceso existencial donde tiene un papel primario la libertad en la constitución de la unidad. Pero, al mismo tiempo, esa síntesis es relacional, es decir, el hombre llega a ser singular en su relación con el infinito: si no hay reconocimiento de la finitud frente a la infinitud, la existencia queda en un grado de existencia meramente estética. De aquí surge la fundamentación trascendente de la libertad. Con estos elementos, Kierkegaard se opone fuertemente a la concepción del género según lo tematiza Hegel, afirmando que el singular está más allá del género y es más alto que él.

Seguidamente, el A. analiza los pasos que debe dar el hombre para llegar a ser un singular. Así afirma que «llegar a ser un singular es una tarea ético-religiosa: es decir, llegar a poner el espíritu en condiciones de ser un yo delante de Dios» (p. 63). Después de estudiar el estadio estético y el pasaje de este estadio al ético, el A. se detiene a considerar la teleología intrínseca del singular donde, por una parte, termina de presentar las diferencias entre lo estético y lo ético y, por otra, delimita el carácter ético al que puede acceder el individuo que, si bien, en el estadio ético avanza hacia su consolidación como singular, no llega todavía a su plenitud. Este tema es desarrollado posteriormente hasta llegar a la verdadera síntesis del singular que se lleva a cabo en la identificación de la libertad con la dependencia de Dios (cfr. p. 83).

Los capítulos finales del libro de Fazio están dedicados a la definición kierkegaardiana de subjetividad (pp. 85-108), y a la caracterización del «verdadero cristiano» (pp. 109-131). Son dos temas tratados con cierta extensión y que están íntimamente vinculados. «El problema —cómo llegar a ser cristiano— se encuentra en la decisión subjetiva del salto: el objeto, ese «algo», debe ser eliminado. La cuestión fundamental no hace referencia a la verdad objetiva del Cristianismo, sino al modo de la aceptación del sujeto. La decisión está en la subjetividad: intentar, en cambio, resolver el problema de modo objetivo (...) es paganismo» (p. 100), afirma siguiendo textos de Kierkegaard. La cuestión central que se plantea aquí es la de la verdadera forma de la subjetividad de modo tal que ésta pueda acceder al verdadero cristianismo desde sí mis-

ma. La mediación objetiva, la cosa, no es otra cosa que un alejamiento del verdadero fin del sujeto, es decir, Dios. Para Kierkegaard, la relación con Dios debe definirse fundamentalmente a través y en la subjetividad, ya que de otro modo no sería tampoco personal. De aquí que el A., con estos elementos, pueda ir delineando mejor el tema de la subjetividad que no es un puro subjetivismo, sino la constitución propia del hombre que se coloca delante de Dios en una relación vital. Para que esta relación sea vital no es suficiente con una postura cercana intelectualmente al cristianismo. Tal es la postura de Climacus —uno de los pseudónimos usados por Kierkegaard— que ve al cristianismo como algo posible pero no vitalmente posible, ya que lo observa desde una actitud intelectualista y con eso se coloca fuera de él. El verdadero cristianismo consiste en seguir la invitación de Cristo a una unión personal con Él. «La invitación de Cristo, escribe el A. se relaciona con el sentido entero de la producción kierkegaardiana: su antropología dialéctica y el análisis de la desesperación como no aceptación de la necesaria fundamentación en Dios, llevan en esta invitación al reposo en el amor del Hijo de Dios. Él supera todas las contradicciones existenciales. Pero el camino para seguirlo, después de haber aceptado la invitación (...) es al mismo tiempo amable y arduo» (p. 119).

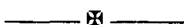
De allí que el verdadero cristianismo se resuelve en una cierta contemporaneidad con Cristo: «el contemporáneo de Cristo debe sufrir por la verdad (...). Sufrir por amor, esperando una felicidad eterna. Ni el Estado danés, ni los pastores, ni la iglesia estatal son adecuados para hacernos entrar en el Reino de los Cielos: solamente el sufrimiento por la verdad» (p. 130).

Hacia el final del libro, el A. hace un breve balance de lo que ha expuesto. La idea fundamental en la que insiste, es que Kierkegaard es un autor religioso: las lagunas y las perplejidades que presenta su pensamiento desde un punto de vista filosófico riguroso, no pueden ser llenadas por suposiciones, o bien dar un juicio negativo sobre la entera producción del autor danés. Son bien conocidas estas dificultades, pero el A., consciente de ello, ha seguido un método que tal vez sea el único, o por lo menos de los pocos, que permiten llegar a tener una comprensión de su pensamiento, es decir, dejar hablar a Kierkegaard. En efecto, el libro contiene numerosos textos que están presentados no con la intención de querer hacerle decir a Kierkegaard lo que no dijo, o hacerle decir otra cosa, sino con la pretensión de que, de algún modo, añadiendo alguna sistematización de conceptos, Kierkegaard se presente desde sí mismo. En esto vemos un mérito de la presente obra que si bien no es muy amplia, va sin embargo a lo esencial, sin silenciar lo que en el pensador danés es problemático o de difícil comprensión, con textos que pueden manifestar ambigüedades, pero que un tentativo de «corrección» harían traición a su pensamiento. La bibliografía sobre Kierkegaard es inmensa, lo mismo que sus interpretaciones; Fazio, en este sentido, no intenta presentar una novedad interpretativa absoluta, sino que se ciñe a su propósito de modo preciso: presentar una introducción, rica de textos que invita a la lectura directa de Kierkegaard con unas ideas esenciales sobre el contenido de sus escritos. Y, como decía-

mos, no toma a Kierkegaard de manera parcial, como una especie de filósofo puro, sino en un contexto bio-gráfico, histórico, epocal, bien delineado.

La bibliografía incluida al final del texto incluye indicaciones sobre obras del mismo Kierkegaard y los estudios citados en la obra. Tal vez hubiera sido interesante ampliar la bibliografía con comentarios orientadores sobre las obras fundamentales sobre Kierkegaard; sin duda eso hubiera estado más en línea con lo que se pretende en este libro. De todos modos, el aporte de Fazio es positivo y orientador.

Daniel Gamarra



Olga Lucía LARRE, *Guillermo de Ockham: Pequeña suma de Filosofía Natural* Colección «Pensamiento Medieval y Renacentista», (Pamplona, EUNSA, 2002), 289 pp.

En esta misma colección del Pensamiento Medieval y Renacentista, que está llevando adelante el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, conocíamos de la Dra. Larre su original enfoque de *La Filosofía Natural de Ockham como fenomenología del individuo* (Pamplona, 2000, 327 pp.), obra ya de obligada lectura cuando de la filosofía natural de Ockham se trate, por la amplitud de su documentación pero, especialmente, por la agudeza de los análisis.

Hoy tenemos entre manos su traducción de una obra del mismo Ockham, la *Pequeña suma de Filosofía Natural*, una breve exposición de su concepción de la ciencia física; desarrollada en el ámbito de la tradición científica oxoniense, la obra contiene elementos que significan una modificación sustancial de la filosofía en general, y de la filosofía natural en particular. Es sabido que hasta el siglo XIV las controversias giraron sobre dos goznes cuya tradición se remontaba, respectivamente, a Platón y a Aristóteles; mas la profundización exigida por el método de obtención del universal científico abrió una nueva vía en la historia del pensamiento: la denominada teoría nominalista, que se proponía zanjar la antigua disputa sobre la captación de la esencia abstracta comportando, en tal sentido, una novedad revolucionaria en la historia de la ciencia y de profundas implicancias para el pensamiento posterior. Bajo esta perspectiva, las tesis defendidas por Ockham son esencialmente semánticas, uniendo elementos que pertenecen a una psicología cognitiva con una teoría del signo (semiótica) y una teoría lógica de la referencia.

Resulta así que para Ockham el universal no es una realidad sino un concepto; el cual, a su vez, no es un simple contenido «objetivo» sino un acto que remite a una pluralidad de objetos singulares. Y acto que es un accidente real del espíritu que no tiene existencia «objetiva» sino solamente un *esse in anima* por cuanto su existencia se expresa como cualidad inherente en un sujeto. Finalmente, este accidente mental que es el concepto, tiene una relación de semejanza (*similitudo*) con las realidades a las que representa en su calidad de signo lingüístico. Esta nue-

va concepción epistemológica en la que Ockham se inscribe fue alentada por una problemática situación histórica: las condenas del año 1277, que instauraron un clima particular en el ambiente universitario, a tal punto que P. Duhem las considera como verdadero inicio de la ciencia moderna.

Esta *Pequeña Suma* constituye una apretada síntesis de algunos de los libros de la *Física* de Aristóteles encarada desde la visión original del maestro nominalista, quien redacta su obra luego de haber convulsionado el ambiente intelectual de su época con sus particulares doctrinas, y ante el requerimiento de los mismos intelectuales de Oxford.. La autoría de la misma no parece presentar dudas pues ocho de los doce códices manuscritos existentes adscriben este texto a Guillermo de Ockham; la edición crítica lo numera entre la serie de obras auténticas; y en su estudio introductorio, Larre refuerza el argumento demostrando que no existe entre la *Pequeña Suma* y otras producciones filosóficas de Ockham diferencias insalvables de contenido (pág. 20-26). Según el proyecto original el tratado constaría de seis partes, siendo sus temas de estudio: las condiciones comunes y más conocidas de los seres naturales y sus afecciones; los animales racionales y sus actos; finalmente, dos últimas secciones estarían dedicadas: la una, al estudio de los animales; y la otra, al de las plantas. Sin embargo, este proyecto original queda reducido, sorpresivamente, a un desarrollo incompleto del primero de los temas señalados; motivo por el cual esta *Pequeña Suma* comprende sólo cuatro secciones, que se corresponden, aproximadamente con los cuatro primeros libros de la *Física* aristotélica, retomando, en primer lugar, la clásica doctrina aristotélica de los principios que en Ockham adquieren características peculiares de inmediatez y de individualidad: los principios son partes actuales y extensas del ente presupuestas a toda generación, marcando con claridad una aproximación empírica al tema. El esfuerzo de Ockham, en este caso, está centrado en concederle realidad a los conceptos de materia y forma, reduciéndolos al orden de *res* y describiéndolos en sus características inmediatas (pp. 69-120).

Un criterio idéntico es posible advertir en el caso del movimiento: en lugar del concepto de *fluxus* y de la clásica definición aristotélica, Ockham utiliza un criterio descriptivo, al entenderlo sólo como un sucesivo cambio de lugar. Resulta así que el movimiento ya no es una potencialidad actualizada sino la existencia sucesiva, sin reposo intermedio, de una identidad continua que existe en lugares diferentes. Todo movimiento resulta entonces una sólida estructura de estados bien diferenciados que se vinculan y entrelazan en la unidad del individuo (pp. 157-240).

Finalmente, también Ockham identifica el tiempo con la noción de cantidad pues si el tiempo se relaciona con el movimiento y éste, a su vez, con la extensión, se puede operar una reducción del tiempo a la extensión y de ésta al móvil, reducción que no es accidental sino que corresponde a la misma esencia de su nueva cosmología. (pp. 243-285).

Los criterios de investigación científica que se pueden extraer de esta breve obra física se hallan doblemente vinculados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional: si el mundo es esencialmente

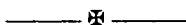
contingente y ha sido creado por la libertad absoluta de un Dios Omnipotente, no es lícito suponer que esté estructurado de acuerdo con relaciones metafísicamente necesarias. No es preciso, por tanto, admitir otra multiplicidad, más allá de la correspondiente a los individuos; con lo cual el fundamento del conocimiento científico no es otro que el conocimiento experimental. La lógica, a su vez y como instrumento de análisis y de crítica, también procede conforme a una explícita fidelidad al mundo de lo real, obligándonos a relacionar el contenido de las afirmaciones con la efectiva realidad de los individuos.

Si bien en este contexto metodológico las aportaciones de Ockham en torno al surgimiento de la ciencia moderna aparecen hoy como un tema discutido, la autora no duda en señalar que su consideración de la naturaleza en cuanto espacio adecuado para la investigación racional amplía el ámbito de las ideas del siglo XIV, sugiriendo posibilidades distintas de las aristotélicas para la comprensión del universo.

Ahora bien: ¿Vale la pena traducir una obra técnica, tal como esta de Ockham? A menudo se ha tratado la traducción como un menester de menor importancia, y, sin embargo, bien llevada, es labor exigente ya que se trata de una verdadera traslación cuyo cauce es la comprensión que de la *intencio auctoris* ha logrado previamente el traductor; y esto no es nada fácil. Sobre ello, no ha de perderse de vista que el mismo autor original ha debido luchar a veces con las estrecheces impuestas por su propio idioma a un pensamiento que, en la medida de su intimidad y originalidad, busca siempre la libertad de campar por las suyas, libre de esas ataduras a la postre ineludibles. De este modo el texto tal vez no representa estrictamente lo que el autor quiere decir, sino el mejor modo en que logró decirlo. Por su parte, el traductor se ve asimismo obligado a expresarse dentro de los límites de su propio idioma, y conducirse de modo tal que el lector pueda llegar a comprender lo que el traductor estima que dice el autor original. Así, pues, aquí la cosa no es coser y cantar. Y en cuanto a la utilidad que una traducción pudiese tener para el erudito, no se pierda de vista que, de lo dicho, resulta que una buena traducción es en realidad una *interpretación*, pudiendo, en este sentido comportar una ayuda nada despreciable aun para quien lea corrientemente el latín (para el caso).

Pues bien, la traducción de Olga Larre cumple a conciencia con estas exigencias fundamentales, especialmente en lo que se refiere al dominio de la dicha *intencio auctoris*, para el cual se ha venido preparando con diversos trabajos publicados en revistas especializadas; y es buen ejemplo la obra mayor citada al comienzo de nuestro comentario.

J. E. Bolzán



GUDEMAN, Stephen. *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture*. (Oxford: Blackwell Pub., Malden, 2001), ISBN 0-631-22566-8, 0-631-22567-6.

Stephen Gudeman es Profesor y Director del Departamento de Antropología de la Universidad de Minnesota. Es autor de numerosos libros y artículos en el campo de la antropología de la economía. La disciplina no es nueva; podemos mencionar, entre otros autores, a Plattner, Godelier, Mauss, Gibson-Graham y Gregory. Gudeman hace un enorme esfuerzo de integración de perspectivas de economistas, sociólogos, filósofos, historiadores, geógrafos y feministas con la visión propia de la antropología. En su libro, las afirmaciones teóricas surgen o se van ilustrando con ejemplos históricos o actuales tomados de la antropología cultural. Esto hace que su trabajo sea también muy ameno e interesante.

La economía, sostiene Gudeman, puede ser entendida como una combinación de fuerzas de la comunidad y del mercado. La economía se compone de ambas realidades que están en constante relación. Los procesos co-munitarios son centrales para el mercado. La creación de valor en el mercado depende de la presencia de la comunidad. La relevancia de esta última nos obliga a replantearnos algunas realidades económicas. Los hechos económicos están situados siempre en un contexto de valor. Gudeman define y describe cuatro dominios de valor en los que se dan las relaciones entre el mercado y la comunidad. Los dominios de valor son inconsistentes e incommensurables. Uno de esos dominios de valor es el que llama «base», fundamento, el que posee un núcleo o «sacra», de cuya participación reside la pertenencia a esa comunidad.

La razón, sostiene Gudeman, es situada, local, social e históricamente dependiente y parte importante de la economía. Esta noción de razón propia de los hechos humanos ha estado presente siempre en la historia del pensamiento desde Aristóteles hasta nuestros días. Para nuestro autor, el regalo y la reciprocidad extienden la «base» a personas que están fuera de la comunidad. El beneficio económico depende de la creación de valor y de las relaciones comunales. El crecimiento económico también depende de la comunidad y la cultura, ya que la innovación tiene un papel crucial en el crecimiento y no puede darse al margen de la comunidad y su cultura. Autores que van de Aristóteles a nuestros días pasando por A. Smith, Marx, K. Polanyi, J. Schumpeter, A. Hirschman, B. Malinowski, por mencionar a los más destacados, se van integrando en la exposición de las ideas mencionadas anteriormente.

Gudeman concluye afirmando: «el modelo de la economía con fuentes múltiples y entrelazadas nos genera incertidumbre acerca de nuestro sistema y nos induce a conocer otros. Dados los legados culturales que hacen que diversos acuerdos coincidan y dados también los equilibrios cambiantes que descartan la posibilidad de una situación estática, no me puedo figurar una utopía o instancia final de la economía. Este libro representa un llamado a la apertura a los valores de la equidad, el mérito y la identidad, al mismo tiempo que la eficiencia, en la economía; y a una apertura con nosotros mismos y los demás, procurando nuevas combinaciones de la comunidad y el mercado que componen la economía. La antropología de la economía, con su visión his-

tórica y atravesada por lo cultural, ofrece las herramientas para encarar esos diálogos e imaginar esos resultados.» (163)

Ricardo F. Crespo



Índice general del volumen LVII

Artículos

Juan Carlos Alby: La novedad como presencia según San Ireneo de Lyon.	441-458
Mauricio Beuchot O. P.: Hacia una hermenéutica analógico-icónica del símbolo.	271-281
André Bord: Pascal à la lumière de saint Jean de la Croix.	169-184
Martín Federico Echavarría: Memoria e identidad en Santo Tomás de Aquino.	91-112
Leo J. Elders S. V. D.: The Transcendental Properties of Being. Introduction: A Concise History Up to Thomas Aquinas.	459-482
Brian J. Farrelly O. P.: El camino trinitario a la deificación conforme a los místicos renanos del siglo XIV: Meister Eckhart, Juan Tauler y el beato Enrique Seuze.	39-55
Celina A. Lértora Mendoza: El comentario de Santo Tomás a los <i>Posteriores Analíticos</i> : Notas metodológicas.	57-89
— El comentario de Santo Tomás a la <i>Física</i> : La división del texto aristotélico.	393-440
Francisco Leocata S. D. B.: Modernidad e Ilustración en Jürgen Habermas.	235-270
Sergio Mancini: Opinar como actitud en San Agustín.	377-391
Jorge Martínez Barrera: La mutua implicación poder-saber según Michel Foucault.	205-234
Beatriz Reyes Oribe: ¿Elegimos a Dios?: Acerca de la no-elección del fin último en concreto según Tomás de Aquino.	113-143
Mario Enrique Sacchi: El principio de autoridad.	283-304
— Octavio Nicolás Derisi (27.IV. 1907-22.X.2002).	357-362
Lorenzo Vicente Burgoa: El principio de contradicción en Kant.	185-204
Gabriel J. Zanotti: Hacia un realismo hermenéutico sobre la base Santo Tomás de Aquino-Husserl: los horizontes.	145-167
Rosa Muriel Zelasco: L'inquiétude de Dieu chez saint Augustin.	3-38 363-376

Notas y Comentarios

José Ignacio Ferro Terrén: Espíritu y fuego: Un libro reciente de Mons. Héctor Aguer.	309-315
Gustavo Eloy Ponferrada: Verdad y religión.	305-309
María L. Lukac de Stier: Un libro tan esencial como esperado.	483-498

Discusiones

Mario Enrique Sacchi: El problema de la creación en la metafísica de Aristóteles: Respuesta a una crítica de Jorge Martínez Barrera.	317-328
--	---------

Bibliografía.

329-356/499-508

Índice del volumen LVII.

509-510

1 SAP
Donación Filosofía

Este libro se terminó de imprimir en
el mes de octubre de 2003
en los talleres gráficos de Edigraf S.A.
Delgado 834, (1426) Buenos Aires
Argentina. 4553 6749