

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

2018

FASCÍCULO 243

Enero-Diciembre 2018



Sapiens diligit et honorat intellectum, qui
maxime amatur a Deo inter res humanas.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS
Sententia libri Ethicorum, lib. X, lect. 13.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

FASCÍCULO 243



A. D. 2018

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DLALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán

Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente (<i>Universidad Autónoma de México, México</i>)	Carlos Ignacio Massini Correas (<i>Universidad Austral, Universidad de Mendoza</i>)
María C. Donadio Maggi de Gandolfi (<i>Universidad Católica Argentina</i>)	Héctor J. Padrón (<i>Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina</i>)
Mauricio Echeverría Gálvez (<i>Universidad Santo Tomás, Chile</i>)	† Gustavo E. Ponferrada (<i>Seminario Mayor de La Plata, Argentina</i>)
† Leo J. Elders, S.V.D. (<i>Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilbeim-Bierbronnen</i>)	Vittorio Possenti (<i>Università degli Studi di Venezia</i>)
Yves Floucat (<i>Centre Jacques Maritain, Tolouse</i>)	Juan José Sanguineti (<i>Pontificia Università della Santa Croce</i>)
Francisco Leocata (<i>Pontificia Universidad Católica Argentina</i>)	
Jorge Martínez Barrera (<i>Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile</i>)	

COMITÉ EDITORIAL

Juan Francisco Franck (*Austral, UNSTA*)
María Fernanda Balmaseda Cinquina (*Universidad Católica Argentina*)
Carlos Taubenschlag (*Universidad Católica Argentina*)
María Liliana Lukac de Stier (*Universidad Católica Argentina*)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

VÍCTOR VELARDE-MAYOL

*Seton Hall University
EE.UU.
victor.velarde-mayol@shu.edu*

Intencionalidad e inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino

Resumen: Se argumenta a favor de la tesis tomista de que la esencia del conocimiento es la inmaterialidad, en contra de un gran sector del tomismo contemporáneo que prefiere radicar la esencia del conocimiento en la intencionalidad. Hay dos partes en este ensayo: una histórica y la otra sistemática. La parte histórica es un intento de identificar el origen del lenguaje intencionalista en el tomismo contemporáneo. A continuación, la parte sistemática, donde se argumenta que el concepto tomista de intencionalidad no solo no coincide con el moderno, sino que está relegado a un segundo plano en relación a la noción de inmaterialidad. Varias razones se dan para ello, primero, porque el conocimiento por intencionalidad es simplemente un tipo de conocimiento, no todo conocimiento es por intencionalidad, y además es un conocimiento imperfecto; segundo, porque la intencionalidad es un efecto causal; tercero, porque la intencionalidad no es una propiedad del acto de conocimiento, sino de la forma.

Palabras clave: especie – intencionalidad – inmaterialidad – conocimiento – Santo Tomás de Aquino

Intentionality and Immateriality in Thomas Aquinas

Abstract: Several arguments are provided to defend the Thomistic thesis that the essence of knowledge consists in immateriality, against a large sector of contemporary Thomism that prefers to view that the essence of knowledge consists in intentionality. There are two parts to this essay: one historical and the other systematic. The historical part is an attempt to identify the origin of the intentionalist language in contempo-

Artículo recibido: 7 de noviembre de 2018. Aceptado: 15 de diciembre de 2018.

SAPIENTIA / ENERO - JULIO 2018, VOL. LXXIV, FASC. 243 - PP 7 - 46

rary Thomism. It is followed by the systematic part, where it is argued that the Thomistic concept of intentionality not only does not coincide with the modern one, but is relegated to the background in relation to the notion of immateriality. Several reasons are given for this, first, because knowledge by intentionality is simply a type of knowledge, not all knowledge is by intentionality, and, in addition to this, is an imperfect knowledge; second because intentionality is a causal effect; third, because intentionality is not a property of the act of knowledge, but of the form.

Keywords: Species – Intentionality – Immateriality – Knowledge – Saint Thomas Aquinas

1. Introducción: Estado de la Cuestión

La insistencia en un lenguaje intencionalista ha llevado a caracterizar la raíz del conocimiento en la intencionalidad. No es infrecuente que se diga que «la cosa conocida está en el cognoscente intencionalmente», o también que «el acto de conocer y lo conocido son uno y lo mismo intencionalmente». De aquí se hace la inferencia de que la esencia del conocimiento es la intencionalidad¹. Pero esta conclusión no se encuentra en Santo Tomás, que afirma que la esencia del conocimiento es la inmaterialidad. A esto se responde, con demasiada facilidad, que la presencia intencional del objeto en el conocimiento es necesariamente inmaterial. De aquí se llega a concluir que las expre-

¹ Son innumerables los tomistas que se adhieren a la tesis de que la intencionalidad es la esencia del conocimiento. Esto es muy evidente entre los llamados «tomistas analíticos»; y «así», por ejemplo, Pasnau no tiene dificultades en afirmar que la definición esencial del conocimiento consiste en «poseer intencionalmente» la forma de otras cosas. Cfr. PASNAU, R., *Theories of Cognition*, New York, Cambridge University Press, 1997, pp. 31-42. Otro tomista, Lisska, también incluido en la tradición analítica, afirma que la intencionalidad es una propiedad del acto cognoscitivo, que es inmaterial. La identificación intencionalidad e inmaterialidad no es completa, ya que se entiende la inmaterialidad como lo que está en la base de la intencionalidad. Sin embargo, no ofrece ninguna distinción entre ambas, lo que sugiere que son virtualmente lo mismo: «Aquinas offers further analysis of the claims of immateriality and the basic 'tending towards' or 'aboutness' property characteristic of mental acts in his Commentary on Aristotle's *On the Soul* when he discusses Empedocles's principal epistemological principle 'Like knows like'». Véase LISSKA, A., *Aquinas's Theory of Perception, An Analytic Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 40.

siones inmaterialidad e intencionalidad son equivalentes². Pero esto no es convincente.

No es que las expresiones intencionalistas del conocimiento no sean, en cierto modo, válidas, pero son, en la mayoría de los casos, reductivistas, pues parece que se ha ido a menos cuando se transforma la inmaterialidad propia de la esencia del conocimiento en la intencionalidad del conocimiento. Cabe preguntarse, entonces, ¿no son lo mismo?, ¿no afirma el Aquinate el ser intencional (*esse intentionale*) frente al ser natural (*esse naturale*) de la cosa?, y ¿no caracteriza a este ser intencional como un ser espiritual, esencialmente inmaterial? Ciertamente, esto es parte del pensamiento del Aquinate, pero en ningún lugar dice que la intencionalidad es la característica esencial del conocimiento.

Aquí nos proponemos probar que *la intencionalidad no es siquiera una «propiedad» del conocimiento*. Y esto no solo porque la inmaterialidad del conocimiento es más universal que el conocimiento por intencionalidad, ya que aquel abarca conocimientos que no son intencionales. Esto es cierto, pero no es este el problema, sino que la intencionalidad no es algo «propio» —su característica específica— del acto de conocimiento, sino que se sitúa fuera de su operación. Es verdad que el conocimiento que mejor conocemos es intencional, pero de aquí no se infiere necesariamente que la raíz del conocimiento es la intencionalidad, sino que el conocimiento «puede ser»

² Esta es la opinión de la mayoría de los tomistas llamados “analíticos” desarrollado en el mundo anglosajón. Peter Geach, por ejemplo, prefiere de hecho el lenguaje intencionalista al de la inmaterialidad del conocimiento (vid. ANSCOMBE, G. E. M., y GEACH, P. T., *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp. 85-95; y GEACH, P. T., «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-1955, p. 271). John Haldane suscribe completamente la idea de que lo intencional es la marca de lo mental (vid. HALDANE, J., «Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge», *Reality, Representation and Projection*, editor J. Haldane y C. Wright, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 15-37; «Forms of Thought», *The Philosophy of Roderick Chisholm*, editor Lewis Edwin Hahn, Illinois, Open Court, 1997, pp. 149-70, y «Realism with a Metaphysical Skull», *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, editor James Conant y Urszula Zeglen, London, Routledge, 2002, pp. 97-104). Anthony Kenny afirma que se debería sustituir los conceptos obsoletos de «inmaterialidad» y «espiritual» por la más moderna y aceptable de «intencionalidad» (vid. KENNY, A., *Aquinas on Mind*, London, Rutledge, 1993, p. 34ss y 107).

intencional, como consecuencia de una imperfecta inmaterialidad. Pero «poder ser» no es «ser», antes de que haya intencionalidad hay una esencial inmaterialidad del conocimiento. Veamos los argumentos básicos que supondremos en este trabajo:

(1) Desde un punto de vista *lógico*, la extensión y comprensión de los conceptos «inmaterialidad del conocimiento» e «intencionalidad del conocimiento» no se identifican. El conocimiento «*per essentiam*» de Dios y los ángeles es inmaterial, pero no intencional. Luego la esencia del conocimiento no puede ser la posesión intencional.

(2) Desde un punto de vista *ontológico*, la inmaterialidad caracteriza al conocimiento, y constituye su raíz más profunda, mientras la intencionalidad se queda a un nivel psicológico, como una necesidad de un conocimiento que es insuficientemente inmaterial. La reducción intencionalista del conocimiento es una cierta forma de reduccionismo psicologista, que muy probablemente venga de la muy influyente psicología científica de Brentano, mientras que la inmaterialidad es una nota ontológica del conocimiento. Pues de igual manera que la *ratio* de ente es su actualidad, así la *ratio* del conocimiento —según Santo Tomás— es su peculiar inmaterialidad:

«[L]a inmaterialidad del conocimiento es la razón (*ratio*) de que sea cognoscitiva³».

Además, la intencionalidad tiende a ser unívoca, mientras que la inmaterialidad es analógica, se da en grados:

«[S]egún el grado de inmaterialidad real, así es el grado del conocimiento⁴».

³ ST I, 14, 1 c: «[I]mmaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis». Todas las citas latinas están tomadas del *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, al cuidado de Enrique Alarcón, Universidad de Navarra, 2000, disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. La versión española es mía.

⁴ *Questiones Disputatae de veritate*, q 2, a 2 c: «[S]ecundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur».

Estos grados de inmaterialidad son tanto para el objeto como para el sujeto del conocimiento. Cuanto más inmaterial es la realidad, más cognoscible es. Y, por parte del sujeto, los niveles más altos de potencia cognoscitiva son los más inmateriales, mientras que los más bajos son menos inmateriales —como es el caso de los sentidos, que requieren un órgano—. El conocimiento divino, que es pura intelección sin potencialidad alguna, es un conocimiento puramente inmaterial⁵, y completamente libre de intencionalidad. Por consiguiente, la intencionalidad no puede ser una característica esencial del conocimiento.

(3) Desde el punto de vista *gnoseológico*, la inmaterialidad del conocimiento está en la línea del acto inmanente, mientras que la intencionalidad está al nivel representativo. Ahora bien, el conocimiento es primeramente un acto operativo, y no una representación. Por tanto, no ha lugar a una identificación entre inmaterialidad e intencionalidad. Este será el punto fundamental que se va a mostrar en este trabajo: la intencionalidad no es algo del acto cognoscitivo, sino de la representación.

Teniendo muy presentes estos tres argumentos, me propongo probar que la *intencionalidad pertenece a la forma y no al acto cognoscitivo*. Para ello, se dividirá el presente trabajo en dos partes. La primera, de carácter histórico, cubre las secciones 2 y 3, donde se trata de esbozar el origen de la tesis intencionalista en el tomismo moderno. La segunda parte, que abarca las secciones 4 hasta el final, se argumenta a favor de la intencionalidad como forma, que sirve de base para dar una mejor comprensión de la tesis tomista de la inmaterialidad esencial del conocimiento.

2. La Estrategia Intencionalista de Fabro

Uno de los mejores conocedores de Santo Tomás —sino el más brillante—, y muy influyente en el tomismo contemporáneo —Cornelio Fabro— pensó que Brentano expresaría una renovación del proyecto tomista a través de una nueva y moderna interpretación de Aristóteles. Como es bien conocido,

⁵ Porque Dios es sumamente inmaterial, no es solo sumamente cognoscible, sino también que su conocimiento es el de más alto grado. *Cfr.* ST I, q.14, a.1 co.

el proyecto filosófico de Fabro era (1) una renovación de la metafísica yendo a los textos originales del Aquinate, cuyo punto de referencia es la teoría de la participación del *esse*, y (2) una teoría de la conciencia como una respuesta a la modernidad, donde la doctrina de la intencionalidad de la conciencia cobraría un papel primordial. Fabro cree que Brentano es la respuesta al segundo punto de su proyecto filosófico⁶. Esto llevará al filósofo italiano a ver en Brentano un renacimiento de la teoría del conocimiento tomista.

Fabro cifra el interés tomista por Brentano en muchos puntos certeros, y ciertamente de interés tomista. Uno fundamental es contra el empirismo asociacionista y atomista de Hume, que parte de una deficiente descripción de lo psíquico. Fabro ve que la *Gestalttheorie* es la respuesta adecuada de la escuela de Brentano, pues la experiencia es según totalidades formales y no según átomos. Lo que una adecuada descripción de la percepción sensible nos muestra es que, en un primer momento, percibimos *los todos en la unidad de la forma* y no sus elementos atómicos constitutivos, que pueden ser alcanzados en un segundo momento⁷. Estas observaciones del fenómeno de la percepción permitían una segunda vida para la gnoseología realista tomista, que había sido desplazada por el empirismo⁸. Según Fabro, era Brentano el que inició esta revitalización del tomismo al ir al fundamento de la *Gestalttheorie*, donde subyace la noción de la intencionalidad de los actos perceptivos, que va a constituir lo que ahora se llama «la tesis de Brentano⁹». Fabro vio en Brentano la posibilidad de ofrecer una versión moderna de la teoría tomista de la percepción. Muy acertadamente, Fabro observa que el punto central, contra la

⁶ Cfr. FABRO, C., *La Fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, p.416

⁷ La teoría de la forma fue desarrollada especialmente por Ehrenfels, un discípulo de Brentano. Vid. EHRENFELS, Ch., *Über Gestaltqualitäten*, en: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14 (1890), pp. 249-292

⁸ Cfr. FABRO, C., *La Fenomenologia della percezione*, p.47.

⁹ La expresión «tesis de Brentano» es más explícita en la filosofía analítica de la mente. Este es el caso del filósofo analítico, Chisholm, en sus ensayos sobre Brentano. Cfr. CHISHOLM, R., *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam, Editions Rodopi B.V., 1982, pp. 1-36. Cfr. también, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, 168ss.

teoría empirista de la percepción, es precisamente la tesis intencionalista de Brentano, esto es, *la tesis de que la intencionalidad es una propiedad esencial y diferenciadora de los actos mentales*, que Fabro veía, además, como una conexión con la filosofía medieval, especialmente, con el Aquinate. La intencionalidad es la dirección del acto mental hacia un objeto, por la que la realidad extramental entra en el acto intencional, no materialmente sino intencionalmente. De esta suerte, «la noción central [en Brentano] ... es la de la intencionalidad¹⁰», y esta idea brentaniana se la asimila con la gnoseología tomista. Creo que es importante notar, contra Fabro, que Brentano nunca se consideró un tomista sino un estudioso de Aristóteles con una fuerte influencia inmanentista de corte cartesiano.

Ciertamente, la perspectiva brentaniana rechaza bien las gnoseologías modernas de influencia empirista, e incluso racionalistas de corte cartesiano, que querían liquidar la influencia aristotélica y tomista. El empirismo separaba la percepción sensible del pensamiento, algo inaceptable en la teoría de la intencionalidad mantenida por Brentano. Según Fabro, esta separación es debida a dos principios de la gnoseología empirista: el principio de asociación y el principio de autonomía. Según el primero los contenidos de la percepción son dados inmediatamente a la conciencia, y según el segundo principio, el pensamiento goza de una creatividad y espontaneidad absolutas¹¹. Brentano —según Fabro— rechaza los presupuestos de ambos principios al retornar a la teoría del conocimiento de Aristóteles, cuya pieza angular sería la intencionalidad. La revolución brentaniana es una vuelta a las raíces aristotélicas, las mismas raíces de las que parte la filosofía del conocimiento de Santo Tomás¹². Según Brentano, y que Fabro secunda correctamente, lo que hay son diferentes niveles integrados de conciencia intencional que aprehenden un objeto y no una hipotética mecánica espontánea y asociacionista de datos dados inmediatamente a la conciencia, algo que no aparece en una descripción cuidadosa, y no sesgada, de la percepción.

¹⁰ FABRO, C., *La fenomenologia della percezione*, p.151.

¹¹ Cfr. FABRO, C., *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, p. xiv-xv.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 421.

Es interesante que Fabro utiliza la doctrina de la intencionalidad en su crítica contra Karl Rahner, que lo ve como un regreso a tesis kantianas al retorcer los textos tomistas. Fabro dice que «Rahner rechaza enérgicamente la noción de conocer como intencionalidad, es decir, como pura referencia de un cognoscente a un objeto distinto de él¹³». Aquí Fabro utiliza la intencionalidad brentaniana contra el inmanentismo gnoseológico de Rahner, aunque toda la crítica está hecha desde los textos tomistas. De aquí parece inferirse que Fabro parece aceptar que la intencionalidad brentaniana es una expresión de la tesis tomista de la inmaterialidad del conocimiento. Más que una pura y simple identificación entre intencionalidad e inmaterialidad, Fabro instrumentaliza a Brentano para revitalizar a Santo Tomás. Por consiguiente, la aceptación de la tesis brentaniana como tesis tomista se lo ha de entender como una «estrategia» contra el empirismo inmanentista que domina la gnoseología moderna.

El lenguaje de la intencionalidad brentaniana como «estrategia» no hace a Fabro culpable de reducir la inmaterialidad, como esencia del conocimiento, a la intencionalidad, pero tiene el efecto colateral indeseado de añadir a la gnoseología tomista una noción que no aparece en los escritos tomistas, a saber, la noción de «acto intencional». Pues, que nuestro conocimiento de la realidad sea intencional no es formalmente lo mismo que decir que el acto cognoscitivo es intencional. Lo primero es aceptable y aparece en diferentes formas en el Aquinate, lo segundo no solo está ausente, sino que no es consistente con su noción de intencionalidad.

No creo que me equivoque mucho si afirmo que la noción de «acto intencional» es una invención de Brentano. Por ello, puede aclarar nuestro problema si analizamos, siquiera someramente, la doctrina de la intencionalidad de Brentano, de donde provienen muchos de los malentendidos tomistas contemporáneos.

¹³ FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, en *Opere Complete* 25, Roma, Editrice dei Verbo Incarnato, 2011, p. 43.

3. La Tesis Brentaniana de la Intencionalidad

La idea de que la propiedad característica del conocimiento es la intencionalidad —el acto intencional— no es algo que se pueda encontrar en el tomismo clásico. El Aquinate habla de que la cosa conocida es en el cognoscente inmaterialmente, pero muchos tomistas contemporáneos prefieren la fórmula «la cosa conocida es en el cognoscente intencionalmente», que puede tener tintes de reduccionismo, ya que sustituye la «*ratio*» fundante y metafísica del conocimiento¹⁴ por una característica auxiliar psicológica que no se da en todo conocimiento. Parece que la principal razón del uso moderno de la expresión «acto intencional» es la tremenda influencia de Brentano en la filosofía contemporánea, primero en la fenomenología husserliana, después en otras escuelas filosóficas, entre las que se cuenta el tomismo.

En un famoso texto de *La Psicología desde un punto de vista empírico*, harto repetido, Franz Brentano analiza, con detalle, en el libro II, capítulo 1, las diferencias entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos, y afirma con la brillantez que le caracteriza:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo¹⁵.

¹⁴ Cfr. SCARPELLI-CORY, T., «Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91, 3, 2017, pp. 333-351. La autora entiende la identidad entre el conocer y lo conocido como una afirmación metafísica, donde lo conocido está inmaterialmente en el cognoscente. Aunque esto es correcto, es todavía muy insuficiente lo que la autora extrae de la tesis tomista.

¹⁵ BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973, p.124. Sigo la traducción de Gaos publicada en 1935 en la editorial de la Revista de Occidente.

Y un poco más adelante Brentano añade algo substancial:

Esta inexistencia intencional es *exclusivamente propia* de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir *los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto*¹⁶.

No hay duda de que Brentano es aquí atractivo en su descripción, que le hace parecer, también, convincente. Pero incorrecto en detalles decisivos, al menos, en relación con el Aquinate, como se verá más adelante.

Lo primero que se ha de advertir en este texto es que la inexistencia intencional no es la no-existencia intencional —como algunos filósofos analíticos¹⁷ lo entienden— sino la existencia en la intención, que ocurre en el propio acto psíquico, pues es el propio acto cognoscitivo lo que es intencional. La inexistencia intencional es, pues, la referencia de todo acto psíquico a un objeto, una referencia que es intencional. «Existencia» intencional significa *la existencia referida intencionalmente a un objeto*, no es pues una existencia efectiva¹⁸. Además, esta referencia intencional a un objeto no es algo en la realidad sino en el mismo acto psíquico, que, con un lenguaje que puede dar pie a muchos y serios equívocos, es el objeto inmanente. La expresión muy poco feliz de «objeto inmanente» en el texto solo quiere decir la propiedad de referirse intencionalmente a un objeto. No es, pues, un objeto interno (de la vida psíquica), la referencia del acto psíquico a un objeto en la mente. Los objetos inmanentes de los actos psíquicos (de los que habla Brentano) no son ni las ideas ni las impresiones (como sucede

¹⁶ *Ibidem*, p.125. La cursiva es mía.

¹⁷ Este es el caso de Roderick Chisholm (probablemente, uno de los más convincentes entre los filósofos analíticos) que entiende la inexistencia intencional como la no existencia de lo meramente intencional. Por ejemplo, cuando uno piensa en un centauro, este objeto no existe en la realidad, pero el objeto es algo con una no existencia intencional en la mente. Cfr. CHISHOLM, R., *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New York 1957, chapter 11 «*Intentional Inexistence*», pp. 168-185. No hay ninguna duda de que lo intencional no tiene existencia efectiva, pero esto no es lo que significa «inexistencia intencional».

¹⁸ Cfr. VELARDE-MAYOL, V., *On Brentano*, New York, Wadsworth, 2000, p. 45ss.

en el empirismo de Locke y Hume), que serían objetos internos psíquicos, sino el objeto intencional, que se da en el propio acto, no en la realidad. La intencionalidad es una propiedad de los actos psíquicos no de la realidad extramental, por lo tanto, el objeto intencional ocurre en el acto psíquico, y es a esto a lo que Brentano llama objeto inmanente. No es objeto inmanente porque el objeto intencional sea la inmanencia de una vivencia psíquica, sino porque la intencionalidad es una propiedad inmanente de los actos psíquicos¹⁹.

Los actos psíquicos se refieren a «rocas», «árboles», etc., los cuales son objetos extramentales, pero también a fenómenos psíquicos. Todos estos objetos mencionados son efectivamente existentes, pero el objeto de referencia intencional no tiene por qué existir, puede serlo un objeto ideal del tipo matemático, como los números, etc. El objeto intencional lo puede ser la realidad y la irrealidad, lo efectivamente existente, como el presente, o inexistente, como el pasado y el futuro. Pero lo importante para la tesis de Brentano es que ningún fenómeno físico tiene esta propiedad intencional. La intencionalidad es una propiedad *exclusivamente* mental y ningún fenómeno material tiene, ni puede tener, esa propiedad. Con lo cual se separa claramente, casi de un modo Cartesiano, la esfera de lo mental de la de lo material-físico. En este punto, como veremos, el Aquinate parece discrepar con toda razón.

Hay una diferencia de fundamento entre Brentano y Santo Tomás que hay que tener en cuenta cuando se los comparara. Aunque ambos filósofos tienen una decidida influencia aristotélica, esto no debe llevar a creer que Brentano entiende a Aristóteles de la misma manera que el Aquinate. El aristotelismo de Brentano está profundamente influenciado por la filosofía cartesiana, de la que toma como primera evidencia y punto de partida del filosofar la intuición *cogito ergo sum*. De esta suerte, si Santo Tomás concibe el conocimiento dentro de una metafísica realista del ente, Brentano lo concibe como una con-

¹⁹ El problema del objeto inmanente en Brentano es mejor entendido, cuando sus discípulos Husserl y Meinong distinguen entre el contenido y el acto: el acto da la intencionalidad, el contenido proporciona una estructura vicaria del objeto extramental. El objeto inmanente, como contenido, no es el objeto del conocer, sino el objeto exterior. Por ello, llamar objeto al contenido es fuente de malentendidos.

secuencia de la primacía de la conciencia sobre el ente. Sin llegar más lejos en este juicio, se ha de notar que en el texto antes citados, Brentano no habla de sucesos físicos, ni de cosas materiales frente a operaciones psíquicas, sino de «fenómenos» físicos frente a «fenómenos» psíquicos, pues el término «fenómeno» en la terminología de Brentano no es lo que Aristóteles llama «φαινόμενον» (*algo* que se manifiesta), sino la mera manifestación en la conciencia, que está más próximo al concepto husserliano de fenómeno que al aristotélico. De aquí que, Brentano conciba el fenómeno físico, no como la cosa que se manifiesta sino la manifestación misma en la conciencia, o si se quiere, el fenómeno físico no es algo realmente físico en sí mismo. Esto no quiere decir que Brentano no sea un realista, pero parece aceptar la separación cartesiana (desarrollada en Kant) entre el fenómeno en la conciencia y la realidad. Solo en el ámbito de la conciencia, el fenómeno psíquico se identifica con el mismo acto psíquico: su aparecer en la conciencia y su ser psíquico se identifican. Por eso, para Brentano, la auténtica y verdadera percepción es la interna, donde el fenómeno psíquico es la realidad del acto psíquico, pero no la percepción externa, donde lo que se percibe no son cosas físicas sino sus fenómenos. De aquí que la certeza de la percepción interna es completa, mientras que la de la percepción externa es probable, aunque en no pocos casos es muy probable. solo el fenómeno psíquico se identifica completamente con el acto psíquico. Por ello, si la intencionalidad es una característica esencial del fenómeno psíquico, entonces, la intencionalidad es de la esencia del acto mental. Pero esto no es lo que Santo Tomás dice acerca de la intencionalidad.

Es importante insistir que Brentano atribuye esta doctrina de la intencionalidad de los actos psíquicos a los filósofos medievales, específicamente a San Anselmo y a Santo Tomás de Aquino, al que es citado explícitamente en una nota a pie de página al texto antes citado, pero también a Aristóteles y Filón²⁰, que sin duda se encuentra en estos filósofos, pero no en

²⁰ Creo que los estudios de Leen Spruit y Dominik Perler son esenciales para entender el preciso sentido de la intencionalidad a través de la filosofía medieval. Perler contrasta las teorías medievales de la intencionalidad con las teorías más recientes

los términos propuestos por Brentano, al menos no se encuentra así en Santo Tomás, que es ahora nuestro tema.

Brentano dice explícitamente que

Tomás de Aquino enseña que lo pensado está intencionalmente en el pensamiento, que el objeto del amor en el amante, lo deseado en el que desea, y usa esto por razones teológicas. Cuando las Escrituras hablan de un habitar del Espíritu Santo, lo explica como un habitar intencional a través del amor. Además, intenta encontrar, por medio de la inexistencia intencional de los actos de pensamiento y amor, una cierta analogía del misterio de la Trinidad, y de la procesión *ad intra* del Verbo y el Espíritu²¹.

Independientemente de las importantes discrepancias que pueda haber entre Brentano y Santo Tomás, el sentir de no pocos tomistas es que, con fundamento, hay una cierta continuidad entre la doctrina de la intencionalidad medieval y la de Brentano.

elaboradas por la filosofía analítica, especialmente, John Searle. El autor considera que la teoría brentaniana de la intencionalidad es la correcta, por ello, la obra comienza y termina con la teoría de la inexistencia intencional desarrollada por Brentano. En mi opinión, esto es un error estratégico, pues se interpreta la intencionalidad medieval, y especialmente la tomista, desde el punto de vista del acto intencional brentaniano y no desde la forma intencional. No obstante, la obra es muy valiosa para ver cómo se explica el paso de la especie intencional al acto intencional desde Santo Tomás hasta Brentano. Cfr. PERLER, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klosterman, 2004, especialmente pp. 31-106. Spruit, por el contrario, adopta una metodología más de acuerdo con la intencionalidad medieval, y correctamente atribuye la intencionalidad a la forma y no al acto. El autor no acepta el cambio de terminología que se observa en el tomismo posterior, a saber, el uso de la frase «especie impresa» para indicar lo que Santo Tomás llama «*intentio*» o «*species*». Probablemente la razón de ello es que Spruit no distingue entre la *intentio* en su ser representativo y en su ser en sí. Cfr. SPRUIT, L., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 volúmenes., Leiden, Brill, 1994, volumen 1, 156-174.

²¹ BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, libro II, capítulo 1, §5, p. 125, nota: «*Thomas von Aquin lehrt das Gedachte sei intentional in dem Denkenden, der Gegenstand der Liebe in dem Liebenden, das Begehrte in dem Begehrenden und benützt dies zu theologischen Zwecken. Wenn die Schrift von einer Einwohnung des h1. Geistes spricht, so erklärt er diese als eine intentionale Einwohnung durch die Liebe. Und in der intentionalen Inexistenz beim Denken und Lieben sucht er auch für das Geheimnis der Trinität und den Hervorgang des Wortes und Geistes ad intra eine gewisse Analogie zu finden.*» Por razones que desconozco, esta importante nota es omitida en muchas traducciones.

Husserl, que conocía bien a su maestro, nota acertadamente que Brentano transforma el concepto de intencionalidad medieval en otro concepto cuando dice que «[L]a *conversión* [por parte de Brentano] del concepto escolástico de intencionalidad dentro de un concepto-raíz descriptivo de psicología constituye un gran descubrimiento, sin el cual la fenomenología no podría haber llegado a ser²²». Brentano cambia el sentido tomista de intencionalidad, lo que era antes una propiedad formal, ahora es una propiedad de los actos mentales²³. La intencionalidad se convierte en una propiedad de la esencia del acto mental, por ello, el acto de conciencia es inherentemente intencional, es el acto mismo el que se dirige intencionalmente al objeto como su nota esencial²⁴. Por el contrario, para Santo Tomás la intencionalidad no es una propiedad del acto mental sino de la *species*, esto es, la intencionalidad es una propiedad formal.

4. Noción de intencionalidad en Santo Tomás

Para el Aquinate, la intencionalidad cognoscitiva no es propiamente una propiedad del acto²⁵, como lo es para Brentano y sus discípulos más influyentes, especialmente, Meinong and

²²Nota sacada del Prefacio a la edición inglesa de las «Ideas». HUSSERL, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, «Autor's Preface to the English Edition» London 1931, p.23. Primero publicado en 1931 por George Allen & Unwin Ltd., y después reimpresso en 2013 por Routledge: «[H]is conversion of the scholastic concept of intentionality into a descriptive root-concept of psychology constitutes a great discovery, apart from which phenomenology could not have come into being».

²³Cfr. JACQUETTE, D., «Brentano's Concept of Intentionality», en *The Cambridge Companion of Intentionality*, al cuidado de Dale Jacquette, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 98-130. Jacquette explica la intencionalidad brentaniana como una flecha que sale del acto mental hacia su objeto. El autor sostiene que el uso de la expresión «acto intencional» es más frecuente en los discípulos de Brentano, especialmente, Husserl y Meinong.

²⁴BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, libro II, capítulo 9, §2, p. 348: «[D]as primäre Object nothwendig und allgemein nur in der dem Vorstellen eigenen Weise der intentionalen Einwohnung im Bewusstsein gegenwärtig ist.» La intencionalidad es lo esencial del acto de representar. Y en general, la intencionalidad es la característica esencial del acto mental.

²⁵El presente trabajo se referirá casi exclusivamente a los actos cognoscitivos.

Husserl²⁶, sino una propiedad formal, aquella propia de las *species* o *intentiones*. La influencia de la filosofía brentaniana en la fenomenología, al considerar los actos mentales como actos intencionales, y en la filosofía analítica por medio de la tesis de Brentano²⁷, donde lo intencional es la marca de lo mental, ha dejado también su huella en muchos tomistas cuando reducen la característica inmaterial del conocimiento a lo intencional. Lo primero que debemos acometer es lo que Santo Tomás entiende por intencionalidad, y después entrar en el complejo problema acto-*intentio*.

Santo Tomás describe la intencionalidad, la *intentio*, en su sentido etimológico, como lo que tiende a algo:

La intención, como su nombre indica, significa tender hacia algo²⁸.

Esta idea de intención como tendencia hacia, referencia a, etc., coincide con el uso moderno (especialmente brentaniano) de intencionalidad. Aunque esta característica de «tender a» (*intendere*) es más común en contextos volitivos que cognoscitivos —al menos esto es lo que se desprende del uso del vocablo en el Aquinate—, no obstante, el concepto de intencionalidad es válido en ambos casos, aunque no del mismo modo. En la voluntad el acto es propiamente intencional, como se desprende de innumerables textos del Aquinate²⁹. En la voluntad se da un auténtico trascender orético³⁰. En el conocimiento, por

²⁶ Husserl dedica toda la Investigación Lógica V a los actos intencionales (*vid.* HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, volumen 2, Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2006, Investigación 5ª, pp. 489-552). Meinong desarrolla la teoría del acto intencional como preludio de su teoría del objeto. *Vid.* MEINONG, A., *Über Gegenstandstheorie*, en *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, al cuidado de Rudolf Haller, Graz - Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1971 volumen 2, pp. 483-530. El tema de la intencionalidad del acto en Meinong es tratado con más detalle en VELARDE-MAYOL, V., *Ser y Objeto*, Madrid, Síntesis, 2016, especialmente los capítulos 1 y 2.

²⁷ Cfr. DUMMETT, M., *The Origins of Analytic Philosophy*, Boston, Harvard University Press, 1996, chapters 5 & 6.

²⁸ S.Th. I-II, 12, 1 c: «*[I]ntentio, sicut nomen ipsum sonat, significat in aliquid tendere*».

²⁹ Baste el siguiente texto de las Q.D. *De veritate* 22, 13 c: «*Intention est actus voluntatis*».

³⁰ Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La Estructura de la Subjetividad*, Madrid, Ediciones

el contrario, no dice Santo Tomás que el acto sea intencional, pero sí dice innumerables veces que la especie (*species*) cognoscitiva, que es una forma vicaria del objeto, es propiamente intencional. Y esto puede explicar que, en parte, si se utiliza descuidadamente la intencionalidad voluntaria como paradigma para la intencionalidad cognoscitiva, se llegue a atribuir la característica de la intencionalidad al mismo acto cognoscitivo. Una analogía inadecuada entre la intencionalidad voluntaria y la cognoscitiva lleva a algo que puede ser extremadamente perplejo sino un disparate: la voluntarización del conocimiento.

Hay, pues, aquí dos tipos de intencionalidad, una orética, donde lo intencional es constitutivo del acto de la voluntad por el modo de «tender», y por la que el volente se trasciende a su objeto; y otra analéptica, donde el cognoscente se incrementa inmaterialmente al «recibir» la forma de otro ente diferente de sí mismo. Aquí solo se tratará de la intencionalidad en el ámbito cognoscitivo. Pero como se verá enseguida en el conocimiento humano por intencionalidad, la análepsis, la «recepción» de una forma o *intentio*, implica que esta forma ya estaba «antes» como forma natural, e incluso, en ocasiones, como intención en un medio, que sirve de enlace entre el sentido y la realidad sentida. Específicamente, en la percepción sensible, tenemos lo siguiente: (a) una forma que existe unida a un sujeto con su ser natural —la forma natural—, (b) una forma que existe en el sentido sin su ser natural, pero con un ser intencional (*esse intentionale*), esto es, que refiere a otro que sí, y (c) una forma que existe en el medio material sin su ser natural, con un ser intencional, que conecta la forma natural con la forma intencional (*species, intentio*) en el sentido. Lo último implica que el Aquinate admite una intencionalidad extramental, y más específicamente, una intencionalidad junto a entes materiales.

De esto último se desprende que, si la intencionalidad puede ser una característica de ciertas formas *extra mentem*, no puede ser, entonces, una «propiedad» del conocimiento.

Rialp, 1967, pp. 206: La intencionalidad volitiva es «pura tendencia, un trascender «orético», un acto por el que la subjetividad, en vez de comportarse como el «en» de algo distinto de ella, funciona como un «hacia», como tensión o dirección a un ser.»

5. La Intencionalidad como Semejanza

La intencionalidad de la que estamos tratando aquí es una semejanza (*similitudo*), y lo que hace de semejanza es una forma. Por tanto, la intencionalidad es *una forma que tiende a otra forma*. Esta forma que tiene la característica de ser intencional es la *species* o *intentio* de lo conocido:

La semejanza por la que conocemos es la especie de lo conocido en el cognoscente³¹.

Esta especie (*species*) es la forma intencional, o simplemente *intentio*, como frecuentemente el Aquinate la denomina. La especie poseída por el acto cognoscitivo remite a la cosa conocida, y este remitir es lo que es propiamente su intención, y esto es realizado porque la *species* o *intentio* es una semejanza de otro. Gracias a que es una semejanza de otra forma, la intencionalidad de la forma es la misma forma natural referida intencionalmente.

La intencionalidad es una referencia a otro, un remitir a otro que sí. Esto sucede en ciertas formas (las *species* o *intentiones*), cuya característica específica es el ser intencionales. No es lo mismo ser forma que ser intencional. *El ser intencional es más bien un cierto «efecto formal»* de algunas formas³² por la que una forma refiere a otra. De esta suerte, la especie intencional, o intención, que interviene en el conocimiento es una forma que se refiere a otra que sí por vía de semejanza. En este sentido, el conocimiento por intencionalidad se lo puede describir como la posesión inmaterial de una forma (la *species* o *intentio*) que refiere a otra forma distinta de la poseída. Esto explica que el objeto del conocimiento intencional no es la mera semejanza, forma intencional (la *species* o *intentio*) inmaterialmente poseída, sino la forma representada o forma natu-

³¹ S.Th. I, 85, 8 ad3: «*Similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente.*» Aunque el texto se refiere al conocimiento intelectual, puede entenderse también del conocimiento sensible.

³² Nótese que Santo Tomás no dice explícitamente que la intencionalidad sea un efecto formal de ciertas formas, pero creo que es la mejor lectura. Explicaré esto más adelante.

ral. De aquí se desprende una conclusión para todo conocimiento intencional: el conocimiento es representativo lo que el objeto del conocimiento es entitativo. Y como nos vamos a referir aquí más al conocimiento sensible, entonces: *el sentido es representativo lo que el objeto del sentido es entitativo*.

La forma natural de un color, en tanto que natural, no es intencional, no refiere a otra forma. Pero la forma en que consiste la *species* o *intentio* es intencional, es una forma referida a otra que sí porque es una semejanza de la otra. Ambas formas son específicamente idénticas, aunque individualmente diferentes. Por ello, cuando el acto cognoscitivo posee esta forma intencional se dice que lo conocido en acto es el cognoscente en acto, esto es, la forma intencional poseída por el acto de conocer es idéntica a la forma natural «extramental», solo formalmente, no individualmente, pues la individualidad de la *intentio* no es la individualidad de la forma natural. Esto es obvio, pues como se verá, la forma intencional es un efecto de la forma natural, y aunque sean de la misma especie, son individualmente diferentes como lo son la causa y el efecto.

La intencionalidad analéptica, o asimilativa, que es la posesión inmaterial de una forma ajena³³, donde la forma poseída es intencional, no es simplemente la posesión de una forma ajena sin más, sino que debe manifestar su «ajeneidad», que no es más que su referencia a otra forma por ser semejante. Por ello, Juan de Santo Tomás precisa, en su comentario a la *Suma Teológica* del Aquinate, que este conocimiento es la posesión de una forma ajena *en cuanto que ajena*³⁴. La expresión «en cuanto que ajena» indica el carácter intencional de la forma, que es lo propio de las *intentiones* o *species*. La especie intencional representa a otra forma en tanto que distinta de sí, como una semejanza representa al original sin ser el original. El acto cognoscitivo posee la forma intencional que le lleva —trasciende— al objeto, como el conocimiento de la imagen de un espejo lleva

³³ Cfr. S.Th. I, q.14, a.1: «[C]ognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente.»

³⁴ Cfr. IONNIS A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, (Parisiis, Desclée et Sociorum, 1934), vol. II, disputatio XVI, articulus I, p. 333: «Modus vero recipiendi intentionaliter est modus recipiendi formam alterius etiam ut alterius.»

al conocimiento del objeto. Es la forma intencional la que lleva el conocimiento a su objeto, y no una supuesta intencionalidad del acto, como la doctrina brentaniana sostiene.

6. Posesión inmaterial y no posesión intencional

Ciertamente, la semejanza de la cosa en el sentido —la *species* o *intentio*— es la misma cosa intencionalmente. Lo que es entitativo en la cosa, es intencional en el conocimiento:

El sentido recibe la forma sin materia, porque de distinta manera tiene ser la forma en el sentido, y en la cosa sensible. Pues en la cosa sensible tiene un ser natural y en el sentido, sin embargo, un ser intencional y espiritual³⁵.

Pero esto no implica que, en sentido propio, la forma intencional es poseída intencionalmente. La cosa es referida intencionalmente, pero la forma intencional es poseída inmaterialmente. Veamos esto.

El sentido recibe la forma sin la materia propia, que es el sujeto que la forma natural propiamente actualiza. Pero recibir la forma en el sentido no es para hacerlo en otro sujeto. El acto del sentido no es la «nueva» materia de la forma poseída, no es su sujeto natural, como lo es la materia con la forma natural. El acto de sentir no hace de función de sujeto de inhesión de la forma intencional, sin embargo, es un «cierto» sujeto que *tiene* la forma intencional, pero *no la sostiene*. Este tener sin sostener es lo peculiar de la posesión inmaterial del conocimiento, no de la intencionalidad. La forma de un color es tenida y sostenida en su materia. La forma intencional es tenida por el acto de conocer, pero no la sostiene como algo propio que la actualiza. Este «tener sin sostener» de una semejanza (la forma intencional o *species*) hace que el acto de conocer se comporte como si fuera un sujeto, sin realmente serlo, pues estas formas no actualizan el acto de conocer. De aquí, que las formas inten-

³⁵ *De anima* lib. 2, lect. 24, n. 3: «*Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu haute habet esse intentionale et spirituale.*»

cionales son impropriamente actos, pues no son actualizantes. Sería mejor conservar el nombre de «forma» para las *intentiones* o *species*. Si la forma intencional actualizara el acto de conocer, este sería su nuevo sujeto propio. Entonces, el conocimiento sería un caso extraño de hilemorfismo —el modelo forma-materia del mundo físico— pues el acto cognoscitivo se comportaría como potencia con respecto a la forma recibida. Precisamente, para evitar este malentendido, Aristóteles y Santo Tomás insisten en que la esencia del conocimiento es la inmaterialidad. El conocimiento es esencialmente inmaterial, pues la forma no es la actualización del acto de conocer, sino más bien la forma coexiste con el acto de conocer y lo informa, sin actualizarlo, pues ya era acto. Por ello, el modelo es forma-acto (y no forma-materia o forma-potencia): *el acto que posee una forma no implica nada potencial*. Lo «peculiarmente inmaterial» no es tanto la *species* o *intentio*, ni el propio acto de conocer, ni el sujeto del conocimiento, sino la estructura acto-forma, por la que se tiene, pero no sostiene, una forma, algo que solo puede darse inmaterialmente. La estructura forma-acto es la esencia del conocimiento, que solo se puede dar inmaterialmente, no puede darse en el mundo material, que es regido por la estructura forma-materia: la posesión inmaterial de una forma es la de un acto que tiene una forma sin sostenerla, mientras que la posesión material de una forma es la de un sujeto que tiene y sostiene la forma.

Si el acto de conocimiento fuera esencialmente intencional (tesis brentaniana), entonces sí que se podría decir que el conocimiento es la posesión intencional de la forma por el acto intencional. Pero si la forma es lo que tiene la propiedad de ser intencional, entonces su posesión por el acto es abusivamente denominada intencional, pues no es intencional el modo de cómo la forma está tenida por el acto, aunque la forma refiera intencionalmente a otra forma. De aquí se infiere una interesante conclusión: *la forma tenida inmaterialmente por el acto de conocer no tiene por qué excluir formas que no sean intencionales*. La esencia del conocimiento es la posesión inmaterial de una forma, ya sea una semejanza de otra (forma intencional) o no sea una semejanza (forma no-intencional). Hay posesio-

nes inmatrimales que son intencionales y otras que no lo son.

Nótese de nuevo la importante diferencia de matiz: aquí se habla de la posesión de una forma intencional y no de la posesión intencional de una forma como es habitual en gran parte de la literatura tomista contemporánea. Ciertamente, ambas expresiones pueden ser lo mismo materialmente, pero no formalmente. Pues la posesión de una forma intencional refiere a otra forma (la forma natural), por lo que se puede decir que se posee esta forma (natural) intencionalmente. Este matiz es importante para no atribuir abusivamente la intencionalidad al acto y olvidar que es una propiedad de ciertas formas: *la posesión inmaterial de una forma intencional no es formalmente la posesión intencional de una forma (intencional)*.

7. La Intencionalidad extramental

Por lo que llevamos avanzado, la *intencionalidad es una referencia a otro por vía de semejanza*. Pero este referir intencionalmente a otro es el representarlo. Intencionalidad y ser-representado es en este contexto uno y lo mismo. Que la *species* o *intentio* representa al objeto es lo mismo que decir que el objeto está en la *species* intencionalmente. Si una forma puede representar a otra forma, entonces la primera tiene «además» un ser intencional (*ese intentionale*), y la segunda solo un ser natural (*ese naturale*).

Santo Tomás es claro aquí: las *species* refieren intencionalmente al objeto porque son semejanzas de él. Pero aquí hay un problema, ¿es la semejanza la razón suficiente para que la *species* represente al objeto? Ciertamente, no. El análisis de lo que es una semejanza no nos permite tanto como para responder afirmativamente: la semejanza es razón necesaria pero no suficiente. Las semejanzas no son exclusivas del mundo cognoscitivo, se dan también entre cuerpos. Una pared blanca, por ejemplo, es una semejanza de otra pared blanca. Sin embargo, no toda semejanza es una representación, pues, aunque la pared blanca es semejante a otra pared blanca, no la representa. Para que la pared blanca representase a otra pared blanca haría falta

que aquella se refiriese intencionalmente a la otra. Hay semejanzas que representan, como es el caso de la *intentio* o *species*, y semejanzas que no representan. Hace falta algo más para que una semejanza sea intencional. Este punto es importante, pues no es un problema, para la mente moderna de la intencionalidad, el aceptar la semejanza en el mundo corpóreo, pero sí lo es el aceptar una intencionalidad que se la supone propiedad exclusiva de lo mental. Pues bien, Santo Tomás afirma que en el mundo físico hay intencionalidad como lo sugiere el siguiente texto:

Un ángel conoce a otro mediante su especie existente en su intelecto, que se diferencia del ángel del que es una semejanza no como el ser material se diferencia del ser inmaterial, sino como el ser natural se diferencia del ser intencional. El propio ángel es una forma subsistente en el ser natural, pero no su especie que está en el intelecto del otro ángel, pues tiene allí meramente un ser inteligible. De igual manera, pues, que la forma del color en la pared tiene un ser natural, así *en el medio deferente tiene meramente un ser intencional*³⁶.

El medio deferente transmite formas intencionales fuera de la conciencia. Si dejamos de lado la *physica antiqua* del aquiniano, la cuestión fundamental es ¿cómo es posible que un cuerpo sea portador de intencionalidad? Incluso, yendo un poco más lejos del texto citado, ¿es posible que un cuerpo refiera intencionalmente a otro? No se ve por qué no sea posible, pues no hay nada en la *ratio* de cuerpo que haga imposible la nota de intencionalidad, sino todo lo contrario, la intencionalidad puede darse junto a lo corporal, como lo corrobora nuestra experiencia: las cosas pueden ser signos de otras cosas. Hay signos que

³⁶ S.Th. I, q. 56 a. 2 ad 3: «(...) unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.» La cursiva es mía.

son por imposición, como es el caso de las palabras, el valor de una moneda, etc., y signos que son naturales, como el humo es signo natural del fuego (propiamente de la combustión). En el caso de los signos por imposición, *la intencionalidad es derivada* de la mente³⁷. Pero en el caso de un signo natural, la referencia intencionalidad es, en cierta manera, original.

¿No es el signo natural una cierta representación, esto es, una semejanza referida intencionalmente a otro? La respuesta no es en absoluto obvia, pues no es estrictamente lo mismo un signo que una representación, sin embargo, me parece que Santo Tomás respondería afirmativamente. En nuestro ejemplo, el humo manifiesta una cierta semejanza de la combustión, que no es más que un caso especial del principio metafísico: todo efecto es una cierta semejanza de la causa. Por consiguiente, el humo es una semejanza que refiere a su causa y, por tanto, calificaría para que una *intentio* esté junto al humo, por cuanto el humo representa a la combustión.

Para que algo represente a otro se requiere que sea una semejanza, pero como ya se hizo notar, una simple semejanza no basta para que represente, hace falta una referencia intencional al otro, que se logra cuando la semejanza tiene su *origen* en lo que es semejante. Un caso de lo último son los efectos, que son semejanzas que refieren a su causa como a su origen. La representación es, pues, una semejanza que porta su *origen* de alguna suerte. Este tipo de semejanza que tiene una relación a su origen se lo puede llamar más propiamente «imagen³⁸»: los cuerpos pueden ser imágenes en cuanto portan una semejanza a su origen.

La *species* es una forma intencional, que se da siempre que se tenga un conocimiento de otro por vía de una semejanza vicaria de una forma natural. Esta forma intencional se da también en el medio transmisor físico cuando el objeto (e.g., la forma natural de un color que inhiere en un cuerpo) no está en contacto con la facultad cognoscitiva. Esta forma intencional

³⁷ Esta «intencionalidad derivada» no se opone a la tesis brentaniana de la intencionalidad, pues es una intencionalidad que proviene de la mente.

³⁸ Cfr. S.Th. I, 35, 1, c: «*Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.*»

tiene tanto en la facultad cognoscitiva como en el medio físico transmisor un ser inmaterial, que es distinto del ser natural de un ente inmaterial (e.g., un espíritu puro) por ser meramente intencional. Hay, pues, según el texto citado de Santo Tomás, *formas intencionales extra-cognoscitivas, que se dan junto a los cuerpos físicos*.

No obstante la importancia de la *species* para el conocimiento intencional, no es más que una forma vicaria. Lo que se conoce no es la *species*, que es un puro medio de conocimiento, sino el objeto (la forma natural). La forma intencional es un referir a otro que sí, como la imagen del espejo refiere a otro que sí. El objeto del conocimiento es solo el cuerpo real coloreado, y no la especie en el conocimiento ni en el medio deferente fuera del conocimiento³⁹.

Nótese que el estudio que se está llevando acabo aquí es sobre la *intentio* o *species* en su ser representativo, aquí no se está tratando de lo que sea en su ser en sí. Un doblón puede ser de oro en su ser en sí, pero en su ser representativo es lo que vale, algo inmaterial. La *species* es intencional en su ser representativo, no en su ser en sí. Tampoco la inmaterialidad de la *species* en su ser representativo es propiamente la inmaterialidad del conocimiento, pues es una *inmaterialidad exterior al acto de conocer*, que puede darse fuera de la subjetividad. Lo peculiar de la inmaterialidad del conocimiento no es que la *intentio* sea inmaterial, sino el modo de poseerla.

Tenemos, por tanto, *un objeto conocido, dos seres* (el natural y el intencional), y *tres situaciones de la forma* (la forma natural, la forma en el medio, y la forma en el conocimiento). La forma en el medio, la *species* o intención, es una intencionalidad separada del acto cognoscitivo y, por tanto, una intencionalidad en las cosas. Afirmación que se opone frontalmente a la tesis de que la intencionalidad es una propiedad exclusiva

³⁹ El conocimiento posee la forma intencional, pero lo que se conoce es el objeto que representa. Poseer la *species* no es conocerla. Cfr. C.G. II 75: «*Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus.*»

de la mente por no ser la intencionalidad una propiedad del acto de conocimiento. Pero, quizás, lo más sobresaliente no es que la intencionalidad no sea una propiedad de la mente, una característica exclusiva de la mente, sino que la intencionalidad en el medio —una intencionalidad extramental— sea una *conditio sine qua non* para los sentidos, cosa más clara y obvia, para los sentidos externos más superiores (vista y oído), pero también, de alguna suerte, para los demás sentidos externos⁴⁰.

El argumento tomístico que se puede recrear sobre la idea de una intencionalidad extramental puede ser el siguiente: Si entre la forma con ser natural (*esse naturale*) y la *species* en el órgano de la facultad sensible hay una distancia, entonces tiene que haber una *continuidad* entre ambas formas —la natural y la intencional en el sentido—, y esta continuidad es la forma intencional en el medio (aire, u otro intermediario). La razón de esta continuidad entre la forma natural y la *species* o forma intencional en el órgano se verá en el siguiente apartado.

De aquí se desprende, además, otro argumento que da razón de una intencionalidad extramental: si la *species* cognoscitiva o *intentio* puede existir en el órgano del sentido, y el órgano es un ente corpóreo, entonces no hay nada que impida la posibilidad de aceptar que la *intentio* pueda existir extraorgánicamente, en otro ente corpóreo que no sea el órgano del sentido.

8. La razón etiológica de la intencionalidad extra-cognoscitiva

Después de este análisis donde se afirma la intencionalidad más allá de la esfera cognoscitiva, uno tiene que preguntarse, ¿cuáles eran las posibles «razones metafísicas» que llevaron al Aquinate a aceptar una intencionalidad extramental? Sin duda,

⁴⁰ Creo que es incorrecto describir la *species* o *intentio* como lo hace el Profesor Sanguinetti, a saber, como «información sensible sentida» pues la *species* en el medio deferente no es todavía sentida, e incluso, en muchos casos, la *species* en el propio órgano del sentido puede estar sin ser sentida. Cfr. SANGUINETI, J.J., «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», *Topicos, Revista de Filosofía*, 40, 2011, p. 73. Mejor hubiera sido decir que la *species* es simplemente «información» sensible o inteligible. Cfr. BALTUTA, E., «From Intentionality to Immateriality. The Mark of the Cognitive for Thomas Aquinas», *Transylvania Review*, 23, 1, 2014, pp. 62-77.

hay razones históricas que apuntan a los comentaristas árabes de Aristóteles⁴¹, y mucho antes que estos, están las intuitivas razones de San Agustín para la existencia de la *intentio* como lo que une el conocimiento con el objeto⁴², pero hay también razones filosóficas de calado, que son las que se indicarán aquí. Entre estas están (a) la noción de causa aplicada a la sensación, que se va a tratar ahora, y (b) la intencionalidad como propiedad de ciertas formas, que no del acto, que es la tesis que se está trabajando en este estudio.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sostiene que una forma natural, como un color, produce una *intentio* o *species* en el medio deferente (el aire en el caso de los colores), que es recibida por el órgano de la facultad sensible (en este caso, la facultad visiva). La razón etiológica fundamental para postular la existencia de estas *species* intencionales en el medio transmisor es triple: primero, que *toda causalidad es por contacto*, esto es, la causalidad a distancia es metafisicamente imposible; segundo, la causalidad del cuerpo es por su forma; y, tercero, todo efecto lleva a su causa, pues el efecto es una semejanza de ella.

Respecto a la primera razón, ya Aristóteles había indicado que el sujeto ha de ser movido por el objeto: «la sensación tiene

⁴¹ Es ya bien conocido que la voz »intentio« es la traducción al latín de las palabras árabes «ma'nā» y «ma'qul» que Avicena utilizó para designar lo significado o mentado. Cfr. BLACK, D. L., «Intentionality in Medieval Arabic Philosophy», *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, en *Quaestio* 10, 2010, pp. 65–81. La autora quiere probar que el término «intencional» ya existía en la filosofía árabe, de donde los filósofos medievales la tradujeron al latín como «*intentio*» y «*ese intentionale*». Esto me parece que está bien fundado, pero lo que no me convence es que sea el mismo concepto. La traducción de términos no siempre acierta con expresar el mismo concepto. En Santo Tomás la intencionalidad es una propiedad de ciertas formas, pero, en los árabes mencionados por Black, la intencionalidad parece más una propiedad del acto. Además, tampoco me parece convincente que en los filósofos árabes trataran de una intencionalidad extramental. Por el contrario, la idea de una intencionalidad en las cosas ya se encuentra en Aristóteles, aunque no utilice la palabra «intencional». ¿Los comentaristas árabes lo entendieron igual que Aristóteles?

⁴² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, Lib. XI., c.2, donde articula la función de la *intentio* como aquello que une el acto cognoscitivo con la cosa extramental: «*Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque conjungit intentio.*» Es mucho más probable que los filósofos medievales —especialmente Santo Tomás— tomaran prestado de San Agustín la palabra *intentio* que de los traductores de Avicena.

lugar cuando el sujeto es *movido* y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración⁴³.» Ahora bien, el objeto sensible (un color) no está en contacto directo con la vista, luego hace falta un intermediario⁴⁴. El objeto sensible produce un efecto en el medio y este en la facultad sensitiva: «una vez que la sensación es causada debido a que el objeto sensible *pone en movimiento el medio transmisor* de la sensación, es decir, que obra por *contacto*⁴⁵». En todo el proceso, el principio rector es la causalidad por contacto. Nada de esto haría falta si, por una hipótesis imposible, hubiera causalidad a distancia, de aquí que una razón de la existencia de una intencionalidad extramental es la necesidad de satisfacer el principio de la causalidad por contacto: «todo agente ha de estar en contacto con aquello en lo que actúa», y por ello, refiriéndose a Aristóteles en su VIII libro de la *Física*, Santo Tomás dice que «lo movido y el que mueve van juntos⁴⁶».

Esto es el punto de partida para explicar cómo un objeto distante llega a afectar una facultad cognoscitiva. Para que se dé el conocimiento sensible es necesario que la *intentio* sea recibida en el órgano de la sensación. Primero, porque el sentido es una cierta potencia pasiva en relación al objeto —aunque activa en relación a su acto—, entonces es necesario una cierta causalidad de los objetos exteriores:

El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración (*immutatio*) proveniente de los objetos sensibles exteriores. Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera y, según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas⁴⁷.

⁴³ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 416b34.

⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 7, 419a19: «Es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio; por fuerza ha de haber, pues, algo intermedio.»

⁴⁵ ARISTÓTELES, *De sensu*, III, 440a15.

⁴⁶ ST I, 8, c: «[o]mne agens coniungi ei in quod immediate agit. (...) motum et movens oportet esse simul.»

⁴⁷ S.Th. I, q.78, a.3, c: «Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.»

En todo esto subyace la causalidad por contacto. El color ha de causar lo diáfano en el medio deferente, donde deja una semejanza o representación (*species* o *intentio*) de su forma natural. La diafanidad del medio transmisor inmuta físicamente —causalidad por contacto— el órgano de la sensación. De esta suerte, la facultad sensible queda informada del objeto sensible:

El color causa, en acto, que el medio sea transparente y luminoso (...), y esto inmuta el sentido, esto es, el órgano de la vista, *como si fuera continuado por el cuerpo*. Pues *los cuerpos no se inmutan si no se tocan*⁴⁸.

El objeto exterior actúa en el sentido por medio de una serie de contactos causales en el medio deferente. La forma natural causa una *species* o *intentio* en el sentido por medio de un contacto causal con la *species* o *intentio* en el medio transmisor.

Con respecto a la segunda razón, toda causa actúa según su forma, y no según su materia. Este es un principio metafísico crucial para explicar las especies intencionales, que son formas. Principio ignorado por la filosofía de la mente contemporánea, con lo cual no se encuentra una salida satisfactoria al problema de cómo es posible que un objeto material pueda existir en la mente. Este problema se conecta directamente con la siguiente pregunta: ¿cómo una facultad psicológica puede ser excitada (actualizada) por una impresión material⁴⁹? Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que un objeto material

⁴⁸ *In II de Anima*, lect. 15: «*Oportet autem quod color moveat diaphanum in actu, puta aerem vel aliquid huiusmodi; et ab hoc movetur sensitivum, idest organum visus, sicut a corpore sibi continuato. Corpora enim non se immutant, nisi se tangant.*»

⁴⁹ Este problema ya se encontraba en San Agustín que, como platónico, no admitía que algo material pudiera tener un efecto en el alma o en una de sus facultades. Es interesante notar que esta doctrina platónica no era una dificultad para los platónicos, como Plotino, al que San Agustín le debe tanto, pero sí que era un importante obstáculo para el obispo de Hipona. Cfr. San Agustín, *De Musica*, c.6: «*Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore.*» Si el alma es afectada en algo, no puede serlo por un cuerpo sino por sí misma. Pero, entonces, ¿cuál es el papel de los objetos materiales? Aquí falta una adecuada metafísica de la causalidad que proporcione la explicación de la causalidad de los objetos materiales en los sentidos.

actúa sobre el sentido en virtud de su forma, —que Aristóteles llamó tipo (Τύπος) o idea (Εἶδος)— y no en virtud de su materia. El objeto material, al causar, deja una forma sin su materia. Y es esta forma la que se recibe en el sentido. Por tanto, decir que el sentido recibe una forma sin su materia no es una peculiaridad del conocimiento, esto no es más que un caso especial del principio de causalidad: «Todo agente u operante obra por su forma⁵⁰». Lo que toda causa deja es una forma sin su materia, y lo que el sentido recibe del objeto es su forma sin su materia. Esto es lo que sucede en el sentido informado por la *species*, y esto es lo que sucede en la cera informada por la impresión del sello, y en general, con toda causalidad eficiente. Si no se acepta que la causalidad de un ente corpóreo es por su forma, el conocimiento se tornaría imposible, dado que lo que se recibe en el sentido es la forma de lo otro sin su materia. Lo que diferencia el conocimiento de otra recepción formal es que en el conocimiento la forma se recibe en algo que no es material —el acto de conocer—, por el contrario, en la causalidad de las cosas materiales, la forma se recibe en un sujeto material. En ambos casos, lo causado es una forma sin su materia original.

La tercera razón es que el efecto es siempre una cierta semejanza de la causa. La causa actúa por su forma, y su forma es lo que se deja en el efecto. Con más precisión, la causa deja en el efecto una forma sin la materia de la causa, aunque en otro sujeto. Y —lo que es esencial para nuestro estudio— esta forma es una semejanza de la forma natural de la causa. A veces la semejanza es perfecta, y otras veces es imperfecta, todo dependiendo del sujeto en donde se reciba la forma efectuada por la causa:

Todo agente intenta (*intendat*) inducir su propia semejanza en el efecto en la medida de que el efecto pueda recibirla⁵¹.

El efecto es semejante a la causa por la forma, no por la materia. Y esto es posible porque la forma efectuada ya pree-

⁵⁰ CG II, 98: «Omne agens vel operans operator per suam formam.»

⁵¹ CG II, 45: «[O]mne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest.»

xistía en su causa. Hay pues una *intentio* que pasa de la causa al efecto⁵², y, de esta suerte, la forma efectuada es una imagen de la causa:

El efecto preexiste en la causa como su ejemplar, porque las causas producen sus efectos según su semejanza, e inversamente, *los efectos causados tienen una imagen de sus causas*⁵³.

Todo lo que hay en el efecto por su forma, ya preexistía en su causa, y hace referencia a ella porque es su imagen. De aquí se puede inferir que el efecto informa sobre la causa, pues en el efecto hay ya una semejanza que representa a la causa, esto es, hay ya una *intentio*: la *species* o *intentio* es una forma causada que informa de la causa. De igual manera que el calor es de la misma especie que el acto de calentar, así aquello por lo que vemos es de la misma especie que el objeto visto:

Todo agente (...) obra por su forma, a la que corresponde su operación, como es el caso con la operación de calentar respecto de la forma del calor; así también lo que vemos es la cosa de cuya especie es *informada* la vista⁵⁴.

La forma causada por el color —la *species*— es una imagen del color que informa al acto de ver acerca del color. El acto de ver opera según la correspondiente forma que posee, que es la *species*, una imagen del color, una referencia intencional a su objeto. Esto implica que la cuestión del ser intencional en las cosas puede entenderse como un resultado de la causalidad:

⁵² Esto es todavía más notorio en el caso de la causalidad instrumental. La causa principal deja una *intentio* en el instrumento por la que se produce el efecto que es superior al instrumento. Para una interesante descripción de este proceso en relación al conocimiento, cfr. BROCK, S., «*Intentional being, natural being, and the first-person perspective in Thomas Aquinas*», *The Thomist* 77 (2013), p. 108.

⁵³ *Liber de causis*, lect. 14: «*Manifestum est autem quod oportet effectus praeexistere in causis exemplariter, quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem; et e converso causata habent imaginem suarum causarum.*»

⁵⁴ CG II, 98: «*Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: unde et illud videmus cuius specie visus informatur.*»

En toda causa eficiente hay una *semejanza* de su efecto, e igualmente en todo efecto hay una *semejanza* de su causa, ya que todo agente produce algo semejante a sí mismo⁵⁵.

Aunque, propiamente hablando, no existe una transferencia de formas —las formas son educidas pero no transmitidas—, hay, en todo esto, una cierta «transferencia intencional» del objeto al acto de conocer, pues la información del objeto ha de ser transmitida al órgano del sentido, y este al acto de sentir⁵⁶. Se puede hablar de transferencia de la información (forma intencional) por cuanto la causa «intenta» formar una semejanza de sí, semejanza que puede perseverar en un largo proceso causal.

9. El Problema de la realidad espiritual de la *species*

A estas alturas de esta investigación, es importante que se indique un importante obstáculo en la concepción de Santo Tomás. Como es bien conocido, Santo Tomás entiende la *intentio* o *species* como un ser espiritual, que solo puede tener un ser incompleto, un ser *diminutum*, pero real, que va instantáneamente del objeto a la facultad visiva por medio del medio transmisor, de igual manera que la causa principal alcanza el efecto por medio de una *intentio* que pasa al instrumento:

En las cosas corporales no puede haber una virtud espiritual en su ser completo, pero puede haberla en la manera de una intención, de igual manera que la virtud del arte está en los instrumentos movidos por el artista⁵⁷.

Pero esta concepción de la *species* no es necesaria mantenerla si se tiene en cuenta la nueva concepción física de la luz,

⁵⁵ C.G. II, 98: «*In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae: eo quod unumquodque agens agit sibi simile.*»

⁵⁶ Cfr. KLIMA, G., «*Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicena, and the Representationalism of Aquinas*», *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*, G. Klima y A. Hall (editores), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 45-54.

⁵⁷ Cfr. IV Sent., d.1, q.1, a.4, qc2, ad4: «*[I]n re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis.*»

así como la neurofisiología de los órganos externos, que el Aquinate desconocía⁵⁸. La luz no se mueve con velocidad infinita—como se creía— sino finita, y la recepción del color en la retina implica una recepción física. No es, pues, necesario postular una entidad espiritual que viaje con velocidad infinita, pues los cuerpos siempre tienen una velocidad finita, como es el caso de la luz. Y tampoco es necesario sostener que la *species* es recibida por el órgano de modo inmaterial: la de una entidad espiritual, con ser incompleto, que existe en un medio corpóreo.

Aquinas armonizó, con una lógica impecable, las observaciones e hipótesis disponibles de la ciencia natural con una sólida metafísica y teoría del conocimiento. Primeramente, si la luz recorre la distancia en un instante, pero ningún cuerpo puede adquirir una velocidad infinita, entonces, la transmisión de la causalidad de un objeto distante a los sentidos no puede ser de carácter corpóreo. El argumento se invalida una vez que se niega el antecedente: la luz tiene una velocidad constante y es de carácter corpuscular. Por consiguiente, ya no hay necesidad de mantener la realidad espiritual de las *species*.

En segundo lugar, Santo Tomás armonizaba su teoría de la realidad espiritual de las *species* con la observación—válida en la ciencia medieval—de que la *species* de un color, por ejemplo, ni colorea el aire, ni la pupila del ojo: «El color intencional (*intentio coloris*), que está en la pupila, no puede hacerla blanca⁵⁹». Por ello, se concluye que la forma intencional es poseída inmaterialmente por el medio deferente y por el órga-

⁵⁸ Era común entre filósofos medievales (incluido el Aquinate) la idea de que todo el universo material estaba inhabitado por formas intencionales cuyo único ser es el ser intencional, una especie de ser debilísimo. Esto era necesario para explicar, por ejemplo, cómo un color llega a tener un efecto en la visión sin que el medio transmisor se coloree. Parecía necesario postular unas formas, incompletas en su ser, con un ser tan débil, que era mero ser intencional, sin poder causal efectivo en el aire o en el órgano. Obviamente, esto era una explicación debido a una física inadecuada, y, sobre todo, una teoría de la luz errónea. La idea de espíritus con ser debilísimo, cuya función era informar de su objeto, está también presente en algunos filósofos racionalistas, como sucede con Descartes, que postuló la existencia de cuasi-espíritus, que recorren los nervios del cuerpo humano, para informar del mundo exterior.

⁵⁹ ST I-II, 5, 6 ad2: «[I]ntentio coloris, quae est in pupilla, non potest facere album.»

no. Pero con la adquisición de mejores medios para observar estos fenómenos, la luz contiene los colores físicamente, como se desprende de la interposición de un prisma que descompone la luz en diferentes colores, y la retina recibe físicamente el color como cámara oscura, además de una excitación física de los receptores retinales (conos y bastones). Por ello, no es necesario aceptar la realidad espiritual de las *species*, incluso con un ser disminuido (*esse diminutum*). Pare evitar este problema, se ha distinguido en este trabajo dos aspectos en la *species*: su ser real y su ser representacional, que es su ser intencional (*esse intentionale*). Toda forma que es un efecto causal porta una imagen de su causa. Es esta imagen o representación de la causa el ser intencional de la forma. Quedó ya establecido que la causa «intende» la forma⁶⁰, y que esta forma causada en el efecto es ya algo intentado, una *intentio*.

Por todo ello, independientemente de la concepción espiritualista de la *species*, lo esencial es que las *species* son formas que informan, que es precisamente la razón del ser intencional. Esto es lo que afirma Santo Tomás cuando dice que

la vista es *informada* (*informatur*) por la especie intencional⁶¹.

La información va desde la causa al efecto, del color al acto de ver, cuyo medio transmisor puede comportarse como causa instrumental de una causa principal. La teoría de la causalidad instrumental —importante para poder comprender la función de la *intentio*— implica que la causa principal transmite al instrumento la información que debe llegar al efecto. En el instrumento está la *intentio* de la causa principal, sin la cual, no se produce el efecto de la causa principal. De igual manera que el artista informa al instrumento para producir su efecto, así el color informa al medio deferente para producir su efecto en la vista. Esta intención es la forma intencional, que en cuanto intencional es de suyo inmaterial. Incluso se puede sostener

⁶⁰ Véase arriba la cita 50: CG II, 45.

⁶¹ *Cfr.* C.G. II, 98: «... *illud videmus cuius specie visus informatur*». La cursiva es mía.

que el ser intencional de la forma es espiritual, con un ser incompleto, si con esto no se indica que tiene una realidad disminuida. El ser intencional, tanto en las palabras (su significado), en las monedas (su valor), en los signos naturales, etc., es lo que informa a la mente, esto es, solo se considera aquí el carácter representacional de ciertas formas, que no es ningún ser real en cuanto representacional, pero que conlleva una relación a su origen.

De todo esto, la conclusión importante en nuestro estudio es que lo que constituye el conocimiento no es la intencionalidad, ni siquiera la simple recepción de una forma, sin la recepción de una forma de modo inmaterial por el acto cognoscitivo. Ciertamente, la forma poseída inmaterialmente puede ser intencional —la *species*—, que es una forma vicaria del objeto conocido —una *intentio*—, pero también puede serlo una forma propia, no vicaria, como es el caso del conocimiento *per essentiam*. Según esta lectura del pensamiento de Santo Tomás, la *species* en el aire y en el órgano del conocimiento sensible está en un sujeto material en su ser real, mientras que en su ser representacional refiere a otra forma. De esta suerte, la *intentio*, en cuanto a su ser intencional, es en sí misma inmaterial, pero que puede darse en un sujeto material. La *species* en su ser real inmuta al órgano, e inmutándolo físicamente, informa al acto de conocer. Nótese que no es suficiente para que haya conocimiento el mero recibir la forma en el órgano. El acto tiene que ser informado. Hay casos en que el órgano recibe la *species* sin que haya propiamente conocimiento, como es el caso de quien duerme con los ojos abiertos, donde el órgano recibe formas del exterior sin conocimiento: la inmutación física del órgano no es la recepción inmaterial propia del conocimiento, aunque la antecede. Y en este sentido se puede entender lo que el Aquinate dice que la inmutación física precede a la inamterial:

[L]a inmutación natural precede a la inmutación espiritual, de igual manera que el ser natural precede al ser intencional⁶².

⁶² Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2: «(...) *immutatio naturalis praece-dit immutationem spirituales, sicut esse naturale praecedat esse intentionale.*»

Para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible (*intentio formae*)⁶³.

La inmutación espiritual es la que se realiza por el ser intencional de la forma, que es propiamente una información. La forma recibida físicamente en el órgano informa al acto cognoscitivo por contener una imagen de su origen. Hay pues en esto suficientes elementos a favor que no parece tener la concepción espiritualista de la *species*:

(1) La *species*, como realidad espiritual, no explica por qué no puede alcanzar la pupila con los ojos cerrados, pues para los seres espirituales no es un obstáculo el traspasar los cuerpos. Por el contrario, si la *species* es una forma física intencional, efecto propio de una causa, se armoniza bien con la actual situación de la fisiología del órgano de los sentidos.

(2) Si la *species* tiene una realidad espiritual, entonces sería inteligible en acto, y podría por sí misma informar al intelecto, conclusión que no es aceptada por Santo Tomás. Pero si la *species* es una forma física, imagen de su causa, no sería inteligible en acto por estar constreñida a sus condiciones materiales.

(3) La *species*, como entidad espiritual y con un ser incompleto, no encaja bien en ninguna de las categorías del ente, es una anomalía que no parece comportarse ni como un accidente de la sustancia material, ni como una substancia. Por el contrario, la forma intencional como efecto de una cualidad es una forma accidental⁶⁴.

De todo esto, parece, que la solución ofrecida aquí respecta al máximo el pensamiento de Santo Tomás con muy pocos ajustes, a la vez que se eliminan los elementos obsoletos de la ciencia de su tiempo⁶⁵.

⁶³ S.Th. I, q.78, a.3, c: «*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus.*»

⁶⁴ Esta conclusión ya se encuentra en Aristóteles cuando afirma que las cosas, en donde las cualidades sensibles inheren, comunican esas cualidades «a una porción de aire y ésta, puesta en movimiento, mueve otra a su vez», ARISTÓTELES, *De Insomn.*, II, 459a31.

⁶⁵ En este sentido estoy en desacuerdo con el profesor Sanguineti cuando propone eliminar el concepto de intencionalidad en la realidad física para superar el mode-

10. A modo de conclusión:

Irrelevancia de la intencionalidad para la esencia del conocimiento

De los anteriores análisis, queda patente que (1) el conocimiento por intencionalidad requiere una causa de la forma intencional, (2) el mero hecho de recibir una forma sin su materia no califica suficientemente para ser conocimiento, pues, como se dijo, toda causa deja en el efecto una semejanza de su forma sin su materia original. Esto explica que pueda haber formas intencionales fuera del conocimiento. (3) Para que haya conocimiento se requiere que la forma poseída sea recibida en algo que ya es acto. Es precisamente esta estructura forma-acto —que solo puede ser inmaterial— lo que constituye la esencia del conocimiento.

De aquí se tiene una de nuestras conclusiones: *si la esencia del conocimiento es el modo inmaterial de poseer la forma, entonces es irrelevante si la forma es intencional o no*. La intencionalidad no solo no es suficiente para la existencia del conocimiento, sino que es esencialmente innecesaria, e incluso imposible, en el caso de un conocimiento que sea por la propia esencia (*per essentiam*). Pues el conocimiento por intencionalidad es un conocimiento mediante una forma vicaria que representa a otra forma, mientras que el conocimiento *per essentiam* es por una forma que es la propia esencia del sujeto de conocimiento, que funciona como si fuera una *species*, pero que propiamente no lo es, pues no es intencional, esto es, es una forma que «no» es vicaria. Resulta claro de esta argumentación que la intencionalidad es algo marginal para la estricta esencia del conocimiento.

Pero, además, el conocimiento divino, que es el prototipo de todo conocimiento —el primer analogado— es completamente incausado, pero el conocimiento por especies intencionales

lo físico obsoleto de Santo Tomás: «Mi opinión es que es mas sencillo reconocer que la atribución de un «ser intencional» al medio físico, aunque sea a mero título de *transiens*, está equivocada y depende de una física anticuada, lo mismo que la remisión de este tipo de efectos «suprafísicos» a la causalidad de las substancias separadas.» SANGUINETI, J.J., «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», p. 72.

es necesariamente causado, y por consiguiente necesariamente imperfecto (pues, aunque la causa no es necesariamente imperfecta, todo efecto lo es), luego el conocimiento divino no puede ser intencional. El conocimiento de Dios, que es el modelo de todo conocimiento, no es intencional. Y Dios, que es sumamente actual es sumamente inmaterial. Por donde la esencia del conocimiento está necesariamente en la línea de la inmaterialidad y no de la intencionalidad.

Bibliografía

- ANSCOMBE, GERTRUDE ELIZABETH M., y GEACH, PETER T., *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961.
- ARISTÓTELES, *Obra Completa*, Madrid, Editorial Gredos, 1984-2004. Especialmente los libros, *Sobre el Alma*, y *Tratados breves de historia natural*.
- BALTUTA, E., «From Intentionality to Immateriality. The Mark of the Cognitive for Thomas Aquinas», *Transylvania Review*, 23, 1, 2014, pp. 62-77.
- BLACK, DEBORAH L., «Intentionality in Medieval Arabic Philosophy», *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, en *Quaestio* 10, 2010.
- BRENTANO, FRANZ, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973.
- BROCK, STEPHEN, «Intentional being, natural being, and the first-person perspective in Thomas Aquinas», *The Thomist* 77 (2013), 103-133.
- DUMMET, MICHAEL, *The Origins of Analytic Philosophy*, Boston, Harvard University Press, 1996.
- EHRENFELS, CHRISTIAN, *Über Gestaltqualitäten*, en: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, Graz, 1890.
- CHISHOLM, RODERICK, *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam, Editions Rodopi B.V., 1982.
- *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957
- FABRO, CORNELIO, *La Fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941.
- *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941.
- *La svolta antropologica di Karl Rahner*, en *Opere Complete* 25, Roma, Editrice dei Verbo Incarnato, 2011.

- GEACH, PETER T., «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-1955.
- HALDANE, JOHN, «Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge», *Reality, Representation and Projection*, editor J. Haldane y C. Wright, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- «Forms of Thought», *The Philosophy of Roderick Chisholm*, editor Lewis Edwin Hahn, Illinois, Open Court, 1997.
- «Realism with a Metaphysical Skull», *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, editor James Conant y Urszula Zeglen, London, Routledge, 2002.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, «Autor's Preface to the English Edition» London 1931.
- *Investigaciones Lógicas*, volumen 2, Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- IONNIS A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, Parisiis, Desclée et Sociorum, 1934.
- JACQUETTE, D., «Brentano's Concept of Intentionality», en *The Cambridge Companion of Intentionality*, al cuidado de Dale Jacquette, New York, Cambridge University Press, 2004.
- KENNY, ANTHONY, «Intentionality: Aquinas and Wittgenstein», *The Legacy of Wittgenstein*, New York, Basil Blackwell, 1984.
- *Aquinas on Mind*, London, Rutledge, 1993.
- KLIMA, GIULA, «Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicena, and the Representationalism of Aquinas», *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*, G. Klima y A. Hall (editores), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2011
- LISSKA, ANTHONY, *Aquinas's Theory of Perception, An Analytic Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- MEINONG, ALEXIUS, *Über Gegenstandstheorie*, en *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, al cuidado de Rudolf Haller, Graz - Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971 volumen 2.
- MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La Estructura de la Subjetividad*, Madrid, Ediciones Rialp, 1967.
- MOSER, ROBBIE, «Thomas Aquinas, *esse intentionale*, and the cognitive as such», *The Review of Metaphysics*, 64, 2011.
- PASNAU, ROBERT, *Theories of Cognition*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- PERLER, DOMINIC, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klosterman, 2004.

- SAN AGUSTÍN, *De trinitate libri quindecim*, Opera Omnia, Patrologia Latina 42.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ, «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», *Topicos, Revista de Filosofía*, 40, 2011, pp. 63-103.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia*, editado y puesto en versión electrónica por BUSA, ROBERTO, SJ, mantenido por ALARCÓN, ENRIQUE, en la Universidad de Navarra, España. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Fecha de consulta: 7/15/2018.
- SCARPELLI-CORY, THERESE, «Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91, 3, 2017.
- SPRUIT, LEEN, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 volúmenes., Leiden, Brill, 1994.
- VELARDE-MAYOL, VÍCTOR, *On Brentano*, New York, Wadsworth, 2000.
- *Ser y Objeto*, Madrid, Síntesis, 2016.

TIMOTHY J. FURLAN

*Harvard Medical School
Estados Unidos
timothy_furlan@hms.harvard.edu*

Sobre la explicación teleológica en Aristóteles

Resumen: En un conocido pasaje al comienzo de EN I. 7 Aristóteles concluye que la *eudaimonia* debe ser ese bien supremo (*to ariston*) hacia el cual apuntan todas nuestras acciones. A pesar de que, según él, esta conclusión es generalmente acordada (en otras palabras, explicada por las opiniones de muchos y sabios), sin embargo se requiere una explicación más explícita. En los primeros trabajos sobre *De Motu Animalium* de Aristóteles Martha Nussbaum expresa su desconcierto sobre este pasaje y hace una sugerencia fascinante y provocativa, a saber, que el uso de la argumentación de funciones en Aristóteles difiere aquí de su despliegue habitual en sus trabajos biológicos y zoológicos.

Palabras clave: Aristóteles – filosofía natural – teleología – Nussbaum

Aristotle on Teleological Explanation

Abstract: In a well-known passage at the beginning of NE I. 7 Aristotle concludes that *eudaimonia* must be that supreme good (*to ariston*) toward which all our actions aim. Although, he admits, this conclusion is generally agreed upon—it is, in other words, accounted for by the opinions of the many and the wise¹—nevertheless a more explicit account is required. In her early work on Aristotle's *De Motu Animalium*, Martha Nussbaum expresses puzzlement about this passage and makes a fascinating and provocative suggestion, namely, that Aristotle's use of function argumentation here differs from its usual deployment throughout his biological and zoological works.

Keywords: Aristotle – Natural Philosophy – Teleology – Nussbaum

Artículo recibido 12 de julio de 2018. Aceptado: 30 de agosto de 2018

SAPIENTIA / ENERO - JULIO 2018, VOL. LXXIV, FASC. 243 - PP 47 - 108

In a well-known passage at the beginning of *NE* I. 7 Aristotle concludes that *eudaimonia* must be that supreme good (*to ariston*) toward which all our actions aim. Although, he admits, this conclusion is generally agreed upon—it is, in other words, accounted for by the opinions of the many and the wise¹—nevertheless a more explicit account is required:

This might perhaps be given, if we could first ascertain the function of man. For just as a flute-player, a sculptor, or any artist, and, in general for all things that have a function or activity, the good and the ‘well’ is thought to reside in the function, so it would seem to be for man, if he has a function. Have the carpenter, then, and the tanner certain functions or activities, and has man none? Is he naturally functionless? Or as eye, hand, foot, and in general each of the parts evidently has a function, may one lay it down that man similarly has a function apart from all these? What then can this be? Life seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but it also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has a rational principle (*NE* I. 7 1097b25).

As we see here, Aristotle asserts that the good of something resides in its distinctive work or function (*idion ergon*), as opposed to some work or activity which might be shared in common with other kinds of beings². Thus, in attempting to

¹ On Aristotle’s ethical methodology see John J. Cleary, «Phainomena in Aristotle’s Methodology», *International Philosophical Quarterly* (1994): 61-94, Owen McLeod, «Aristotle’s Method», *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995): 1-18, Richard Kraut, «How to Justify Ethical Propositions: Aristotle’s Method», in *The Blackwell Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, ed. Richard Kraut; (Oxford: Wiley Blackwell, 2008), pp. 76-95, and Georgios Anagnostopoulos, «Aristotle’s Methods», in *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos (Oxford: Blackwell, 2009), pp. 101-23.

² An interesting question here is how Aristotle’s use of function argumentation builds upon but also differs from Plato’s earlier account. For a good comparison see Andre Ariew, «Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments», in *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, ed. Andre Ariew, Robert Cummins, and Mark Perlman (Oxford: Oxford University Press,

discover man's *ergon*, Aristotle first entertains the possibility that this work might consist in nutrition and growth, but rejects this possibility because these activities are shared even with plants, whereas «we are now seeking for something peculiar (*idion*)» (1098a1). Perception is likewise rejected because it is common to all animals. Finally, as Aristotle notes, «what remains is the active life of that [part of man] which has *logos*» (1098a4)³.

The Uniqueness of the Function Argument?

In her early work on Aristotle's *De Motu Animalium*, Martha Nussbaum expresses puzzlement about this passage and makes a fascinating and provocative suggestion, namely, that Aristotle's use of function argumentation here differs from its usual deployment throughout his biological and zoological works⁴. As she argues in one of her interpretive essays on the *De Motu Animalium*, «Aristotelian function-ascribing arguments usually concern themselves with the analysis of a com-

2002), pp. 7-32, Dominic Scott, *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2015); and A. W. Price, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

³There is a rich body of literature on the function argument. Some of the better studies include: Deborah Achtenberg, «The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 4, *Aristotle's Ethics*, ed. J. Anton and Anthony Preus (Albany: SUNY Press, 1991), pp. 59-73; Georgios Anagnostopoulos, «Ancient Perfectionism and its Modern Critics», in *Human Flourishing*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, and Jeffrey Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 197-233; Rachel Barney, «Aristotle's Argument for a Human Function», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008): 293-322; Christine Korsgaard, «Aristotle's Function Argument», in *The Constitution of Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 129-50; Richard Kraut, «The Peculiar Function of Human Beings», *Canadian Journal of Philosophy* 9 (1979): 467-78; Alfonso Gomez-Lobo, «The *Ergon* Inference», *Phronesis* 34 (1989): 170-84; Gavin Lawrence, «The Function of the Function Argument», *Ancient Philosophy* 21 (2001): 445-75; Michael Wedin, Aristotle on the Good for Man», *Mind* 90 (1981): pp. 243-62; Jennifer Whiting, «Aristotle's Function Argument: A Defense», *Ancient Philosophy* 8 (1988): 33-48; and Bernard Williams, «Aristotle on the Good: A Formal Sketch», *Philosophical Quarterly* (49) (1962): 289-96.

⁴Martha C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium* (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 93-107.

plex-containing system—an animal, plant, or machine—into simpler systems and components. On this account, the point of ascribing a function to X is to show what vital activity of the whole organism is realized in that organ or system» (*DM* 100). A teleological account, at least for living beings, is thus determined by an analysis of how a specific organ, system, or characteristic behavior contributes to the overall functioning of a particular organism. In the biological works, she concludes, functions are never ascribed to creatures as wholes, since this would serve no analytical purpose. Hence the unusual character of Aristotle's argument in *NE* I. 7 which asks whether man as a *whole* performs a function (*DM* 98-9).

At the root of Nussbaum's puzzlement with this passage is her compatibilist reading of Aristotelian natural philosophy. By «compatibilism» Nussbaum means the attempt to show how formal and teleological explanations are compatible with the mechanistic and reductionistic explanations prevalent in the modern natural sciences⁵. For example, while one can say that

⁵ Besides Nussbaum see Charles Taylor, «The Explanation of Purposive Behavior» in *Explanation in the Behavioral Sciences*, ed. Robert Borger and Frank Ciofi (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 49-97; G. H. von Wright, *Explanation and Understanding* (Routledge Kegan and Paul, 1971); Richard Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), Hilary Putnam, «Philosophy and our Mental Life» in *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language, and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); John M. Cooper, «Aristotle on Natural Teleology», in *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, ed. Malcolm Schofield and Martha C. Nussbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 197-222; reprinted in Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, pp. 107-30; Michael Bradie and Fred D. Miller, «Teleology and Natural Necessity in Aristotle», *History of Philosophy Quarterly* (1984): 133-46; Ernst Mayr, «The Idea of Teleology», *Journal of the History of Ideas* 53 (1992): 117-35; Alan Gotthelf, «Aristotle's Conception of Final Causality», in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. Gotthelf and James G. Lennox (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 204-42; «Understanding Aristotle's Teleology», in *Final Causality in Nature and Human Affairs*, ed. Richard F. Hasking (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997), pp. 71-85; James Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), Marjorie Grene and David Depew, *The Philosophy of Biology: An Episodic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 1-35, 290-322; Monte R. Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford: Clarendon Press, 2005), and William J. Fitzpatrick, *Teleology and the Norms of Nature* (London: Routledge, 2011).

a spider builds its web in order to secure nourishment, one can also explain its orderly activity via its neuro-physiological makeup and genetic inheritance, thus showing how actual physical structure is the ground of teleological or goal-directed behavior⁶. In this approach form is not understood as a principle distinct from matter, but as a certain «organization-to-function» of a purely material being (*DM* 74).

The Question of Universal Teleology

Given this understanding of the relationship between *eidos* and *ergon*, it is easy to see why Nussbaum would have difficulty fitting the *ergon* argument into her general interpretation of Aristotle. Although she disagrees with W. F. R. Hardie's view that the argument implies that man is an artefact, that is, an instrument designed for some use or purpose⁷, she does admit that it seems to ask us to examine man's place within the cosmos in order to ascertain his function within it. But in Nussbaum's view, «such an approach would be a violation of Aristotle's constraints on teleology, and an exception in the *corpus*» (*DM* 101). And yet what is left for her to conclude? For one thing, she observes that no appeal to man's place in some global teleology, no appeal, in other words, to a «god's eye» view, is evident in the *ergon* argument or in the conclusions drawn from it. For Nussbaum, the argument is strictly concerned with an analysis of the capacities of human beings, examining and distinguishing those which are and are not shared by other living things.

Thus, for Nussbaum, neither in this argument nor even in *NE* X is there any suggestion of divine providence or universal purpose. Even when we are invited in *NE* X 7-8, she adds, to strive for divinity and to identify ourselves with the divine in ourselves, «it is never with the end of serving the gods or a divine plan; nor does Aristotle anywhere indicate that the question, 'why are there human beings?' would be of the slightest

⁶Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, p. 36.

⁷See W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 23-4.

interest to him» (*DM* 102)⁸. Nussbaum thus concludes that the *ergon* argument of *NE* I. 7 shares with other forms of argument in the biological works only their interest in the distinctive or characteristic – not their goal of analysis. It simply asks what this particular thing i.e., human beings, does that nothing else does; how it is differentiated from other members of the same genus. There is no question of how it is ordered in some grander or cosmic teleology (*DM* 95-97).

But to say this, she admits, only gets us the beginning of the most difficult questions raised by this argument, and moreover, only the cusp of what is at issue in her «tragic» or «anthropocentric» view of Aristotelian practical rationality⁹. What we really need to know, she states, are the answers to the following trio of questions: first, why is Aristotle interested in providing an account of human nature at the outset of a moral inquiry? Secondly, why, within such an analysis, does he place such singular stress on the distinctive or characteristic capacities of human beings; and finally, why, among the distinctive activities or capacities man possesses is the activity of practical reason given such significance? For Nussbaum, the first question is the most crucial, for by such an inquiry Aristotle seems to be attempting to derive ethical norms from factual observations concerning human nature. Moreover, such an attempt would indicate that there are *a priori* principles of nature which form an immutable basis for an ethical science, a view antithetical to her interpretation of Aristotelian practical

⁸ In response to this and other similar views Charles Kahn has defended the notion of the prime mover as a direct teleological cause not just of the motion of the outermost sphere but of all natural motion in the cosmos, both living and inanimate. See Kahn, «The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology», in *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Alan Gotthelf (Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985), pp. 183-205. On the prime mover see as well Stephen Menn, «Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good», *Review of Metaphysics* 45 (1992): 543-73, «Aristotle's Theology», in *The Oxford Companion to Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 422-64, and Lindsay Judson, «Heavenly Motion and the Unmoved Mover», in *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, ed. Mary Louis Gill and James G. Lennox (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 155-71.

⁹ See Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 5.

rationality (*DM* 103)¹⁰. In attempting to respond to this difficulty, she claims that we must first try to understand (a) what Aristotle believes to be the function of reflection concerning human nature in one's deliberations about the good life, and (b) what status he accords these reflections in his scientific inquiry.

Conceptual Community

As Nussbaum notes, Aristotle's answer to the first question, is not «some crude form of the naturalistic fallacy» (*DM* 103; *FG* 246), but a powerful observation about the importance of «conceptual community» to the ethical life. According to this account, Aristotle recognizes that whenever we deliberate about the good for our lives, we are not simply concerned with our own personal satisfaction and desires – for Aristotle, we are social creatures who require the company and the approval of others for a fulfilling life. We therefore deliberate with a view to justification: a good life must be one that we can justify as good to our fellow human beings. The possibility of winning approval and reaching agreement is fundamental to our life and projects, since self-respect in a community of men is, for us, a basic good (*DM* 103-4; *FG* 246-7). As she notes,

¹⁰In this regard Nussbaum quotes the 20th century Neo-Thomist Jacques Maritain: «In Maritain's striking analogy, we are all pianos, which will produce the proper sounds only if tuned to an external and objective standard of pitch . . . If a piano does not produce the right sounds, 'it must be tuned, or discarded as worthless.' The aim of ethical science then would be, then, to attain to knowledge of the first heavenly principles and the system of prescriptions following from them – ultimately to complete this system so that it offers a coherent system of rules governing every possible human situation». See Nussbaum, *DM*, pp. 168-69. For a richer understanding of Thomistic natural law see Daniel Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics* (State College: Penn State Press, 1992), Pamela Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1994), Daniel Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1994), Kevin Flannery, *Acts Amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas' Ethical Theory* (Washington DC: CUA Press, 2001), Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law* (Grand Rapids: Eerdmans Press, 2004), and Robert Sokolowski, «What is Natural Law?» *The Thomist* 68 (2004): 507-29.

We retain throughout our lives an interest in defending and explaining our actions to our fellow beings – defending them not as good *simpliciter*, but as good actions for the sort of being both we and they are, components of or means to a good human life. If men did not require each other's approval, if we had no interest in justification, life would be either Olympian or bestial, but hardly life as we know it (*DM* 219).

We therefore must ask ourselves not simply, what is a good life for me? But «what is a good human life» – i.e., what life can I hope to commend as good to my fellow-citizens? For Nussbaum, this perspective is necessary in that it offsets the human tendency in philosophy (and life) to «become estranged from the beliefs that ground our daily lives», motivated by the «Platonic desire to grasp and control the contingency of human life» (*FG* 259)¹¹. Using by now a familiar contrast, she warns that «to opt out of very basic communal ethical judgments will lead to a way of life that more normal humans may judge bestial or inhuman¹²». And just as Plato's metaphysical framework was not value-neutral, she attributes to the Aristotelian perspective an explicitly positive valuation of human life, to the effect that «we need [Aristotelian] philosophy to show us the way back to the ordinary and to make it an object of interest and pleasure, rather than contempt and evasion» (*FG* 260)¹³.

¹¹ In this regard, Charles Griswold has offered a powerful response to Nussbaum's critique of Plato: «Nussbaum's thesis that the impulse driving the Platonic ascent to the Forms is a fear of contingency and a desire for mastery through technical reason. That ascent might instead have its source in openness to and wonder at, among other things, the beauty in this world of these particular individuals. The goal of Plato's writings about the ascent may be not to negate life but rather to open our eyes to the transcendence within finitude that makes our lives rich as well as distinctively human. Is not the beauty of the contingent individual saved rather than lost by the theory that there is something of the eternal and divine present in it? Is not that very union of particular and universal – a fragile and perhaps miraculous co-presence – awesome, and provocative of friendship and the love of wisdom simultaneously?» See Charles Griswold, «Cool Hand Socrates», *The American Scholar* 57 (1988): 314-20.

¹² On this point Nussbaum cites Nietzsche's aphorism: «To live alone must be a beast or a god, says Aristotle. Leaving out the third case: one must be both – a philosopher». See Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufman (New York: Viking Penguin, 1982), p. 467.

¹³ While Nussbaum acknowledges that Plato's strategies and system of valuation are not necessarily dependent upon his metaphysics, she cites with tacit approval

Internal Realism

The exigencies of life in the *polis*, then, are what ultimately bring the question of man's function to the forefront of the moral life. Because we require the friendship and approval of others we seek a shared conception of human existence upon which to base an understanding of the human good. Without such a shared conception we could not justify our life to others, nor could we rely on their approval or cooperation. We would lose, finally, our self-respect in the community. For Nussbaum, then, there is in this argument no appeal to what she calls «self-evidence», no appeal to the properties of a given essence that we are exhorted, in consequence, to actualize or live to the full. There is only an exhortation to arrive at a shared conception of human existence – whatever that shared conception might be (*DM* 104)¹⁴. In this way the *ergon* argument exemplifies Aristotle's method of philosophizing *within* the appearances (*phainomena*), a method he continues to employ throughout his ethical and political works¹⁵. Far from attempt-

Aristotle's rejection of the Forms in the *Posterior Analytics* and the *NE*, made, as she comments, with an uncharacteristic «burst of exuberant malice»: «So good-bye to the Platonic Forms. They are *teretismata*, and have nothing to do with our speech». *Teretismata*, Nussbaum points out, are «meaningless sounds you make when you are singing to yourself, we might render them as 'dum-de-dum-dums'». For Nussbaum, the image conveyed here is of «a completely self-absorbed individual saying to himself what neither anyone else, nor ultimately, he can understand. When the Platonist speaks of The Good or The White, he is not referring to anything, much less communicating anything to us. He is just crooning away in a corner» (*FG* 256).

¹⁴ In this regard Nussbaum appears to be drawing upon the work of Henry Sidgwick: «In this state of mind I had to read Aristotle again; and a light seemed to dawn upon me as to the meaning and drift of his procedure – especially in Books II, III, and IV of the *thics* . . . What he gave us there was the Common Sense Morality of Greece, reduced to consistency by careful comparison: given not as something external to him but as what «we» – he and others, think, ascertained by reflection». See Sidgwick, *The Methods of Ethics*, (1901), Preface to sixth edition, p. xxi. See also pp. 215, 456. On Sidgwick see Terence Irwin, «Eminent Victorians and Greek Ethics: Sidgwick, Green, and Aristotle», in *Essays on Henry Sidgwick*, ed. Bart Schultz (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 279-311, Nicholas P. White, «The Attractive and the Imperative: Sidgwick's View of Greek Ethics», in *Essays on Henry Sidgwick*, pp. 311-33, and Bart Schultz, *Henry Sidgwick, Eye of the Universe: An Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 261.

¹⁵ Curiously, Burnyeat argues that this is true not only of Aristotle's ethical and political works, but also of his more theoretical works as well. As Burnyeat notes, «Aristotle does something that a 20th century philosopher like Moore could never

ing to put us in touch with the *a priori*, the argument urges us to clarify or refine our shared conceptions of human nature before we try to reach agreement on what a human being should do. Such clarification in turn will help us better pinpoint the target at which our actions aim¹⁶. In this regard, Nussbaum's reading of the *NE*'s *ergon* argument, offers a good example of what she will elsewhere call «internal realism»: the natures of things are simply not available to us, so the best we can do is examine the appearances (*phainomena*) – which are appearances merely for us in the strictest sense – and dialectically pursue and «save» those appearances which are most generally agreed upon and deeply held by us. Such shared conceptions, the contention goes, are the firmest bedrock upon which to build an ethical theory¹⁷.

Although Nussbaum's distinction (borrowed from Hilary Putnam) between «internal» and «external» realism leaves the reader to do much more interpretation than might be advisable in a discussion of such a crucial point of Aristotelian method, nevertheless, a careful reading of her account leaves little doubt as to her understanding of the distinction. We may consider for instance her explanation of the status of our beliefs or talk about the eternal or immortal, beliefs which are discussed

have dared. He establishes science on the basis of the opinions of the 'majority' and of the 'wise.'» See Burnyeat, «Good Repute», p. 11.

¹⁶ See as well her earlier commentary on the *De Motu*, p. 105. In a note, Nussbaum cites Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 20-21 and 48-53. In response to various criticisms following the publication of the *FG*, Nussbaum has attempted to refine her position and to more carefully distinguish the ethical methodologies of Rawls and Aristotle. In particular see Nussbaum, *The Therapy of Desire*, pp. 22-23 and *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, and Species Membership* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), pp. 14-25; 176-79.

¹⁷ On this point see Charles Taylor, «Critical Notice: The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy», *Mind* 96 (1987), p. 411. For a good critique of Nussbaum's understanding of Aristotelian method see William Wians, «Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*» in *Essays in Ancient Greek Philosophy Vol. V: Aristotle's Ontology*, ed. Anthony Preus and John P. Anton (Albany: SUNY Press, 1993), pp. 133-49 as well as Kurt Pritzl «Opinions as Appearances: *Endoxa* in Aristotle», *Ancient Philosophy* 14 (1994): 1-10, reprinted in *Aristotle: Critical Assessments*, Vol. 1, ed. Lloyd Gerson (New York: Routledge Kegan and Paul, 1999), pp. 73-83.

and examined in great detail by Aristotle in such texts as the *De Caelo* and the *Metaphysics*. Such talk, Nussbaum contends, has its place within Aristotle's internally realist view «only because such talk is an important part of our world» (FG 257). On this point she quotes from the *De Caelo*, «it is well to join in by persuading oneself that ancient beliefs deeply belonging to our native tradition are true, according to which there is something deathless and divine» (*De Caelo*, 284a1-4; translation Nussbaum). Thus belief in the divinity and eternity of the heavenly bodies is true, «has weight in philosophy», as Nussbaum says, «because of its depth for us, because it has survived so many changes of social and political belief of a more superficial nature» (FG 257). But, she immediately adds, «by the same token, an internal truth is all we are entitled to claim for such beliefs¹⁸». In a very interesting way, Nussbaum compares Aristotle's method in this regard to John Rawls's notion of «wide reflective equilibrium¹⁹», a notion which is similar to Aristotle's in that it suggests what is needed at the outset of the moral life is a broad consensus among the mature and the reflective, an ordering of moral intuitions «through reasoned adjustment of competing considerations» (DM 105)²⁰.

¹⁸ It is certainly worth wondering from what «god's-eye» point of view Nussbaum is arguing that «internal» truth is the only truth we are entitled to.

¹⁹ For Rawls, the notion of reflective equilibrium is the process of making our ethical principles and considered judgments into a coherent system by constantly revising whichever of them we find less certain in light of the greater certainty found in other judgments on any given ethical question. Significantly, the possibility of supporting this system from some meta-ethical foundation or source such as natural law is abandoned as useless. See Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 20-21, 51 n. 26. For a good account see Norm Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», in *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, ed. Norm Daniels (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 21-46 and Thomas M. Scanlon, «Rawls on Justification» in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 139-67.

²⁰ W. D. Ross, the well-known translator and commentator on Aristotle's work, adopts what he takes to be Aristotle's method in his own ethical theory. Ross claims that ethics is to start with the «moral convictions of thoughtful and well-educated people». The philosopher is then to work with these beliefs «to compare convictions with each other, and to study them in themselves, with a view to seeing which best survive such examination, and which must be rejected because they contradict other convictions which are better grounded; and to clear up, so far as we can, ambigui-

The Pursuit of the Good Life

But given these reasons why Aristotle approaches his account of *eudaimonia* with the *ergon* argument, we still need to know what the conclusion of the argument brings to practical deliberation. What we are seeking is the answer to questions (2) and (3) above: why does Aristotle in the context of this argument place such stress on the distinctively human; and why, moreover, does he choose rationality as that activity most characteristic of man? Nussbaum's reply to both of these questions relies upon the larger context of the argument in *NE I*. Aristotle's main concern in establishing his own account of *eudaimonia*, she contends, is to distinguish it from «popular hedonism» (*FG* 294-95). Though Aristotle does not want to minimize the exercise of those capacities we share with plants and other animals, he nevertheless wants to combat various forms of popular hedonism by stressing the operation of our rational faculties. For only the rational faculty can order the shared animal functions so that they play their proper role in a complex and fully human life. We desire a life that will exercise all our capacities, shared and non-shared alike, but we can only be successful at living such a life if such shared capacities come under rational direction.

On Nussbaum's interpretation, then, the *ergon* argument is closely linked to Aristotle's pursuit in *NE I* for the best «human» life. For in clarifying the life of reason as peculiar to man we realize that no other life can be an acceptable choice for us. Though it is true we can pursue a life of mindless hedonism, «preferring a life suitable to beasts» such a life would not be a distinctively human life (*NE* 1095b19). It could not logically be the case, that is, that after an examination of the function of man, his peculiar kind of life would no different than that of a plant or an animal. Thus, the essential ingredients of a human life (practical reason predominant among them) point to

ties that lurk in them». See Ross, *Foundations of Ethics* (1935), p. 1. As we see here, the task of ethics is essentially one of internal coherence and the question of whether any of our deep seated convictions can be shown to be true is deemed impossible from the outset.

a distinctively human existence, and without these ingredients one would not want to call a life «human» at all. For this reason, she concludes, the criterion for determining the goodness of such-and-such a life, as the *ergon* argument indicates, is always going to be species relative (*FG* 292-3)²¹. On such account, no criterion determined by some «god's-eye», perfectionist perspective independent from the view of a particular life can qualify in Aristotle's mind as a criterion of the goodness of that life.

Compatibilism and the *ergon* argument

As we have seen, Nussbaum goes to great lengths to make sense of the apparent peculiarity of the *ergon* argument at *NE* I. 7. While we might expect her to answer these questions by providing an analysis of man's place within the larger context of the *polis*, or even the universe as a whole, we find her, rather, repeatedly objecting to this kind of approach. Although Nussbaum's objection makes clear how a «cosmic» teleology runs counter to her reading of Aristotelian function arguments, she does not seem to take into account the possibility of an analysis of man's place within the larger context of the *polis*. The *polis*, being for Aristotle a natural entity, a community (*koinonia*) analogous to an organism such as a plant or a horse, seems to be just the sort of whole which can be analyzed into its various constituent parts in a function argument²². To describe the function of man in this sense would be to explain

²¹ In particular, Nussbaum points to Aristotle's claim in *NE* VI 1141a31-2: «The good is not single for all animals, but is different in the case of each».

²² On Aristotle's political naturalism see J. Ferguson, «Teleology in Aristotle's Politics», in *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Alan Gotthelf (Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985), David Keyt, «Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics», *Phronesis* 32 (1987): 54-79, Stephen Everson, «Aristotle on the Foundations of the State», *Political Studies* 36 (1988): 89-101, J. Roberts, «Political Animals in the Nicomachean Ethics», *Phronesis* 34 (1989): 185-202, Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, pp. 27-61, Julia Annas, «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», *Review of Metaphysics* 99 (1996): 731-54, C. D. C. Reeve, «The Naturalness of the Polis in Aristotle», in *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos (Oxford: Wiley Blackwell Press, 2009), Adriel M. Trott, «Logos and the Political Nature of *Anthropos* in Aristotle's Politics», *Polis* 27 (2010): 292-307.

his role within his larger social and political context – which would consequently underscore, as Aristotle’s argument does, the role of practical reason in the pursuit of moral and civic virtue²³. Man’s function could be ascertained, on this view, in keeping with the argumentation of the biological works and without invoking some larger cosmic or universal teleology²⁴.

However, instead of pursuing this line of thought, Nussbaum contends that the *ergon* argument fundamentally differs in approach from other forms of function argumentation in the biological and zoological works. For Nussbaum, his argument in *NE* I. 7 is strictly concerned with an analysis of the various capacities of human beings, asking which are and are not shared by other living organisms. In the end, this argument shares with other forms only their interest in the distinctive or characteristic – not their goal of analysis (*DM* 101). It simply asks what this thing does that nothing else does. Thus, Nussbaum begins her interpretation by attempting to sever the discussion of the *Nicomachean Ethics* from those of the biological works. It is not clear, however, that Aristotle’s function arguments in the biological works in fact proceed in the way Nussbaum claims they do, or that this procedure is consequently departed from in his ethical and political works.

²³ On Aristotle’s account of practical wisdom see Norman O. Dahl, *Aristotle, Practical Reason, and Weakness of Will* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp. Alfonso Gomez-Lobo, «Aristotle’s Right Reason», *Apeiron* 25 (1992): 15-34, Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 179-266, Joseph Dunne, *Back to the Rough Ground: Practical Judgment and the Lure of Technique* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1997), pp. 275-315, Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 137-58, 211-32, John McDowell, «Virtue and Reason», in *Mind, Value, and Reality* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), Ch. 3, Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 50-98, Eugene Garver, *Confronting Aristotle’s Ethics: Ancient and Modern Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), pp. Rosalind Hursthouse, «Practical Wisdom: A Mundane Account», *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006): 283-307, Jessica Moss, «Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle’s Ethics», *Phronesis* 56 (2011): 204-61, and Julia Annas, *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

²⁴ A good example of this approach can be seen in Stephen G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 13-57.

Moreover, it will perhaps strike the careful reader of the *Nicomachean Ethics* as odd that no element of this argument is perspicuous in the text itself. Where, we might rightfully ask, does Aristotle speak of the importance of «conceptual community» to the moral life, or of the need we all have to justify to others our basic notions of the human good? Where does Aristotle speak of «self-respect» as a basic good? Is it one of the virtues? And most importantly, how can we be sure that what Aristotle is after here is not dialectical refinement and clarification of common opinion, but a description of what man is by nature, prior to deliberation and choice²⁵? It seems curious that Nussbaum cannot answer any of these questions by an appeal to the text of the *NE*, but must appeal to such a speculative reading of Aristotle's ethical methodology. In this paper, then, I would like to critically examine Nussbaum's suggestion as well as the possible sources of her puzzlement through a close reading of her views of Aristotelian methodology, form, teleology, and function argumentation. By doing so, I hope to challenge contemporary compatibilist interpretations of Aristotelian natural philosophy with a particular focus on the implications for understanding Aristotle's conception of the human good²⁶.

Form, Teleology, and Compatibilism

Unfortunately, there is very little discussion of form, teleology, or function argumentation in the *Fragility of Goodness* (1986), *Love's Knowledge* (1991), *The Therapy of Desire*

²⁵ For a good critique of Nussbaum on these points see John Cooper, «Aristotle on the Authority of Appearances», in *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 281-91; Terence Irwin, «Ways to First Principles: Aristotle's Methods of Discovery», *Philosophical Topics* 15 (1987), p. 131, n. 4; and William Wians, «Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*», in *Essays in Ancient Greek Philosophy V, Aristotle's Ontology*, ed. Anthony Preus and John P. Anton (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 133-49.

²⁶ Those who claim that Aristotle's teleology is ultimately compatible with various materialistic and reductionistic approaches include David Charles, «Aristotle on Hypothetical Necessity and Irreducibility», *Pacific Philosophical Quarterly* 69 (1988): 1-53, Terence Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 109-12, and Richard Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), p. 153.

(1996), *Upheavals of Thought* (2003), *Frontiers of Justice* (2007), *Political Emotions* (2015), or any of her more recent works and what Nussbaum does mention is often given in terms of what might be called a form of metaphysical agnosticism²⁷. In her earlier work on the *De Motu Animalium* (1978), however, the situation is quite different. Far from being agnostic, Nussbaum here abjures any metaphysical reading of the notion of form. She takes, as Jonathan Lear has observed, a strongly «compatibilist» view toward Aristotelian biology²⁸. On this account, form is regarded as nothing more than a certain «organization-to-function» of a given organism, not as a real and irreducible principle distinct from the substrate of matter (*DM* 74)²⁹. For instance, in the first interpretative essay of the *De Motu* volume she gives three reasons for the superiority of formal accounts as opposed to the purely material explanations offered by the atomism of Democritus. The three reasons are, first, that formal accounts are simpler; second, that they are more general and thus predictive; and third, that they only invoke the relevant data (*DM* 70).

While all three of these reasons might be true enough concerning formal explanation, it seems as though none of them really correspond to what Aristotle himself says about the priority of form: that form, as distinct from matter, gives actuality to matter and most properly tells us what a thing is. Most significantly, form is explicitly identified in *Physics* II. 1 as a principle of actuality, correlated to matter as a potential principle (*Phys*

²⁷ See Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1991), *The Therapy of Desire: Therapy and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2015).

²⁸ Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, p. 36. For a good overview and classification of various approaches to Aristotelian teleology see Bradie and Miller, «Teleology and Natural Necessity in Aristotle», pp. 133-36. For a good account of the compatibilist approach see Wolfgang Weiland, «The Problem of Teleology», *Articles on Aristotle*, Vol. 1, eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji (London: Duckworth, 1975), pp. 141-42.

²⁹ Another good example of this approach is Jonathan Barnes, «Aristotle's Concept of Mind», *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971), pp. 63-89.

193b1). This is to say that matter is not able, *by definition*, to reduce or bring itself to actuality. Furthermore, by this account, a thing is more properly said to be what it is when it exists in actuality than when it exists potentially (193b7-8). Matter is thus not only unable by itself to account for the existence of a thing, it is also unable to tell us *what* a thing is – which is, after all, precisely what a scientific account should do. Formal accounts are important for Aristotle, therefore, because they cite the principle of actuality which enables the given entity to be intelligible in the first place. As Aristotle notes, «what is potentially flesh or bone has yet its own nature, and does not exist by nature, until it receives the form specified in the definition, which we name in defining what flesh or bone is» (193b1-3)³⁰.

Matter and the Actuality of Form

Nussbaum is very shrewd, however, in appropriating the language of form to suit her materialism. She cites various texts from the *corpus* which, taken by themselves and read strictly, do not explicitly implicate form as an irreducible principle distinct from matter. For instance, she uses Aristotle's famous «snub» example from *Physics* II. 1 to emphasize form's inextricable relation to matter, as well as his claim that natural beings should be studied neither apart from matter, nor according to matter alone (*Phys*194a13-15)³¹. This is clearly the case

³⁰ O'Rourke has given an excellent summary of Aristotle's account of form: «As a *flatus vocis*, 'form' is an exceptionally flat sounding term with which to denote what is for Aristotle the defining element of a real life substance. It carries for the ordinary ear the meaning of external or superficial, suggesting «outline», «condition», «contour», «shape», or «appearance». The popular perception is of an outer shell rather than an inner core; it is shallow in contrast with the philosophical significance of Aristotelian form. *Eidos* is not a profile or lineament which may simply be perceived as *Gestalt*, but the intrinsic, determining principle which actualizes a corresponding potential prime matter and thus radically constitutes the composite as a single individual. For Aristotle, the thing's *eidos* is the origin of its identity in what it is, distinct from all others in its mode of being. It is what makes each thing at its very foundation that which it is . . . its «beingness», in virtue of which it is an existent individual endowed with concrete determination». See Fran O'Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», *Review of Metaphysics* 58 (2004), pp. 14-15.

³¹ As we will see, however, her understanding of form taken from these passages is of a different sort of material account, not of a distinct and irreducible principle.

when she criticizes, *in persona Aristotelis*, the «clumsy» reductionist accounts of Democritus:

Thus when I criticize your material accounts for living beings, I do not mean to suggest that we want to explain their behaviour on the level of form where form is distinct from, and seen in abstraction from, matter. I am distinguishing two levels on which we can give a material account: the level of ultimate particles, and the level of matter's functional states. Perception, desire, etc., are not physical in the sense that the best account of them involves reference to the basic particles of atomistic (or any other) physics. But they are physical in the sense that an account of what they are necessarily involves matter (*DM* 73).

It is tempting to read this last sentence in the light of the traditional, metaphysical Aristotelian interpretation. For it is surely the case that every formal account is going to necessarily involve matter. But the question for Nussbaum, then, is whether matter is the *only* constituent of the organism under investigation. The earlier portion of the quoted passage seems to suggest this. The distinction being made is between two levels of material account: one atomistic, the other on the level of functional states. The distinction remains ambiguous, however, and the line following the quoted passage fails to shed more light: «form is not a constituent of the animal over and above its material constituents (*DM* 73). Unfortunately, the diction here is somewhat vague. The phrase «over and above» could refer either to a principle wholly abstracted from matter, which the forms of natural beings, at least, are not; or, it could refer to a principle only conceptually distinct from matter; or, it could refer to a principle both conceptually and really distinct from matter, which form in fact is. Which one of these three does Nussbaum have in mind when she claims that form is not a constituent «over and above» matter?

The parenthesis which follows is telling. Nussbaum adds that the term «compound», used so often by Aristotle to note the composite of matter and form (e.g., *Metaphysics* 1041b12), might mislead one into thinking form is «over and above» the

material constituents. In saying this, however, she does not appear to be reading Aristotle's use of compound in any obvious sense. For she is saying «compound» does *not* indicate a composite of one principle and another, i.e., form, but rather that it is «the arrangement of the [material] constituents themselves» (*DM* 73). This phrase itself is ambiguous, because either a metaphysical or compatibilist reading of form could understand the composite as the arrangement of material constituents. The pressing concern is whether a *distinct* principle is affecting the arrangement. Nevertheless it seems clear that this reading of «compound» points to an understanding of form which is *only* conceptually distinct from matter. Why else would Nussbaum caution us as to a misreading of the term «compound?» It is implausible to think that she would be worried we might take the form of an organism as wholly abstracted from matter, like an angel or a mathematical object. Consequently, what she appears to mean by saying that form is not a constituent «over and above» matter is that form is not itself a real principle. On this account, matter is the only real principle of natural beings, matter which seems to arrange itself on its own without the actuality of form.

Form and the Unity of Natural Compounds: Metaphysics VII. 17

And yet there appear to be a number of difficulties with this interpretation. For example, in *Metaphysics* VII. 17, by way of closing the discussion of form as primary *ousia*, Aristotle considers the precise question whether form is something *both* conceptually and really distinct from the material constituents of a natural being. The unity of composite, natural wholes are depicted in this passage not in terms of aggregates (*me hos soros*), but after the manner of syllables (*Meta* 1041b13)³². A

³² Lear offers a good account of this passage: «For Aristotle, an organized unity can always be distinguished from the matter which constitutes it. For an organized unity to be *organized*, there must be a principle responsible for the organization . . . A heap is not really a unity at all and thus may be thought of as a mere agglomeration of its material constituents. The syllable *ba*, by contrast, cannot be thought of as a mere heap of its constituents *b* and *a*. To be a syllable rather than a mere con-

syllable, Aristotle says, upon analysis, is not reducible to its letters; the syllable «ba» is not reducible to the letters «b» and «a». In analogous fashion neither is flesh reducible to the elements of fire and earth. The reason why such a reduction is not possible is because after dissolution the compound no longer exists, even though the material constituents remain. Therefore the syllable is counted as some particular, unified whole; not merely the letters, vowel and consonant, but something else besides. And flesh is not simply fire and earth, or hot and cold, but something else besides. So the question naturally rises: what is this something else «besides?» For Aristotle, it must be the compound itself. It cannot be an element (*stoicheion*), for then something like flesh would consist in fire, earth, and this other element, and we would be back to the original problem of trying to understand the disparate elements as a unity. But if this something else besides is a compound, and a compound is presumably made up of disparate elements, how can we avoid imputing this same problem to the compound? For is not a compound simply an aggregate of elements?

Aristotle's answer to this is an emphatic no; and it seems clear that it is a denial of the attempt to reduce formal causes to nothing more than the arrangement of material constituent parts. As Aristotle notes, «it would seem that this is something, and not an element, and that it is the cause which makes *this* thing flesh and *that* a syllable. And similarly in all other cases» (1041b25-27). The substance of each thing, he goes on to say, is the primary cause of the being of a thing, and it is not an element but a principle (*he estin ou stoicheion all' arche*) (1041b32). An element is furthermore expressly identified as the matter of a thing, that into which a thing is divided (*stoicheion d'estin eis ho diaireitai enuparchon hos hulen*) (1041b33). On this account, therefore, natural beings cannot be understood simply as aggregates of material elements, because material elements themselves are insufficient to account for the unity of a natural object.

cantenance of the shapes b and a, it must have been formed either in writing or speech, by a person who also understands the language. This person – or the linguistic knowledge in his soul – functions a principle of organization: he forms the syllable into the syllable that it is». See Lear, *Desire to Understand*, p. 21.

For Aristotle, the unity of these natural compounds can only be accounted for by positing a distinct immaterial principle which gives existence and unity to the organism³³.

Teleological vs. Causal-Efficient Accounts

I would like to turn now to see how deeply Nussbaum's compatibilist reading affects her understanding of teleology and form. As we noted earlier, teleology, on her view, is ultimately a description of the function of an organ, system, or pattern of behaviour within the overall maintenance of an organism. By «maintenance» Nussbaum means a system of interrelated capacities which tend to promote and maintain the mature functioning of the organism and/or to perpetuate the system beyond the individual life by reproduction (*DM* 78). Accordingly, a teleological account will be one that describes how a certain organ or pattern of behaviour contributes to the maintenance of the organism as a whole. Such an account, she writes, must have two parts: a specification of what it is to be that sort of creature – the *logos*, which she describes in a general way as the form or «functional-organization» of the species under consideration; and secondly, an analytical account that shows how a particular process or organ contributes to the realization or maintenance of some component of the *logos* (*DM* 78). The «logos-state» is thus the goal or end with reference to which growth and particular activities and behaviour patterns are to be explained³⁴.

Throughout the first essay of the *De Motu* volume, Nussbaum compares such teleological accounts to the «unwieldy» atomistic accounts of Democritus, which she takes to be the ancient counterpart of modern scientific efficient-causal accounts. Teleological accounts have the advantage over efficient-causal accounts, she claims, for two important reasons. First, a teleological account, unlike an efficient-causal account, contextualizes the given process or pattern of behaviour under consideration within the maintenance of the system as a whole,

³³ See for instance *Metaphysics* VIII. 3 (1043b5).

³⁴ Nussbaum cites *PA* 640a18; cf. *GA* 778b3.

thus showing how it is related to the other systems and activities of the organism (*DM* 79). Efficient-causal accounts, by contrast, must always remain isolated from an explanation of how a given activity affects the organism as a whole. This reason alone would not be enough to discount the possible advantage of efficient-causal accounts if it were not the case that plants and animals were mutable and self-maintaining:

For then, given a suitable amount of information about the initial state and the laws of efficient-causal interaction, we would be able to adequately predict or explain the outcome. But for living beings as we know them, the teleological account that begins with the creature's *logos* is superior in generality and predictive value. In a wide range of circumstances, an animal or plant responds appropriately, so as to fulfil or maintain some part of its *logos*. As the circumstances change, the behavior, and the efficient-causal laws that explain it, change also. What remains the same, and unifies the various cases, is the teleological law that the behavior is whatever will promote the flourishing of the mature organism (*DM* 79).

The second, and definitive, reason why teleological accounts are superior to their efficient-causal counterparts is due to their ability to account for various responses of an organism to its circumstances and environment (*DM* 79). Empedocles, for example, argues that the growth of plants can be explained solely by the laws of matter: the downward push of the roots occurring due to the fact «that earthy matter pushes down, the upward branching due to the fiery matter pushing up» (*De Anima*, 415b28). But an Aristotelian, she argues, would contend that such an explanation would ultimately fail to explain why it is that, when sources of water and light change position, the rooting and branching change also (*DM* 79). So while heliotropism defies Empedocles' efficient-causal description, Aristotle is able to explain the change in a teleological manner by pointing out how the activity contributes to the maintenance of the health and life of the entire organism³⁵.

³⁵ O'Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», pp. 40-41.

Thus, the material laws cited by efficient-causal accounts, she concludes, while remaining a concurrent mode of explanation, must ultimately be ancillary to a unified, teleological description which accounts for activity in terms of a *logos*-state.

The Nature and Role of Function Argumentation

With this in mind, I would like to turn now to a consideration of how Nussbaum's understanding of form and teleology leads to her own very distinctive account of Aristotelian function argumentation. The first thing to notice about these accounts, she argues, is that they are always given with reference to a «containing system», i.e., they say the function of *x* is *y* in terms of the maintenance of the entire system of the organism in question (*DM* 81). This implies that functional accounts are used primarily for the systems of living organisms, and only derivatively for artifacts. Plato's pruning-knife, the function of which is discussed extensively in Book I of the *Republic*³⁶, and other detached artifacts are amenable to functional accounts only insofar as they have reference to the needs and desires of the beings who use them (*DM* 81)³⁷. Therefore, what we demand when we ask for the function of *x* is an analytical account that begins with a description of the organism's (or artefact's) *logos*, and proceeds to explain how *x* enables organisms of this sort to maintain themselves.

Such an account, moreover, will take place on two levels. On the first, formal level, a list is made up of what Nussbaum calls the «constitutive activities» of the organism in order to show what contribution each of these makes to the mainte-

³⁶ For a helpful account see Georgios Anagnostopoulos, «Ancient Perfectionism and its Modern Critics», in *Human Flourishing*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, and Jeffrey Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 203-09 as well as Ariew, «Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments», pp. 7-32.

³⁷ As Nussbaum notes, «Plato, in *Republic* I, suggested a three-part account of functions, from which I feel it is important to distinguish my own account. He suggested that the function of a part or an artifact is (1) what it alone does, or (2) what it does best, or (by implication) (3) what it is designed to do (352e-353a). These criteria pick out different functions; and Plato nowhere tells us the point of giving functional accounts, what they are supposed to explain». See Nussbaum, *DM*, p. 81.

nance of the organism as a whole (*DM* 82). This is of course the same first step in teleological explanation: the identification of the *logos*-state. On the second level, once the enumeration of constitutive activities is complete, a more detailed account is required at the level of contingent material realizations of functional states; that is, an account which actually describes particular activities taking place in particular living creatures (*DM* 83). Thus, when Nussbaum claims that the «function of X in O is to y» she means:

- 1) That y is a «constitutive activity» in the system O (an activity which would be mentioned in the best analysis of how O maintains and reproduces itself).
- 2) y is an ongoing or regular activity of X in O (to eliminate cases in which a part performs a useful function by accident or sporadically); x has a stable disposition to y in O.
- 3) X or some functional analogue of X is necessary for y-ing in O.
- 4) Under normal circumstances X is necessary for y-ing (or good y-ing) in O's as normally constituted (*DM* 84).

Nutrition, for example, may be cited as one of the constitutive activities of a higher-level organism, but the physician or scientist interested in such an organism will require much more in order to understand the function of this particular system within the organism's overall self-maintenance. For instance, this will lead him or her to the study of the circulatory system, which transports the requisite nutritional material, which in turn will lead toward study of the heart. The circulatory system and heart will both, of course, be themselves amenable to functional description, but only, again, as they contribute to the overall health and maintenance of the organism in question.

Nothing, we should add, that does not pertain to the overall function of the organism will go into a functional account of a given organ or activity (*DM* 83). The function of the heart in such an organism is to pump blood throughout the body. It does other things as well: it makes a thumping noise; it leaps from fright or joy. But these are not activities exclusive to the heart, and these will not enter into the functional account of the heart

because they do not pertain to the overall maintenance of the organism – only the pumping activity does this. Thus, while providing an analytical account of the role *x* plays in the overall maintenance of *y*, functional accounts also indicate that which is singular or characteristic about an organ or activity (*DM* 84).

Difficulties with the Compatibilist Account

Now that we have examined Nussbaum's interpretation of form, teleology, and function argumentation, I would like to turn to a number of questions to which it gives rise. First, it could be objected, as Nussbaum notes «that a great many characteristic activities, especially of the higher creatures, do not contribute to self-maintenance or reproduction» (*DM* 82 n. 27). The speculative intellect of human beings might be the most striking example which Nussbaum raises. She maintains that Aristotle would hold that *most* activities are somehow connected to the nutritive soul, but in the case of the speculative intellect he could either refuse altogether to give its purely theoretical exercise a functional account, or he could make an exception to the usual rule that functional accounts are relative to nutrition and reproduction.

And yet the question certainly arises as to whether Aristotle indeed lays down the «usual rule» Nussbaum mentions. For instance, where in the text does he argue that a functional account must be relative to a self-maintaining system? Moreover, even if we were to grant that he does, why wouldn't Nussbaum assume that he would choose to give a functional account of the theoretical intellect? Is it not a power or capacity with a particular job to do? Why would she not automatically see it as having a function within the self-maintaining system of the human being? The answer, presumably, is that by self-maintaining system, as the passage from her commentary on the *De Motu* indicates, Nussbaum only means the so-called «nutritive» soul. As she notes slightly later: «this capacity to maintain functional states through self-nutrition and to propagate them through reproduction is the mark that sets off the liv-

ing from the lifeless» (*DM* 76). To this effect she also quotes from Book III of the *De Anima*: «by life we mean self-nutrition, growth, and decay» (412a14-15); and «the living *qua* living, is a self-nourishing body, so that food is essentially, not accidentally, related to the living» (416b9-11). So if self-maintenance is simply equatable with the nutritive soul, speculative activity will not be able to be handled by a functional account because any direct relation between theoretical speculation and nutrition is, at best, tenuous.

Moreover, speculative activity will not be the only activity that will be difficult to account for functionally. For neither does much of the activity of the practical intellect appear to be directly related to self-maintenance as Nussbaum defines it, a point which she curiously admits herself (*DM* 86). As we noted before, the most general form of teleological explanation is «x happens for the sake of y», or, in functional terms, «the function of x is y». But there is another form of teleological explanation which may be expressed, «he or she does x for the sake of y», or «all animals move for the sake of something». Here, the goal is pursued according to an animal or a human being's desires or beliefs. In this regard, Nussbaum argues that most of an animal's desires and beliefs are in some way related to self-maintenance (*DM* 86-87). Consequently, many of these actions can be analyzed functionally, showing how a certain intentional behavior fits into the overall well-being or maintenance of the animal in question. And yet many of the intentional activities of human beings, she admits, do not bear any obvious connection to self-maintenance. Sometimes, in fact, our actions are directly harmful to self-nutrition and life³⁸. The intentional form of teleological explanation thus seems intractable to functional analysis. Nussbaum attempts to save this sort of inten-

³⁸ For Nussbaum this is another defect of Plato's account of practical rationality: «There is another irrational desire that Plato never considers. He never entertains the thought that there may be in human beings a desire simply to act in a perverse and irrational way. For in describing Phaedra's situation we have ignored the possibility that she will eat the single bagel just in order to go against good reasons, to show that she is not bound by reasons, or goodness, or anything else». See Nussbaum, *LK*, p. 121 as well as Julia Annas, «Action and Character in Dostoyevsky's *Notes from Underground*», *Philosophy and Literature* 1 (1977): 257-275.

tional action by explaining that these kinds of action also tend for the most part to realize some means or component in a system of ends. There is a causal relation, in other words, between the ends we seek and our beliefs and desires, a point which Nussbaum acknowledges herself: «to ascribe to the window-smasher a desire to smash a window and a belief that if the window is to be smashed a rock must be thrown is to give a teleological account: we begin with a goal, and show how the agent does what is, in the circumstances, necessary to realize it» (*DM* 88)³⁹.

The Developmental Power of Formal Causes

As Nussbaum notes, it is important to realize it is the «generality and economy» that recommends these two types of teleological/functional accounts over their efficient/causal counterparts (*DM* 87). But if these are the only advantages of teleological/functional accounts, then we know that a purely material account is sufficient in Nussbaum's view to explain the *nature* of an organism, though it will be inferior in terms of predictive and analytical power⁴⁰. This brings to the fore a second objection. If, for Aristotle, form is simply the *de facto* organization of a material being, and not the *principle* of that organization, then it is impossible for form to account for, not only the being and definition of a thing, as we remarked before,

³⁹ Furthermore, Nussbaum adds, there is no genuine efficient-causal explanation of intentional activity that remains on the formal or functional level (*DM* 88). It is possible to speak of the physiological aspects of the window-smashing act, but, as Nussbaum remarks, there probably will not be stable or constant relationships between the two levels. A form-type may be instantiated, in different animals and at different times, in various different sorts of matter. Hence there is no way for the Democritean challenger to avoid moving away from teleology in order to explain such actions.

⁴⁰ Formal accounts for Nussbaum will also have some aetiological relevance; that is, they may be able to say something about why a certain organ is present in a particular form with a particular structure. For example, to know the importance of the digestive system to a mouse will explain different adaptations of this system in different environments. In this regard, Nussbaum quotes from the *History of Animals*: «Desert mice develop digestive systems that enable them to go without water in the summer; if they drink the amount of water that regular mice do, they die». See Aristotle, *HA* 606b23.

but also the reduction of potency to act in the development of an organism or in a particular action⁴¹. In this regard, Lear observes that what the compatibilist reading fails to account for is the developmental power of formal causes: «the form of a developing organism is not merely its achieved structure, it is a force in the organism for attaining ever higher levels of organization until the organism achieves its mature form⁴²». That the order present at the level of the zygote would be sufficient to account for the order of a mature human being would be highly questionable for Aristotle, tantamount to saying that the order present in a pile of bricks is sufficient for the pile to develop into a house⁴³. For Aristotle, formal causality is never static and for this reason teleological/functional explanations must consist in more than a part/whole analysis. It must also include form as the principle of continuous organization (until maturity if not impeded) of the material principle.

It may be objected, however, that because the first part of any teleological explanation is, again, a specification of what it is to be the sort of organism under discussion, and, what is more, a normal and properly functioning adult of that species (*DM* 78), that Nussbaum is recognizing the importance of the fully-actualized *logos* or end-state to teleological explanation. This is, as it stands, true enough. For Aristotle, the most basic sense of *teleios* attaches to living things, particularly to their formation and development. More specifically, the term can imply maturity (*Pol* 1260a32); when, for instance, oak trees or swans stop growing and are able to reproduce, when they reach the peak of their development, we say they are *teleios* speci-

⁴¹ See *Metaphysics* VII. 3 (1029a20-26) and VII. 1 (1042a24-32). On the question of prime matter and potency see Ernan McMullin, «Four Senses of Potency» in *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, ed. Ernan McMullin (South Bend: University of Notre Dame Press, 1965), pp. 312-19.

⁴² Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, p. 39.

⁴³ Lear captures this point well: «Aristotle finds the idea of structure emerging from necessary properties incredible, because for him the necessary processes could not possibly be grounded in an actual structure. The idea that the order which exists at the level of flesh would be sufficient to generate the order required for human life was as absurd for Aristotle as the idea that the order that exists in a pile of wood would be sufficient for the pile to turn itself into a bed». Lear, *The Desire to Understand*, pp. 39-40.

mens of their respective species. This sense of completion or perfection, although used in the context of biology, has definite parallels to ethical development. A child is not fully formed, not just in physical terms but also in mind and character, and for this reason he or she cannot be called *eudaimon* (*NE* 1100a1-2). Moreover, it fits well as a description of a fully formed human being, one who has the ethical virtues, like *phronesis*, to guide him or her. A person who has not fully acquired the disposition of courage, generosity, and the other virtues is not mature in an ethical sense. The fact that a particular individual may have reached full biological development is not usually enough; some people are young in body, others are young in character (*NE* 1095a7-8). Hence we can translate *teleios* as «having reached an end of development», where *telos* or «end» means a culmination in a process of development, and not simply the termination or last stage (*eschaton*) in a series of changes something undergoes. The last stage in any organic development is of course death, but Aristotle is careful to point out that death is not a true *telos*: «The poet was carried away by absurdity when he said ‘he has the end (*teleuten*) for the sake of which he was born.’ For not every stage that is last (*eschaton*) is meant to be an end (*telos*), but only the best» (*Phys* 194a28-33)⁴⁴.

Significantly, however, Nussbaum’s account cannot explain on what principle, for instance, the matter of a zygote develops into a foetus and eventually a fully formed human being. While she can *describe* such a change, even provide an account of how the biological/physiological details contribute to the health and well-being of the mature organism, in the end she allows no way for the potency of the zygote to be reduced to actuality. In other words, she affects a curious disjunction between formal and final causality. For Aristotle, the «organization-to-function» of matter at the level of a zygote is ulti-

⁴⁴ The etymological source of *teleios* helps explain why «fully developed» and «mature» work as equivalents of *teleios*: *teleios* comes from the term *telos*, and to reach an end is to be *teleios*. In the case of human beings this point is reached sometime after adulthood but before death, and hence Solon’s claim that we need to wait until death (*telos horan*) before calling someone happy is somewhat dubious (*NE* 1100a10-16).

mately insufficient to explain the organization-to-function at the level of a mature human being. And as there is no form actualizing or directing matter into maturity, nature must make a leap – something Aristotle would not understand nature as able to do⁴⁵. So, in the end, Nussbaum can only describe physical change, not account for it. And if she were to contend that it can be explained by material principles alone, we know, at the very least, that this cannot serve as an accurate interpretation of Aristotle.

Teleology, Chance, and Spontaneity

As several scholars have noted, Aristotle's discussion of chance and spontaneity in Book II of the *Physics* can be considered as an outright condemnation of compatibilist teleology⁴⁶. For Aristotle, chance (*tuche*) and spontaneity (*to automaton*) are considered in these chapters of the *Physics* partly as candidates, partly as foils, for Aristotle's notion of final causality. It is suffice to say here that, for Aristotle, a spontaneous event, insofar as it is the inevitable outcome of material processes, is directly opposed to teleology. Spontaneity provides cases of apparent teleology, brought about, not by pre-disposed form, but by the necessary forces of matter working within or even outside an organism⁴⁷. Natural selection, in this sense, would likely be considered by Aristotle as a spontaneous event⁴⁸. And, in a well-known passage at *Physics* II. 8, Aristotle

⁴⁵ O'Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», pp. 31-33.

⁴⁶ See for instance Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, p. 39, William Charlton, *Aristotle: Physics Book I and I* (Oxford: Clarendon Press, 1982), Sarah Waterlow [Broadie] *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1982), Sheldon Cohen, «Aristotle on Cold, Hot, and Teleological Explanation», *Ancient Philosophy* (1989): 255-70, John M. Cooper, «Aristotle on Natural Teleology», pp. 107-29, and «Hypothetical and Natural Necessity» pp. 130-47, and Alan Gotthelf, «Aristotle's Conception of Final Causality», pp. 204-43.

⁴⁷ Aristotle distinguishes «luck» from «chance» in that the former involves agents capable of deliberation and choice, i.e. human beings, whereas the latter is restricted to non-rational substances. For a good account see Lindsay Judson «Chance and the 'Always For the Most Part'» in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. Lindsay Judson (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 73-74.

⁴⁸ O'Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», pp. 26-27.

considers a type of natural selection only to reject it. Why then should it not be, he asks,

That our teeth should come up of necessity —the front teeth sharp, fitted for tearing, the molars broad and useful for grinding down the food— since they did not arise for this end, but it was merely a coincident result; and so with all other parts in which we suppose there is a purpose? Wherever then all the parts came about just what they would have been if they had come to be for an end, such things survived, organized spontaneously in a fitting way (198b23-31).

Why then, aren't the necessities of matter enough to ground (allegedly) purposive activity? Why is it necessary for us to posit an immaterial form reducing itself to ever more perfect levels of actuality? These are strange questions coming from the Aristotle depicted by Nussbaum. Why would her Aristotle even be interested in anything other an account based upon the necessities of matter alone? He would be interested, again, only to the extent that a teleological account is more general and economical than its efficient-causal counterpart. Empedocles, the source of the account considered by Aristotle above, is faulted by Nussbaum only because his theories failed in generality. She reads Aristotle in this passage as accusing Empedocles «of explaining development piecemeal and of not recognizing that what comes to be is, at any stage of the process, an organic whole» (*DM* 79 n. 22). For Nussbaum, a significant parallel passage is found in the first book of the *Parts of Animals* (640a1-640b5):

The plan of the house, or the house, has this and that form; and because it has this and that form, therefore is its construction carried out in this or that manner. For the process of evolution is for the sake of the thing finally evolved, and not this for the sake of the process. Empedocles, then, was in error when he said that many of the characteristics presented by animals through what happens (*to sumbenai*) to them in development, for example, that 'foetus gets twisted and so the backbone is twisted into pieces,' he was igno-

rant that the seed must have the power that belongs to the process of composition, and the effecting agent is not prior only logically but also in time: for a human being comes to be from a human being (*Parts of Animals* I. 1 640a20).

As we see here, Empedocles is again cited for theorizing in error because of his claim that many of the characteristics presented by an organism were merely the result of incidental occurrences during their development. The structure of the backbone, on Empedocles' account, is due to its being broken while the foetus turned in the womb. «In so saying», Nussbaum quotes Aristotle, «he overlooked the fact that propagation implies a creative seed endowed with certain powers» (640a22-23). However, this would not seem to be a passage that enforces Nussbaum's argument, as it appears to locate the integrity of living organisms in the developmental power of formal causes. Nussbaum, however, reads the passage only as highlighting the need for *generality*, for the priority of the account of the *logos*-state in scientific explanation. The efficient-causal laws that explain a certain stage of organization will change, but what remains the same, and unifies the various stages of organization over time, «is the teleological law that the behavior is whatever will promote the flourishing of the mature organism» (*DM* 79).

The Centrality of Final Causes

Yet this seems to miss the full force of Aristotle's criticism of Empedocles, both in this text and in the second book of the *Physics*, which a more comprehensive reading of these texts should make clear. The portion of this argument at the beginning of the *Parts of Animals* begins with a question concerning method. Is the proper subject of our exposition, Aristotle asks, that with which the earlier writers concerned themselves, namely, the way each thing is naturally generated, or rather the way it is (*PA* 640a12-13)? The fittest mode of treatment, Aristotle will conclude, is to say, a man has such and such parts, because the essence (*ousia*) of man is such and such, and

because they are necessary conditions of his existence (640a34)⁴⁹. The principle being employed is that a certain genesis, a certain process of development, is consequent upon form, and not vice versa (640b1)⁵⁰. The usual craft analogy is stated a little earlier: «for in house building too, these things come about because the form of the house is such and such, rather than its being the case that the house is such and such because it comes about thus» (640a17-18). As we have seen, however, Nussbaum, uses the text to defend the exact opposite view. Only because material constituents for the most part come to be in such and such a way, she argues, are we able to say an organism has a particular form. On this account, then, form is not an inherently guiding, actualizing principle; it is only a more convenient and more analytically powerful way of talking about the arrangement of matter⁵¹.

In particular, I would like to note the use of the Greek verb *sumbenai* from the passage above. Interestingly, Aristotle uses this same verb in the *Rhetoric* and the *Poetics* in reference to the understanding achieved by the spectator of *mimesis*⁵². As seen here, Aristotle's usage seems to juxtapose the spontaneous and the necessary, so that what is first grasped as what «just happens» is later grasped as «what follows» from some cause or principle. The use of *sumbenai* in these passages suggests an act of understanding in which some cause is apprehended in a

⁴⁹ For a good account of this passage see Cooper, «Hypothetical Necessity», in *Knowledge, Nature, and the Good*, pp. 130-48.

⁵⁰ Guthrie captures this point well: «the ordered and definite works of nature do not possess their character because they developed in a certain way. Rather they develop in a certain way because they *are* that kind of thing, for development depends on the essence and occurs for its sake. Essence does not depend on development». See Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. VI, p. 110 n. 1.

⁵¹ Gotthelf offers a good summary of this view: «living organisms and their parts do come to be by simple material necessity alone; material-efficient causes are the only actual *causes* involved». See Gotthelf, «Understanding Aristotle's Teleology», p. 76. On such an account, teleological explanations fulfill a merely heuristic role.

⁵² See Elizabeth S. Belfiore, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 53-66, Paul Woodruff, «Aristotle on Mimesis», in *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie O. Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 73-97, Matthew Polotsky, *Mimesis* (London: Routledge Press, 2006), p. 40, Aryeh Kosman, «Acting: Drama as the Mimesis of Praxis», in *Virtues of Thought: Essays on Plato and Aristotle* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), pp. 94-119.

context that at first seems accidental. Most significantly for our purposes here, Aristotle appears to use the term in reference to the grasp of a final cause: the initial grasp of a series of events or changes as accidental is reversed so that each stage or event is perceived as a necessary condition for the next. In this instance, Empedocles' accidental account of the formation of vertebrae is replaced by Aristotle's own teleological account: what «just happens» for Empedocles is replaced by what must happen teleologically because of the work of the final cause through the efficient. Aristotle criticizes Empedocles' explanation then because it seeks to account for a defining characteristic of vertebrates via an accident in their foetal development. In contrast, for Aristotle, any defining or essential characteristic of a natural thing must already be present (either in act or potency) from the beginning of its development.

As Aristotle notes above, since a human being produces another human being (and not some other kind of organism) and human beings are by nature vertebrate animals, then even the seed or principle from which a human being springs must be vertebrate in some sense (640a23). This of course does not imply that the seed actually has vertebrae. The seed has the capacity or the power, as Aristotle states, to produce what pertains to the developed organism (what is required for it to be what it is) by the process of composition so that it results in the expected final form. It is for this reason that Aristotle states that the «effecting agent» (what makes the foetus acquire the final characteristics that are essential to being a human being) must already be present chronologically and not just logically (640a25). In this way, the *telos* is already something real at the beginning of the developmental process because it is already at work in the power of the efficient cause: whatever composes or brings together the parts of the organism is itself already informed by the final cause having an actual ability or power to make something come to be in a certain determinate respect. Empedocles' account, for Aristotle, simply hypothesizes an *ad hoc* or accidental condition (one of many possible conditions) for the final vertebrate form. It therefore fails to be an appropriate scientific explanation for Aristotle.

In contrast, an appropriate scientific explanation aims at a statement of the causes that are not simply logically necessary in the sense of being required solely on the basis of a conceptual analysis apart from empirical observation. Instead, the causes stated must be both necessary and sufficient in light of the observed developmental process and must account both for the process itself (its various stages) and for the final form of the natural thing. For Aristotle, Empedocles's purported explanation simply hypothesizes an efficient cause not determined by any final form. In this regard, Empedocles' explanation is only conceptual because it is forced into giving an accidental explanation of how an efficient cause produces vertebrate as a logical consequence of his materialism (640b15-17). Given that materialism, he is precluded *a priori* from acknowledging the possibility of final causality and is left without any other explanation except that of an efficient cause which is undetermined by any purpose, which is to say that Empedocles cannot really explain why that efficient cause produces vertebrae instead of a say an exoskeleton or some other set of structural characteristics. Significantly, Aristotle's criticisms of Empedocles are relevant here because they show his understanding of how teleological causes work. In particular, these criticisms show that Aristotle considered purely logical analyses, bereft of our experience of nature, to be flawed because they could not properly account for the actions of the causes of the changes we see in natural things⁵³.

The Reduction of Teleology to Spontaneity

Finally, while Aristotle plainly criticizes Empedocles for using spontaneity to account for natural processes, Nussbaum invokes the Aristotelian text to defend a view of teleology which is ultimately equatable with spontaneity. This raises a third and final objection, namely, that her understanding of teleological/functional explanations is ultimately devastating

⁵³ On this account, a purely conceptual or logical understanding of the process in which natural things come to be cannot account for the succession of states which results in these things as they actually acquire their final form.

to the Aristotelian notions of chance and spontaneity. For if there is no real act/potency reduction in her conception of teleology, there cannot be the interruption of actuality requisite for a chance event to occur. In her description of the Aristotelian cosmos, it would be impossible to truly distinguish teleology from spontaneity – for all natural processes would be the result of the necessary principles of matter.

This is not to say that a scientist could not recognize that some characteristics of animals and plants come to be for the most part, while some others only rarely. It is only to say that the scientist would have no means by which to account for this difference. He could not argue, for example, that a child born with spinal bifida represents a deviation from the formal strivings of the human *logos* to secure matter in the shape of a backbone. He or she could only point out the deviation from what he normally sees and locate the differences in the competing efficient-causal accounts. On such an account, spontaneity is ultimately as mystifying a phenomenon for him or her as it is for Epicurus⁵⁴. In the end, it is nothing but a sudden and unpredictable lurch of matter from its usual course. In the final section of the paper, then, I would like to turn to a closer examination of Aristotle's account of chance and spontaneity in the *Physics* and *Metaphysics*, as a way of more accurately grounding his account of form, teleology, and function.

Chance as a Source of Explanation

As numerous scholars have noted, Aristotle's concern with luck and the spontaneous is dependent upon his concern for the teleological activity of art and nature⁵⁵. It is therefore under-

⁵⁴ On Epicurus see Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method* (Ithaca: Cornell University Press, 1984) and Philip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), and David Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton: Princeton University Press, 2015), pp. 111-30.

⁵⁵ In regard to translation of the Greek terms, we will follow Nussbaum herself and other Aristotelian commentators such as Dorothea Frede in her article «Necessity, Chance, and What Happens for the Most Part», in *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), and alter-

standable, as W. K. C. Guthrie has noted, to find that much of his interest in chance concentrates upon occurrences in which art and nature achieve their expected purposes, and not when these purposes are thwarted either by internal or external forces⁵⁶. Aristotle's interest is typified by the example of the man who goes to the *agora* or market on some errand and encounters a man who owes him money (*Physics* II. 4 196a1-5). If the man had known that his debtor would be at the market, he would have purposefully gone there to collect the debt. But as he did not know this, their encounter at the market remains somewhat inscrutable. It is the kind of thing that would happen on purpose, and yet did not. How do we go about explaining this? Can it be explained? If the term «luck» is usually associated with such events, is it then a special kind of cause, or can it be reduced to the familiar scheme of four-fold causes?

None of this is to deny that Aristotle deems the failure of nature and art as instances of chance, only that he is determined to account for chance as a source of *explanation*, just as art and nature are taken as explanations for their productions. For this reason he concentrates on those chance events which operate most similarly to art and nature. And it is precisely in this move that he hits upon the cause of the accidental. For Aristotle, the activities of art and nature, though teleological, are not neces-

nate for the sake of variety between «chance», «luck» and «fortune» as translations for the Greek term *tuche*. Each one of these English words captures fairly well Aristotle's technical definition of *tuche* given at *Physics* II. 5 (197a6) as an accidental cause in the sphere of those actions for the sake of something which involve choice. For Aristotle there does not appear to be any significant distinction, as neither there seems to be in English, between «chance» and «luck». The Greek *tuche* is often translated as «chance» in the context of the *Physics*, but the same word is used to denote what is often translated as good or bad «luck» or «fortune» in the ethical works and the *Poetics*. See for example *MM* II. 8 where Aristotle speaks of *eutuchia* as well as *NE* V. 8 (1135b17). Nussbaum's use of luck, however, appears to be somewhat idiosyncratic in that, as Frede remarks, it is meant to cover all external influences not intended by the agent (Frede p. 217 n. 17). This use of «luck» neither comports with Aristotle's understanding of *tuche* nor with our own usual understanding of the English word insofar as we normally attribute «luck» to some action or series of actions for the sake of something which involve choice.

⁵⁶ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* Vol. VI (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 233-242.

sary in their operations. Acorns grow into oak trees «for the most part» (*hos epi to polu*) but it sometimes is the case that a fire comes along and destroys a sapling. What Aristotle finds illuminating in such an example is that the «for the most part» character of the natural process opens up the way for the chance event to occur. If nature were completely of necessity, in other words, no chance event would ever take place. But because it is open to possibility, not only to deviations from the end, but also, as we shall see, to different ways of realizing a given end, nature, as well as art, is amenable to chance⁵⁷.

Thus chance and the spontaneous are rooted in the processes of nature and art, and any understanding of Aristotle's notion of luck, let alone his understanding of luck in the moral life, must take into account the teleological features of art and nature as expressed continually throughout the *corpus*, the *Physics* and *Metaphysics* in particular⁵⁸. For this reason it is puzzling to find Nussbaum leaving this metaphysical foundation dormant in her account of luck in Aristotle. The idea that a chance occurrence is not some purely random event, but dependent upon divergent teleological activities, is mentioned only once in her entire account, and that cursorily in a footnote (*FG* 319). Such neglect is not only questionable from a methodological point of view, it is also questionable from the point of view of anyone who attends to the metaphysical basis of Aristotle's philosophy. Unfortunately, Nussbaum's entire reading of Aristotle is hampered by this devaluation of his natural philosophy and metaphysics, and in response I will present and defend an alternative reading which shows how an appreciation of this ground yields a significantly different Aristotelian account.

⁵⁷ David Balme, «Greek Science and Mechanism: Aristotle on Nature and Chance», *Classical Quarterly* 33 (1939): 129-38; John M. Cooper, «Hypothetical Necessity and Natural Teleology», in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. James Lennox and Alan Gotthelf (New York: Cambridge University Press, 1987), pp. 243-75; Lindsay Judson, «Chance and 'Always for the Most Part' in Aristotle», in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. Lindsay Judson (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 73-99; and R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 132-53.

⁵⁸ Myles Burnyeat, «Critical Review of Martha Nussbaum's *Aristotle's De Motu Animalium*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3 (1981): 184-89.

Physics II. 4-6: Chance, Spontaneity, and Causality

In *Physics* II. 4-6 we find Aristotle attempting the seemingly paradoxical task of locating the *causality* of chance⁵⁹. The task seems paradoxical in that we tend to think of chance events as precisely those events which happen without cause, indeed, events which «just happen», randomly and without possibility of explanation. And yet Aristotle begins his discussion of chance and the spontaneous (*to automaton*), with another important set of *endoxa* or common opinions: «but chance and spontaneity are also reckoned among causes – many things are said both to be and to come to be as a result of chance and spontaneity» (195b32-33). A geneticist may argue, for example, that the genetic make-up or constitution of an embryo is for the most part a chance confluence of the genetic codes of the parents. Likewise, a novice at a particular game or sport may experience immediate success before he or she has really mastered the game's proper skill, an example we often refer to as «beginner's luck». In these and similar cases, we are accustomed to saying that the given event comes to be «by chance», suggesting the involvement of some sort of agency is in play other than chance. Is this merely a manner of speaking, or is there a partial truth involved?

It is crucial to note at the outset that Aristotle's discussion of chance directly follows the discussion of causality begun in

⁵⁹ The *Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1961) cites the Greek word *tuche* as containing the stem of the verb *tunchanein*: «to hit the mark». This appears to imply that the sense of good fortune must have been prominent in the use of the word, though the word may, like *moira*, refer simply to one's lot in life, whether good or bad. The word is not found in Homer, but later in the tradition of Greek literature, in Hesiod and Pindar for example, *tuche* is personified. In tragic works the word occurs frequently but there are comparatively few cases in which *tuche* is personified, and even in these instances her influence is negligible compared with that of Fate. For Thucydides *tuche* possessed little or no divine power. The term merely denoted those phases of a situation which men often prove powerless to anticipate or control, no matter how intelligently they may have striven. Aristotle's view of *tuche*, as we will see in the present section, is of a cause distinct from material *ananke* (with which the Atomists equated it), though a cause dependent upon the two causes which operate with purpose: *phusis* and *dianoia*. As we will see then, Aristotle's view thus retains the core sense of the term: luck either hits or misses the mark which *phusis* and *dianoia* strive for.

Physics II. 3, the famous formulation of the four causes, and is a part of this larger discussion⁶⁰. What Aristotle wants to know beginning in chapter 4 is first of all what chance and spontaneity are; secondly, whether chance is to be considered as a «fifth» cause; and thirdly, if not, what its relation to causality is⁶¹. He apparently assumes, due to his faith in the reasonableness of the way we speak of chance as a cause, that it will at least bear some relation, if not be included with the four causes identified in the previous chapter. Aristotle proceeds in *Physics* II. 4 according to his usual method of examining the *endoxa* surrounding the question. These opinions fall into three camps:

- (1) There are those who question whether there are such things as chance and spontaneity. On this account, nothing comes to be by chance, but that everything we ascribe to chance or spontaneity has some definite cause. Aristotle has in mind here the early cosmologists and *phusikoi*, the «wise men of old» who maintained that in all so-called cases of chance it is possible to find something which is the cause, even though, as Aristotle notes, they continued to speak of some things as happening by chance and others not. The very fact they did not stop using the language of chance, however, suggests to Aristotle they ought to have at least discussed the matter to some degree (196a15-16). Then there is the case of someone like Empedocles, who in his cosmogony placed chance among his causal principles while failing to give an account of what he meant by chance and how it pertained to causality.
- (2) He considers those who have taken the contrary view. There are some who ascribe the heavenly spheres and the cosmos as a whole to spontaneity. The constancy of nature at the forefront of his mind, Aristotle is surprised by this view; for those who assert it are claiming that chance is not responsible for the existence or generation of plants and

⁶⁰ Following the interpretation of David Furley, I think it is likely that Aristotle is contrasting his own approach to the study of natural teleology to the methodology laid out by Socrates in the *Phaedo*. See Furley, «The Rainfall Example in *Physics* II. 8», in *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Alan Gotthelf (Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985), pp. 177-82.

⁶¹ David Charles, «Teleological Causation in the *Physics*», in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, pp. 101-28.

animals (they themselves recognize nature or mind as the cause of these), while insisting that the heavenly spheres and the highest of visible things arose spontaneously. But constancy in nature is most perfectly exhibited by the heavenly spheres, and less perfectly by the generation and existence of earthly beings. It is strange, then, that some would think to ascribe chance to the universe and not to the sub-lunary world, where chance events seem to occur all the time.

- (3) A third opinion holds that while chance is indeed a cause, it is nevertheless inscrutable to human intelligence, being «something divine and full of mystery⁶²».

What is most fascinating about Aristotle's procedure through this set of opinions is the way in which he preserves, in his own account, the partial truth inherent in each one of them⁶³. He begins this task by sorting through the various opinions at the beginning of chapter 5. As he notes, we observe that some things come to be by necessity and always, and some «only for the most part» (*hos epi to polu*). Chance events, however, seem to take place in the intersection between these two types of causality, so that we can speak of chance, provisionally, as the cause of those events which happen neither always nor for the most part.

Physics II. 5: The Distinction between Dianoia and Phusis

The argument to clarify this provisional definition begins with the distinction between two types of things which come to be: those which come to be for the sake of something, and those which do not. Things which come to be for the sake of something, in turn, can be distinguished into those which come to be by intention, for instance, a human action, and those which do

⁶² For a useful analysis of these texts see Wolfgang Kullman, «Different Concepts of the Final Cause in Aristotle», in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pp. 169-75.

⁶³ This chapter also provides a good example of Aristotle moving toward a conclusion *outside* the circle of original appearances while still viewing the original appearances as the witnesses and paradigms of the inquiry.

not, such as the growth of a plant. Hence it is clear, Aristotle concludes, that even among the things which are *outside* what is necessary and for the most part, there are some in connection with which the phrase «for the sake of something» is applicable. And yet what exactly does Aristotle mean by this conclusion?

His meaning becomes gradually more apparent as he goes on. He states that things that are for the sake of something include whatever may be done as a result of thought (*dianoia*) or nature (*phusis*). Thought and nature, moreover, are often times the causes of things and events which happen neither by necessity or always, nor for the most part. That is, they are the causes of things which happen for the sake of something, but which do not happen very often if even more than once. For instance, a man goes to buy groceries at the market and encounters a friend who owes him money⁶⁴. He was generally on the lookout for the debtor, but his intention in going to the market was not to encounter him, but to buy groceries. In this instance we can see «thought» as causing this man to act for the sake of something, to buy groceries, but producing an effect, the collection of a debt at the market on a certain day at a certain time, which could not possibly happen always or for the most part. The collection of the debt, in other words, is an accidental effect of the man's intention to buy groceries.

What is essential to note in this example is how the accidental is dependent upon activity which happens for the sake of something⁶⁵. In other words, chance events are never utterly a-causal or atelic (198a32-35)⁶⁶. Rather, they are concomitant with

⁶⁴ As Judson notes, «Aristotle intends the condition that the chance event 'comes to be incidentally' to be the same as the condition that it happens rarely». See Judson, «Chance and 'Always for the Most Part'», p. 81. Judson argues convincingly here that Aristotle likely has in mind conditional frequency, as opposed to absolute frequency. Solar eclipses, for instance, are relatively rare for any given span of time; this is absolute frequency. On the other hand, when the moon is in conjunction with the sun, the eclipses always take place, this is conditional frequency. The distinction is important in that Aristotle clearly does not want to say that it is by chance that an eclipse comes to be.

⁶⁵ See Susan Sauvé Meyer, «Aristotle, Teleology, and Reduction», *The Philosophical Review* 101 (1992): 791-825.

⁶⁶ Weiland captures this point well: «chance is only possible because different independent teleological connections can coincide». See Weiland, «The Problem of Teleology», p. 146. See as well John Dudley, *Aristotle's Concept of Chance*:

purposive activity even though they happen outside the sphere of necessity or for the most part⁶⁷. As Wolfgang Weiland notes,

All this shows that for Aristotle chance is not an independent force which could frustrate or disturb a universal cosmic teleology. Aristotle rather seeks to show that quite generally, where we speak of chance, teleological structures are already presupposed. With chance, an apparent, ‘as if’ teleology is involved; this is present *if a goal is reached, although there was no intention to reach it as such*. So this goal proves to be accidental, as it were: i.e., reached *via* the intention to reach another goal. Consequently we never leave the realm of teleology in our talk of chance⁶⁸.

Moreover, it is worth noting that Aristotle’s notion of luck is closely linked to his notions of *dianoia* and *phusis*, and that any understanding of chance events will have to keep in mind the presence of these two types of causality. We have so far, especially in the example of the man collecting his debt at the market, only been speaking of chance or accidental *events*, and not yet of chance as a *cause*. In the present terms, the first *endoxon* examined above would hold true. One might argue, for instance that while we can talk as if things happen on account of chance, but actually there are real and familiar causes at play (*dianoia* and *phusis*) which underlie and explain these events⁶⁹.

Accidents, Causes, Necessity, and Determinism (Albany: SUNY Press, 2012), pp. 163-65.

⁶⁷ For a good overview of Aristotle’s notion of an accidental cause see Cynthia A. Freeland, «Accidental Causes and Real Explanations», in *Essays on Aristotle’s Physics*, pp. 49-72.

⁶⁸ *Ibid.* p. 144.

⁶⁹ As O’Rourke notes, «Aristotle realistically recognizes the occurrence of results which are unintended and unforeseen, both by nature and deliberation; but these always result from the activity of an agent. So-called chance events may be unintended, unforeseen, or unpredicted; they are, however, caused and may be explained. The results of spontaneity and chance might have been the goal of mind or of nature, but in the circumstances have emerged coincidentally. Nothing, however, occurs simply through incidental causation». See O’Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», pp. 31-32.

Formal Definition of Chance: *Physics* II. 5 (197a6)

We are now ready for Aristotle's formal definition of chance, stated at *Physics* II. 5 197a6: «It is clear then that chance is an accidental cause in the sphere of those actions for the sake of something which involve choice». The type of causality luck possesses, moreover, is *efficient* causality (198a1), for luck is dependent upon sources of motion, motion which is for the sake of an end. For this reason we often say luck is dependent upon teleology, in that luck is the enhancement or thwarting of purposive motion⁷⁰. Thus we have seen Aristotle move from the provisional definition given at the beginning of chapter 5, namely, that chance events are those which happen neither always nor for the most part, to the more nuanced claim that chance is an accidental cause in the sphere of actions coming to be, either by *dianoia* or *phusis*, for the sake of some end. He has moreover incorporated into this definition whatever truth contained in the three opinions examined earlier: «for all these statements are correct, as might be expected» (197a11).

First, as we have already noted, it is true to a certain degree that nothing comes to be by chance. Everything that does come to be either by chance or spontaneity can be assigned a definite cause in either *dianoia* or *phusis*. But, as we have seen, this does not preclude the further point that we can accurately determine an accidental cause of these events by the argument outlined above. Secondly, it is also true by Aristotle's argument that things do indeed occur by chance, though not absolutely. The simple fact that chance events occur is an empirical given for him. But it is his detection of chance as that which occurs as a kind of residue of actions occurring for the sake of something which is perhaps his most significant contribution to thinking on the subject of chance. In regard to the theory that the universe came to be by chance and things in the sublunary sphere by nature or mind (*nous*), he mentions in *Physics* II. 6

⁷⁰ Aristotle, furthermore, tips his hand in his definition as to the distinction, which he will further discuss in *Physics* II. 6, between chance and spontaneity. Chance events involve choice consigning chance to the sphere of human action, while spontaneous events do not.

(198a5-13) that even if it were true that the heavens are due to spontaneity, it will still be true, given that the *per se* is prior to the *per accidens*, that intelligence and nature (in the form of the separated *nous*) will be prior causes of the universe⁷¹. Lastly, to say that chance is both inscrutable to human intelligence and also «a divine thing and full of mystery» is likewise partially correct. The causes of the man's going to the market and collecting his money are innumerable. He may have wished to see someone else, or avoiding someone, or may have gone to see a spectacle (197a16-19). In this way to say that chance is unaccountable is correct; for an account, if it is to be intelligible, must hold either always or for the most part, whereas chance occurrences are neither of these⁷².

***Physics* II. 6 (197b1-198a4): The Distinction between Chance and Spontaneity**

In *Physics* II. 6, Aristotle closes his discussion of chance by outlining the distinction between chance and spontaneity. While they are both within the sphere of things done for the sake of some end, they differ in that spontaneity is broader and more extensive. Every result of chance is from what is spontaneous, but not everything which is spontaneous is from chance. The specific difference, as noted in chapter 5, is that chance is particularly appropriate to agents that are capable of «good fortune and of action generally» (197b1); that is, chance belongs to the sphere of human action and choice. For Aristotle, a sign of this is that «good luck» (*eutuchia*) is thought by some to be happiness (*eudaimonia*), and happiness to be a kind of action. Hence what is not capable of action, in the sense of deliberative choice, cannot do anything by chance⁷³. It is important to

⁷¹ See Weiland, «The Problem of Teleology», p. 144.

⁷² Of course, some accidental causes are more relevant than others. A house builder's health might be a more relevant accidental cause of the house than the color of his hair or skin.

⁷³ By this criterion Aristotle excludes not only inanimate and non-rational animals from chance, but children as well. It would appear that a child's accidental existence would then be ascribed to spontaneity, as is that of inanimate objects and lower animals (197b14-18).

remember, however, that spontaneous events do come to be for the sake of something, though not for the sake of what actually results. For instance, a horse may run off in search of food, and by doing so save its life, but it did not run to save its life. The result is purely spontaneous⁷⁴.

Finally, the phrase we often use, «in vain», is an indication of what we mean by chance and the spontaneous. For instance, if I study Greek every evening in order to improve my knowledge, yet never in fact do so, we say my study has been «in vain». That is, what was for the sake of an end (the study) was in vain, because it did not achieve its end (greater knowledge and understanding). What does happen during that period of study, say, thoughts about other topics, is accidental to the desired end. One could say, however, as Aristotle often does, that nature and choice, the ultimate origins of chance and spontaneity, do nothing in vain⁷⁵. But this is only to say that they always *seek* an end, not that they always *attain* the end they seek (199b16-19). Thus, even though nature always works toward a goal it does not always attain its *telos* since events may impede an organism's ability to function. The activities of art and nature, though teleological, are not necessary in their operations. Acorns can grow into oak trees «for the most part» (*hos epi to polu*) but it sometimes is the case that a fire comes

⁷⁴ Aristotle, further distinguishes *to automaton* into the properly spontaneous, which cause is external (for example, presumably, the killing of a man by a naturally falling tree); and the «accidentally» spontaneous, which cause is internal (again, presumably, as in the case of physical deformity). Moreover, Aristotle notes the greatest difference between chance and the spontaneous, for whenever anything happens contrary to nature, we usually call it a result of spontaneity, not chance which always involves human choice (*Phys* 197b7-36). In this, as at *Physics* 198a2-4, Aristotle seems to want to restrict chance to *dianoia* alone, and spontaneity to *phusis*, though he cannot mean this in any hard and fast way, in that our choices have their source in our natural desires. In short, every chance event is also spontaneous, though the reverse is not true.

⁷⁵ It is therefore understandable, as W. K. C. Guthrie has noted, to find that much of his interest in chance concentrates upon occurrences in which art and nature achieve their expected purposes, and not when these purposes are thwarted either by internal or external forces. See Guthrie, *History of Greek Philosophy* Vol. VI (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 233-242. In this regard, Aristotle repeatedly compares nature to a good housekeeper (*oikonomos agathos*) which provides everything that is necessary but nothing wasteful or superfluous. See O'Rourke, «Aristotle and the Metaphysics of Evolution», pp. 19-20.

along and destroys a sapling. What Aristotle finds illuminating in such an example is that the «for the most part» character of the natural process opens up the way for the chance event to occur. If nature were completely of necessity, in other words, no chance event would ever take place. But because it is open to possibility, not only to deviations from the end, but also, to different ways of realizing a given end, nature, as well as art, is amenable to chance⁷⁶.

The Argument for Natural Teleology (Physics II. 8 198b10-199b30)

As Aristotle himself was aware, there are serious alternatives to his theory of natural teleology. His defense of why «nature belongs to the class of causes which act for the sake of something» (198a10-11) begins by engaging with a difficulty that his Pre-Socratic predecessors would have likely raised. As we have seen, Aristotle claims that nature acts for the sake of an end and that the goals it achieves are good or intrinsically desirable⁷⁷. But why appeal to the good to explain natural processes when a purely materialistic account is available: «why should nature not work, not for the sake of something, nor because it is better so, but just as the sky rains, not in order to make the corn grow, but of necessity?» (198a17-18). On this account, one can tell a causal story about why it rains that utilizes only the necessary properties inherent in its most basic material constituent parts. The sun warms the lake; causing the water on its surface to

⁷⁶ For a good account see David Balme, «Teleology and Necessity», in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pp. 275-87, Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, pp. Nature, Fred D. Miller and Michael Bradie, «Teleology and Natural Necessity in Aristotle», *History of Philosophy Quarterly* (1984), pp. 133-46, John M. Cooper, «Aristotle on Natural Teleology», pp. 107-30, Cooper, «Hypothetical Necessity», *Ibid.* pp. 130-47, Monte Johnson, *Aristotle on Teleology*, (Oxford: Clarendon Press, 2005), pp. 99-103, and Sarah Broadie, «Nature and Craft in Aristotelian Teleology», in *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 85-100.

⁷⁷ As Cooper notes, «unless one bears the connection between goal and good clearly in mind one will fail to understand much that Aristotle says about natural teleology, and many applications he makes of it». See Cooper, «Hypothetical Necessity and Natural Teleology», p. 245 n4.

evaporate and rise; in doing so, it cools and becomes water once more; this water descends as rain; and the result of this process is that the corn grows. This result was not intended by any agent in the series of events leading up to it; a sign of this is that it sometimes happens to rain when the crop is on the threshing floor (198b17-22). In other words, whether the result is good or not is incidental to the reason for *why* it rains⁷⁸. If the only kind of causality found in nature is reducible to material necessity, then evidently the good has no place in the study of nature, any more than it does in mathematics⁷⁹.

Aristotle's response to this objection is elaborate; my intention here is to only touch on only the central themes of his argument. The first counter-argument turns on the notion of «chance» in Empedocles' account. The argument, in brief, is this. What comes to be by «nature», e.g. the parts of animals, either does so for the sake of an end, or it does not; and if it does not, then this result, if good, is coincidental or «by chance». But the parts of animals are, as a matter of fact, good, and this is a point Empedocles himself clearly concedes⁸⁰.

⁷⁸ There is some ambiguity in the secondary literature about the status of this example in Aristotle's own mind. Aristotle clearly crafts the rainfall example to represent the materialist position, where all events in the natural order, not just the one under discussion, and can be explained in a non-teleological way. The question is whether or not Aristotle regards this causal story as a viable explanation for rainfall in particular, and for non-biological phenomena in general. Some argue that Aristotle does indeed view this type of explanation as sufficient for natural phenomena that lie outside the biosphere, but not for those that lie within. In other words, Aristotle is advocating here for a teleology *restricted* exclusively to the study of living organisms. See Balme, «Teleology and Necessity», p. 277. Aristotle, however, never explicitly makes this restriction, here or anywhere else in his writings. In contrast, David Furley has argued that Aristotle is committed to an *unrestricted* teleology that is neither restricted to a particular class of phenomena (e.g. living organisms), nor even to individual substances. See Furley, «The Rainfall Example in Physics II. 8», pp. 177-82.

⁷⁹ Aristotle makes this point clear in the *Metaphysics*: «in mathematics nothing is proved by means of this kind of cause [final], nor is there any demonstration of this kind – 'because it is better, or worse.'» See *Metaphysics* III. 2 (996a29-31). A triangle, for instance, has interior angles equal to two right angles because of the essential properties of the figure, not because it is better for it to be this way than otherwise.

⁸⁰ For instance, Aristotle claims that «even the champions of the theory which is before us, i.e., Empedocles and his followers, would agree» that the parts of animals «are due to nature» (199a6-7). What I suspect Aristotle has in mind here is this: each of the four elements has its own distinctive «nature» in the sense of an intrinsic prin-

Therefore, Empedocles is committed to the view that «that which comes to be by nature» is good, but that this is simply a coincidental result. And yet what comes to be coincidentally or by chance does so infrequently, whereas the parts of animals normally come to be in a given determinate way. Therefore it is not by chance that such things come to be. Consequently, the only remaining alternative is that such things come to be for the sake of an end. Therefore, nature acts for the sake of an end.

Types of Infrequency

As we see here, Aristotle's claim is that if a particular phenomenon happens regularly, then we cannot attribute it to chance. In other words, since there is a determinate process that ordinarily results in something which is good or beneficial, then this result cannot be the result of chance. As Sarah Waterlow points out, Aristotle is appealing to «the common sense reaction to regularities of conjunction: if a conjunction regularly recurs, we take this as evidence of a common cause, which accounts not only for each conjunct severally, but also for their togetherness»⁸¹. Waterlow adds, however, that Empedocles does not deny this causal principle, his point, rather, is that the cause responsible for the conjunction of these phenomena need not be a common end. Implicit in Empedocles' account, she argues, is a distinction between *past* and *present* infrequency, and between infrequency of types and of instances⁸². As things stand now, the parts of an organism come to be generally in the same way, resulting in a particular set of organs and parts beneficial to the organism as a whole. But this was not always the case. In an earlier, chaotic phase of the universe, with the four elements colliding and moving about randomly, countless possible types were instantiated,

ciple of movement and rest, and the parts of animals indirectly come to be as a result of these intrinsic tendencies present in their constitutive elements. «Nature», in this sense, is contrasted with art, and not chance. Thus the parts of animals are «natural» because they are not the products of art.

⁸¹ See Waterlow, *Nature, Change, and Agency*, p. 77.

⁸² Ibid. p. 78.

such as the infamous «man-faced ox progeny». Of these possible types, only a few were viable. According to Empedocles, the agency of chance operates (primarily), not in the present, but in the past. In terms of the statistical ratio between viable and inviable types that were instantiated at the formative stage of the biosphere, there is no problem with this appeal to chance to explain the production of viable life forms, since the latter were in fact exceptional. But the present frequency of viable types is not, strictly speaking, by chance, since there is a determinate explanation to account for them. This explanation does integrally involve chance, but in a way that does not violate Aristotle's account. «Thus in one way», Waterlow concludes, «the set of teeth, (and the animal it belongs to) is exceptional, in another sense not. There is no contradiction here, but a coherent (even if rather quaintly illustrated theory), and one that does without teleology⁸³».

Finality, Reproduction, and Biological Fitness

Has Aristotle «crudely missed the point of the Empedoclean account» by failing to distinguish between past and present infrequencies of types and instances? I would like to argue here that Empedocles' account is analogous to, but not identical, to the well-known story of the man going to the market discussed above (195b36-196a5). At some earlier stage of the evolution of the cosmos, various biological possibilities are instantiated, of which only a few are functionally viable; all such possibilities, let us grant, come to be by chance. Consider these viable types. Some of these are capable of reproductive generation, others not. These latter are insignificant in the Empedoclean account, and in fact do not really differ from the functionally invalid types, within a few generations they will be eliminated from the pool of actual biological types. Again, of the viable individuals which are capable of reproduction, some do so with fidelity to the parent types, others not. But, for similar reasons, these latter individuals are likewise insignificant in

⁸³ Ibid.

Empedocles's account, and this is because any significant deviation from the successful parent type will likely be eliminated. The point, then, is this: implicit in Empedocles' account is what counts as biologically fit are precisely those viable types that replicate faithfully to the parent type. What is the significance of this? Fidelity to type is the only kind of reproduction that will have any long term relevance in an Empedoclean universe. Hence what comes to be from a given seed is not random, but determinate; and what the seed is determined to is a form or type that is well adapted to the requirements of life⁸⁴. If we ask today why teeth come to be as they do, the answer, even according to Empedocles himself, is that it is better for them to this way than otherwise. Perhaps initially they came about by chance, but the fact that they continue to do so can no longer be attributed to chance, nor to the necessary properties of their material elements, but to the functional virtues of biological type constituted by these elements.

That is to say, even on the Empedoclean account, nature acts for the sake of an end, and this is because of the intimate connection between reproduction and biological fitness. The only kind of reproduction that matters, on this hypothesis, is that which faithfully replicates the parent type, and the only types that matter are those which are biologically fit. Thus, the end and the process that leads to the end are no longer accidental, but essential: it is because of the end that this process now takes place. Aristotle, of course, does not accept the Empedoclean account of how organisms first originated. As I read him here, he is proceeding dialectically: on the assumption that this is how plants and animals came to be, does this eliminate natural teleology all together? For Aristotle, the fact that natural processes frequently result in what is optimally

⁸⁴ See *Parts of Animals*, 640a19. According to Empedocles' account, organic kinds were not originally produced by way of biological generation or reproduction. The parent may very well be generated by chance, but the offspring certainly is not. Thus, if Empedocles is right about the process whereby the backbone of a foetus becomes segmented, this process happens not by chance but because it is a necessary condition for the replication of the parent's type. It is because the parental type is successful, and this type includes a segmented spine, that the foetus is made to turn in the womb, dividing the backbone in the appropriate places.

functional shows that the connection between the means and the resultant end cannot be accidental. Further, the common cause that is responsible for the frequent conjunction of the two (i.e. means and end) is the fact that the end in question is good or beneficial. Thus, even if we allow that it was by chance that nature originally landed upon this conjunction, the fact that this end continues to result by these means is no longer a matter of chance insofar as the restraints upon reproduction ensure that nature will act for the sake of an end.

Intrinsic vs Extrinsic Forms of Teleology (*Physics* II. 8 199a9-13)

Finally, there is a common misinterpretation that often identifies Aristotle with an earlier form of teleological explanation that begins with Anaxagoras and is developed by Plato in the *Phaedo* and *Timaeus*⁸⁵. On such an account, there is very little difference between the products of art and nature: both have as their source the extrinsic agency of mind (*nous*) which imposes form upon a pre-existing material substratum. Significantly, it is the same kind of agency at work in art and in nature, and the two differ only in degree and scope. I suspect what motivates this approach is the fact that Aristotle offers refers to an analogy between art and nature. For instance, here in *Physics* II. 8, he argues: «where there is an end, all the preceding steps are for the sake of that. Now surely as in action, so in nature; so it is in each action, if nothing interferes. Now action is for

⁸⁵ See Plato, *Phaedo*, 96d-99d, *Timaeus* 28a-52. On Plato see R. Hackforth, «Plato's Theism», in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen (London: Routledge, 1965), pp. 439-48, G. E. R. Lloyd, «Plato as Natural Scientist», *Journal of Hellenic Studies* 88 (1968), p. 81, James Lennox, «Plato's Unnatural Teleology», in *Platonic Investigations*, ed. Dominic O'Meara (Washington DC: Catholic University of America Press, 1985), pp. 195-218, Sarah Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 243-78, Gregory Vlastos, «The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy», in *Science and the Sciences in Plato*, ed. John P. Anton (New York: Eidos Press, 1980), p. 31, Stephen Menn, *Plato on God as Nous* (Carbondale: Southern Illinois Press, 1995), Vlastos, *Plato's Universe*, (Atlanta: Parmenides Publishing, 2006), Gabriela Roxana Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 24-79, and T. K. Johansen, «Why the Cosmos Needs a Craftsman», *Phronesis* 59 (2014): 297-320.

the sake of an end; therefore the nature of things also is so» (199a9-13). To put it succinctly, Aristotle's argument seems to be this. Natural processes are similar to artistic processes in that in each we see a series of steps and stages whose final stage is endlike or beneficial (199a13-15)⁸⁶. The tacit premise here, I take it, is that in both processes the steps follow an *economical* sequence, economical in the sense that nothing is done that is superfluous to the end achieved⁸⁷.

But what is often overlooked is the fact that Aristotle carefully *distinguishes* nature from art before drawing any comparisons between them. Hence, whatever similarities there might be between the two must be seen in light of their essential difference, namely, that for any artifact, the principle of agency is extrinsic, whereas in a living organism, it is internal (192b20-23). As David Balme observes: «The novelty in Aristotle's theory was his insistence that finality is within nature: it is part of the natural process, not imposed upon it by an independent agent like Plato's world soul or Demiourgos. This is what allows him to claim that none of his predecessors had recognized the final cause with any clarity⁸⁸». Hardie and other scholars continually fail to take note of this distinction, and so it is not surprising they attribute to Aristotle a view of teleology that actually belongs to Plato⁸⁹. In fact, as his earlier discussion of Antiphon reveals (193a12-193b12), Aristotle is acutely aware of the ambiguity that can arise from the analogy. In thinking through how substantial change is possible, Aristotle

⁸⁶ On this point see *Physics* 194a34 as well.

⁸⁷ Aristotle's hypothetical examples, which immediately follow the formal argument above, seem to support this approach: «Thus if a house, e.g., had been a thing made by nature, it would have been made in the same way as it is now by art; and if things made by nature were made not only by nature but also by art, they would come to be in the same way as nature». The focus of this analogy is clearly on the pathways that are and nature respectively follow that result in their respective products.

⁸⁸ See Balme, «Teleology and Necessity», in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, p. 275. On Plato's teleology see Friedrich Solmsen, «Nature as Craftsman in Greek Thought», *Journal of the History of Ideas* 24 (1963): 473-96, Mayr, «Teleological and Teleonomic: A New Analysis», *Boston Studies in the Philosophy of Science* XVI (1974): 91-117, Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, p. 23-4, and David Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2008), pp. 167-205.

⁸⁹ Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, p. 23.

distinguishes natural things from the artificial in two closely related respects. First, the type of unity natural substances possess is essential, involving principles (matter and form) that are not themselves substances. Artifacts, in contrast, possess only an accidental unity, that is, a form is imposed upon a subject by an extrinsic principle. A sculptor, for instance, stands outside his or her product or activity bringing together substances that do not themselves have any intrinsic ordination to the intended whole. Second, the principle of change in a living organism is immanent and directed to specific ends. To further clarify this difference, it may be helpful to recall that Aristotle defines nature as a principle of movement and *rest*, natural things do not just move by themselves, but they move in distinctive ways determined by their natures, and they stop when they have achieved their end-state or *telos*. Hence Aristotle will argue that those who deny that nature acts for an end (and he likely has Empedocles in mind here) «do away with nature and what exists by nature» (*Phys* 199a15).

The Accidental in Metaphysics VI (1026b4-5)

We have been considering how chance and spontaneity are accidental causes dependent upon the purposive activity of thought and nature. In turning now to the discussion of the accidental in *Metaphysics* VI, we find an argument that supports this conclusion while making more explicit the way in which thought and nature serve as the causes of the accidental. Aristotle's aim in this chapter is threefold: 1) to relate the study of the accidental to the study of being; 2) show the way in which thought and nature are causes of the accidental; and 3) explain why there can be no science of the accidental.

Of the four ways in which we can speak of the unqualified term «being», only one, «being» in the sense of the accidental, defies scientific explanation. The other three aspects of being, a) being in the sense of the true and the false, b) being in the sense of the categories, and c) being according to potentiality and actuality, remain amenable to *episteme* in that they exist either always or for the most part. But no science, whether prac-

tical, productive, or theoretical, troubles itself about the accidental (1026b4-5). The practice of carpentry, for example, does not concern itself with all the accidental attributes that may come into being along with a particular house, for as we saw in Book II of the *Physics*, such accidental attributes are potentially innumerable. For instance, the building of a certain house might require the sale of someone's land, or might obstruct a beautiful view, or might serve as a vacation home for a family – none of which contingencies can possibly be covered by the universal principles of the practice, precisely because they are just that, contingencies, and therefore incidental to the uniform demands of scientific study and application.

But because of its recalcitrance to scientific explanation, the accidental falls prey to two very different kinds of error. On the one hand is the Parmenidean error of denying its existence, rendering it non-being and consequently unthinkable. On the other hand is the more malicious sophistic error which severs the accidental from its moorings in the essential and uses it to produce all sorts of paradoxical conclusions in order to frustrate genuine philosophy (1026b12-20). Both approaches depend upon the notion that the accidental is akin to non-being, but neither, lacking Aristotle's more subtle articulation of substance and change, gives a satisfying account of *why* the accidental plays so prominent a part in our common experience. Aristotle can agree with Parmenides and the sophist that the accidental is akin to non-being. At one point, in fact, he goes so far as to say the accidental is practically a mere name (1026b13). For in his account of change at *Physics* I. 7 Aristotle demarcates a sphere of relative non-being which saves the accidental from the dangers of nominalism by grounding it in the necessary principle of matter, the *substratum*. This relative non-being is of course his idea of privation, the third principle of change besides form and the underlying material substrate. On this account, the «unmusical» man is not musical, though his non-being is spoken of, *contra* Parmenides, in a qualified sense; for a man to be «unmusical» is only another way of saying the man, on account of the potentiality of matter to be actualized by form, is not yet, though still

able to be musical. His accidental attribute of being unmusical, in a way we have already considered, takes its being from the essential principles of his existence. The accidental therefore does have being according to Aristotle, but not as the sophists would have it, untethered from what truly *is*.

As in the *Physics*, here in *Metaphysics* VI Aristotle locates the accidental in opposition to those things which happen always or for the most part (1026b28). But here he further states that those things which occur for the most part are the *cause* of those things which occur accidentally (1026b31). For instance, if in the middle of August there is freezing weather, we say this is an accident, but *not* if there is a great deal of heat and humidity, because the latter is always or for the most part so. But how are we to understand the heat of August as the *cause* of the anomalous weather of a frigid August? Before answering, let us first take a closer look at the other examples Aristotle gives of things happening for the most part. Besides this first example, there is a) the regularity of seasonal weather; b) the familiar example of the accidental paleness of a man's skin contrasted to his essentially rational nature; c) the accidental healing of a patient by a builder due to the possession of the art of house-building by a physician; and d) the accidental production of something healthy by a chef, whose real aim is make something sweet.

In general, each of these examples concern accidental occurrences involved in the regular happenings of nature and thought. For instance, example a) concerns the natural progression of the seasons; b) with nature conceived as substance, *ousia*, as opposed to accidental attributes; c) with the art of the physician, and d) with the art of the cooking. Thus examples a) and b) concern nature (albeit in two very different senses), while c) and d) concern art. These examples indicate, first of all, that we are dealing with the same kind of argument we saw Aristotle pursue in Book II of the *Physics*. The accidental, as we see here, is being viewed as a concomitant cause within the purposive workings of *dianoia* and *phusis*.

Secondly, these examples help us understand how things that happen for the most part can be causes of their accidents.

Thought and nature are precisely those principles which operate «for the most part» which is to say two things. First, that thought and nature are principles which do not necessarily achieve their ends. And yet why is this? Because thought and nature work in matter which is capable of being otherwise than it is for the most part (1027a11-12). Aristotle is obviously not working within a framework of pure necessity; for there would of course be no such thing as chance or spontaneity in such a deterministic universe. In the sublunary sphere, at any rate, matter is quite capable of being otherwise than it is. Weather patterns can change, for example, however unlikely the change may be. Secondly, it is important to note, however, that matter's capability of being otherwise does not always mean the *failure* to achieve an end. It may simply be that the end achieved by nature could have been otherwise than it is. In this regard, the result may either deviate from the telic arc or there may be multiple possibilities within a telic arc. For Aristotle, the upshot of these examples is that although chance or the accidental cannot occur without something happening for the sake of some end, either by thinking or by nature, these same principles operate in matter which is open to more than one possibility.

Conclusion: The Nature and Purpose of Aristotelian Function Argumentation

As we argued earlier, Nussbaum has interpreted the *ergon* argument in accord with her reading of Aristotelian method as a form of «internal realism». The appreciation of the *phainomena*, on this view, leads her to the contention that Aristotle's interest in function argumentation at *NE* I. 7 is to establish the importance of «conceptual community» to the moral life. Without general agreement as to the good life for man, one could not hope to justify one's way of acting, and therefore one's moral worth, to the community at large. Thus, in order to come to general agreement, examination must be made of what we commonly say about the good human life; that is, of the *phainomena*. Nussbaum's understanding of this kind of exam-

ination, however, implies an understanding of the *ergon* argument severed from any account of substance or natural teleology. According to Nussbaum, we are not to look for any «form» of human nature prior to deliberation and choice; we are only to search for and save the most prevalent and deeply held opinions about what the good life is to be⁹⁰.

We then attempted to show how this understanding of function argumentation not only presupposes a faulty conception of Aristotelian method, but a faulty understanding of Aristotelian form and teleology as well. The broader point we have made is that the *ergon* argument is closely linked to Aristotle's teleology: living things, if healthy and not deformed from birth, strive to realize the *telos* set by their species⁹¹. Moreover, the concepts of *teleios* and *energeia* converge in meaning since any «activity» or «actuality» is by definition «perfect». It has reached an end and transcended the process of coming-to-be. This is the account presented in *Metaphysics Theta* where Aristotle gives

⁹⁰ In her work following the *Fragility of Goodness* Nussbaum presents a more developed understanding of the need for a non-relative sense of the human *ergon* for practical reasoning. See for example her articles «Human Functioning and Social Justice» *Political Theory* 20 (1992): 202-46, and «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», in *World, Mind, and Ethics*, pp. «Political Animals: Luck, Love, and Dignity», *Metaphilosophy* 29 (1998): 273-87, and «Aristotle, Politics, and Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan», *Ethics* 111 (2000): 102-40. Although she still rejects what she calls «metaphysical essentialism» in this particular essay she defends what she calls «internalist essentialism», explicitly linking this idea with «internal realism» in general. In the end, however, her later views do not appear to differ substantially from her earlier ones. All along she rejects any account of the human *ergon* which sees it as determined prior to deliberation and choice.

⁹¹ To phrase this slightly differently, we might say that even though every plant and animal undergoes a process of development, its perfection lies less in this process of becoming perfect and more in the very state of being perfect. The same distinction is apparent in certain kinds of human actions, ethical and intellectual, that display human perfection always require a prior period of formation and education, but the fruits of this process of coming-to-be (for education always entails a kind of genesis) are not themselves undergoing a process of development. If we want to retain the connection between *teleios* and a process of coming-to-be we might repeat the earlier claim that perfection is a state of having reached an end; in this way, the preceding stages of development are implied by the perfect tense of «having reached». Or better yet, we might coin a new expression and say that *teleios* is the quality of a thing or action that is «end-like», a quality of something that has attained its *telos* and is not still striving toward it.

us a simple guideline for identifying an *energeia*: if we can say about an action that it is complete or perfect at any moment, as we say about the actuality of sight, then it is an *energeia* in the full sense. But if the action unfolds through a series of steps and stages, like a symphony, it is a *kinesis* or *genesis* not an *energeia*. This is of course a familiar distinction, but the important point to recognize is that it underscores the intrinsic worth of any *energeia*. If we can say about a true *energeia* that it is complete or perfect at any moment—if, in fact, it is no coincidence that an *energeia* is always characterized by the perfect tense—this suggests that an *energeia* is never in the process of reaching a goal but has always attained its goal⁹². The goal of sight can be sight itself, and the *telos* of sight is fulfilled whenever we see. The *telos* of any *energeia* is always internal to the «activity» itself, a point which is best expressed by the equivalent term *entelecheia* – literally having the *telos* in itself. When we engage in such activities, that is, when we participate in a true *energeia* beyond which no further end is sought, we are in a state of happiness or *eudaimonia*. Thus, happiness can be defined as activities in accordance with excellence or virtue (*hai kat' areten energeiai*) (NE 1100b10-11).

For Aristotle, the perfect human life is constituted by end-like activities. It has reached a stage of development which no longer struggles toward a goal but has actually attained it; it fully displays those activities that make up the human *ergon*. We can rephrase the same point by noting how anything which remains potentially what it could be is still imperfect. This allows us to view from a new perspective the Aristotelian doctrine that actuality takes priority to potentiality, the priority of a final and formal cause⁹³. Generally speaking, all living things strive to realize their mature biological form, or, in metaphysical terms, to become their essence (*to ti en einai*), and this is

⁹² For an excellent discussion of this point, see L. A. Kosman, «Substance, Being, and *Energeia*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984): 121-49.

⁹³ The best example of the priority I have in mind here is the relationship of the polis to the family. The family may come first in time but the polis is prior «in nature» to families and individuals (*Pol* 1253a19-20) since individuals reach their fulfillment as political animals in the city. This sort of priority is sometimes called priority in substance. On this point see *GA* 742a19-22: one thing is prior in substance to another if it is more fully developed (*teleioteles*).

the same as becoming what they are supposed to be in actuality. Since human beings, unlike other animals, can rationally decide on a course of action, the concept of actuality (*energeia*) has a kind of ethical and normative force: we seek the course of action that allows us to become fully developed human beings, ethically and intellectually. Education is important in a human life, then, not simply because it teaches us a set of skills but because it teaches us to desire and understand the truly human good. Without this we are likely to be misled by an apparent and false good (*NE* 1113a15-b3).

The notion of a distinctive human end, or *ergon*, thus serves both a natural and normative purpose insofar as our «function» or «task» as human beings is not simply to perform a certain type of activity but to perform it well, just as the *ergon* of a musician is not simply to play a harp but to play it well (*NE* 1098a9-11)⁹⁴. The goal of development for a living thing in general, then, is to become an actual representation of the best qualities of the sort of thing it is. To become a human being in the fullest sense—the *energeia* and *entelecheia* of what a human is in the highest ethical and intellectual sense—requires the right kind of training and practice but also the right opportunities where the excellences of character and intellect can be put into effect. A prerequisite of human fulfilment is therefore a healthy polis, since no one would choose to live without friends (*NE* 1155a5-6 and 1172a2-8), and since ethical and intellectual virtues prosper when there are others to appreciate and share them.

Our conclusion can only be that the *ergon* argument at *NE* I. 7 must be understood as an argument for what the most perfectly actualized human being—by nature—is to be⁹⁵. For

⁹⁴ In his definition of capacity (*dynamis*) in *Metaphysics Delta*, Aristotle incorporates the notion of doing well into the very notion of a capacity: «sometimes we say of those who merely walk or speak but not well . . . that they cannot speak or walk (*Meta* 1019a25-26). Alasdair MacIntyre captures this point well in his discussion of «functional» concepts which have normative implications: «It follows that the concept of a watch cannot be defined independently of the concept of a good watch nor the concept of a farmer independently of that of a good farmer». See MacIntyre, *After Virtue*, p. 58.

⁹⁵ For a good account see D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, London, Routledge, 1986, pp. 52-72; Kraut, «The Peculiar Function of Human Beings», pp. 467-78, and Lawrence, «The Function of the Function Argument», pp. 445-75.

function, given our interpretation of form and teleology, implies a reduction of potency to act, and not just to any actuality, but perfect actuality. «Organization-to-function», in the end, is not the same as final causality. This is what we mean when we say, for example, «this computer is not fulfilling its function». This is not to say the computer has ceased to be a computer (the problem may in fact be minor). It is only to say that it is falling short of its perfection⁹⁶. We must remember, moreover, why Aristotle introduces the *ergon* argument at this point in the *Nicomachean Ethics*. As is well known, he is trying to determine the nature of *eudaimonia*. In other words, he is looking to specify the ultimate end (*telos*) of human existence. As we noted earlier, function argumentation provides the answer to just this sort of query; for it tells us the characteristic activity of the fully actualized form of a thing. In addition, chance and spontaneity, must be understood as concomitant occurrences related to the act/potency reductions of natural processes or human actions. Finally, it is the interruption of the natural desire to realize our perfection or fulfilment as human beings, more specifically, which distinguishes chance or luck from spontaneous occurrences, which are due to the necessity of matter. Contrary to Nussbaum, therefore, Aristotle's function argumentation, both in the *Nicomachean Ethics* and in the biological works, is concerned with far more than part/whole analysis or the merely distinctive or characteristic. It is primarily concerned with form as principle, and ultimately, with the perfectly actualized forms of living organisms.

⁹⁶ Kraut's arguments against Sidgwick are also relevant in answering Nussbaum's claims: «But Aristotle must be doing more than analyzing common usage; otherwise he could not recognize the existence of virtues for which there are no names (see for example, *NE* IV. 4 1125b17, IV. 6 1127a7, IV. 7 1127a14). He is trying to show why temperance, courage, and so on deserve a prominent place in *any* human life. Excellent theoretical and practical thinking are the proper ultimate ends of human life, just as reproduction is the proper end of plants. See for example *Pol.* VII. 15 1334b15: 'For us, reason and understanding are the end of nature.' This commits him to the view that any society that impedes the full development of this end is defective, even if the 'Common Sense Morality,' of that society makes rational excellence subordinate to certain other 'virtues.' For example, if a political community makes fierceness in battle the ultimate 'virtue,' Aristotle will criticize it, because excellent reasoning, not martial valor, should play that role». See Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 342, n. 27.

MARCO BRACCHI

*Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale
Italia*

marco.bracchi85@gmail.com

**Rileggendo la *Summa Theologica* di
san Tommaso d'Aquino.
Il trattato *De Deo* a partire dalla teologia
di Réginald Garrigou-Lagrance**

Riassunto: Ripercorrendo le questioni dalla 2 alla 26 della *Prima Pars* della *Summa Theologica* di san Tommaso d'Aquino, l'articolo si propone di mostrare l'unità interna al trattato *de Deo* grazie alla rilettura offerta da padre Réginald Garrigou-Lagrance (1877-1964). La tesi dell'*eminentia Deitatis* si dimostra la chiave di volta del procedimento di rilettura del processo teologico avviato dall'Aquinate, cosicché per ogni analisi puntuale emerge un rimando all'integrità della visione su Dio e sulla sua vita intima. Conoscere meglio l'Essere che è Dio e il suo stesso agire, significa comprendere meglio l'uomo e il suo fine ultimo: la *visio beatifica*. Ecco perché la nominazione di Dio non è una problematica secondaria nella teologia cattolica: non siamo figli di un Dio senza Volto e senza Nome. E la prospettiva di Garrigou-Lagrance è guida fondamentale per leggere l'Aquinate in questa direzione. L'articolo auspica una nuova rinascita della trattazione su Dio nel senso classico del termine e della ripresa dei commenti alla *Summa Theologica*.

Parole chiave: tratto su Dio unitrino – Réginald Garrigou-Lagrance – attributi divini – *eminentia Deitatis*.

Abstract: This article is intended to analyse the internal unity in the treatise *de Deo* thanks to the interpretation offered by Réginald Garrigou-Lagrance (1877-1964) re-examining the questions from 2 to 26 of *Summa Theologica's Prima Pars* by Saint Thomas Aquinas. The *eminentia Deitatis* thesis represents the keystone of the theological process's reviewing started by Aquinas, so it arises a reference to the integrity of God's interpretation and of his intimate life for a precise analysis. To know

Artículo recibido: 22 de noviembre de 2017. Aceptado: 15 de diciembre de 2017.

SAPIENTIA / ENERO - JULIO 2018, VOL. LXXIV, FASC. 243 - PP 109 - 150

better the Being that is God and his act, means to understand better man and his last aim: the *visio beatifica*. That is why the nomination of God is not a secondary issue in the Catholic theology: we are not children of a God who has not a Face and a Name. Garrigou-Lagrange's perspective is a fundamental guide to read Aquinas in this direction. The article hopes for a «rebirth» of God's discussion from a classical point of view and a new analysis of *Summa Theologica*.

Keywords: treatise on Triune God – Réginald Garrigou-Lagrange – divine attributes – eminentia Deitatis.

Il nucleo attorno al quale andremo a svolgere la nostra indagine è il trattato *de Deo* elaborato da san Tommaso d'Aquino nel suo capolavoro: la *Summa Theologica*, e che si estende per tutta la *Prima Pars*, eccezion fatta per la q. 1 (*de sacra doctrina*); cionondimeno non mancheranno riferimenti trasversali alle altre *partes* nonché ad altre opere dell'Aquinate. Il nostro percorso non sarà però autonomo. Si svolgerà, infatti, sotto la guida del grande tomista p. Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), al quale saremo debitori dell'interpretazione di Tommaso, interpretazione a partire dalla quale potremo muovere critiche, riflessioni e sviluppi.

1. L'esempio dei commentari di p. Garrigou-Lagrange

All'interno della produzione del teologo Réginald Garrigou-Lagrange, un posto di particolare rilevanza è occupato dai commentari alla *Summa Theologica*. Possiamo addurre tre motivazioni per giustificare tale importanza.

In primis poiché il domenicano francese, sulla scorta dello stile teologico predominante nella storia del proprio Ordine religioso, non accoglie il modello della manualistica tipicamente settecentesco¹, bensì prosegue l'uso di commentare la *Summa* questione dopo questione, rispettando la struttura data

¹ Molto spesso nei manuali si poteva riscontrare un certo riduzionismo teologico e un'eccessiva semplificazione delle questioni in gioco. Nondimeno furono prodotti testi di grande pregio, oggi sfortunatamente abbandonati a causa di un altro riduzionismo che ha raggruppato e disprezzato senza cernita la produzione di oltre tre secoli.

dall'Angelico e *a partire da essa* costituendo differenti trattati. Per quanto concerne la trattazione *de Deo* anche se sussiste la divisione fra *de Deo Uno* e *de Deo Trino*, essa avviene all'insegna della complementarità, giammai della giustapposizione o, più radicalmente, della separazione. Quando il p. Garrigou-Lagrange si occupa dell'unità/unicità di Dio mostra con evidenza, grazie a numerosi richiami espliciti e impliciti, di avere a che fare con il solo Dio che è uno e trino. Egli è mosso dalla stessa sistematicità del suo Maestro medievale, la sola che giustifica rispetto al nostro modo di conoscere un progresso gno-seologico dall'Uno al Trino; tuttavia quel Dio conosciuto nella sua unità non è altri, fin dall'inizio, che la Trinità Santissima. Per questo il padre domenicano, come già san Tommaso, non teme né di anticipare rimandi di evidente teologia trinitaria durante la trattazione *de Deo Uno*, né viceversa di parlare dell'unità di Dio laddove pone al centro la questione delle relazioni divine (Trinità immanente) come pure il rapporto Creatore-creatura (Trinità creatrice ed economica); infine, egli attinge ampiamente alla Rivelazione cristiana in quanto tale (sia nella forma originariamente scritta della Bibbia, sia nella forma originariamente orale della Tradizione), non come a una fonte di conoscenza qualsiasi, ma precisamente in quanto di origine divina, portando ad escludere che la prima indagine - su Dio Uno - sia meramente filosofica, mentre solo la seconda (su Dio Trino) sia effettivamente teologica². Niente affatto, teologiche lo sono entrambe da subito, come mostra un'ulteriore fonte di riferimento, quale la storia del pensiero teologico, soprattutto patristico e medievale.

Una seconda motivazione della rilevanza dei commentari alla *Summa* è dovuta al fatto che essi occupano materialmente un'estensione notevole nella produzione del pensatore dell'*Angelicum*; infatti, a partire dalle lezioni accademiche tenute a Roma, vedranno la luce ben sette commentari a dodici trattazioni tommasiane: *De Deo Uno. Commentarium in pri-*

² Garrigou-Lagrange senza dubbio anche sull'indagine circa Dio a partire dalla filosofia verso la teologia, non però nei commentari teologici, bensì in testi come *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* oppure *Dieu. Son existence et sa nature*. Avremo modo di riprendere questi testi nel capitolo successivo.

mam partem S. Thomae (1938), *De Deo Trino et Creatore. Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae* (Ia q. XVII-XX) (1943), *De Eucharistia. Accedunt de Poenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (1943), *De Christo Salvatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (1945), *De gratia. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 109-114* (1946), *De virtutibus theologicis. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 62, 65, 68, et IIa-IIae, qq. 1-46* (1949), *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 1-54* (1951).

La terza e ultima ragione che ci porta ad affermare l'importanza dei commentari in oggetto la riprendiamo da un'intuizione di p. Aidan Nichols³. Questi sostiene —rettamente, a nostro modo di vedere— che la teologia di Garrigou-Lagrange così come esplicitata nei commenti alla *Summa* si delinea sempre come un'unica trattazione *de Deo*. In altri termini: ogni trattato teologico dovrebbe essere sempre *de Deo*⁴. Al centro della produzione dei commentari di Garrigou vi è sempre il Mistero di Dio unitrino, posto al cuore della trattazione, che unifica *ab intra* il lavoro compiuto nelle trattazioni particolari.

Procediamo a una breve applicazione pratica di questa metodologia.

2. Il trattato de Deo di san Tommaso

Un primo accesso alla *Summa Theologica* porta indubbiamente il lettore a comprendere da subito come all'origine del teologare stesso di san Tommaso ci sia il pensiero, o meglio il pensare su Dio, dunque in senso stretto una *Teo-logia*: lo dichiara senza mezzi termini l'Aquinate, rivolgendosi nel *Prooemium* agli *incipientes*, allorché definisce *sacro* l'insegnamento (*doctrina*) che andrà ad esporre. Non si concede spazio

³ Cfr. NICHOLS, A., *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic thought*, Naples FL, Sapientia Press of Ave Maria University, 2008, pp. 20-23.

⁴ Ad esempio, il trattato *De virtutibus* dovrebbe suonare come un *De Deo principio gratiae et virtutum*.

alcuno perché si dilaghi in questioni secondarie («frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat»⁵), come pure nei problemi (*quaestiones*) principali non si deve temporeggiare moltiplicandone la complessità («multiplicatio[nem] inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum»⁶), già più che sufficientemente presente nel nucleo⁷.

Il ciclo complessivo che Tommaso instaura in tutta la *Summa* ha intenzionalmente natura *sistematica*, ossia non si conforma al commento di un qualsivoglia testo di riferimento (siano le *Sentenze* del Lombardo, siano i libri della Scrittura), né all'occasionalità di una *quaestio disputata* (per quanto possa anch'essa essere previamente strutturata). In maniera semplificativa si tende a riassumere il ciclo della *Summa* con il ritmo *exitus-reditus* di agostiniana memoria, benché crediamo sia meglio prediligere una struttura di questo tipo: *de Deo* (Dio unitrino e creatore), *de motu rationalis creaturae in Deum* (il fine ultimo e l'agire creaturale) e *de Christo via nobis tendendi in Deum* (il Salvatore, i mezzi di salvezza e l'esito ultimo della salvezza, ossia il ritorno alla Trinità).

Focalizzando la nostra attenzione sul trattato *de Deo*, esteso nel suo complesso dalla q. 2 alla q. 119 della *Prima Pars*, ne presentiamo la struttura in termini più dettagliati⁸, sebbene prediligendo quanto al nostro interesse le qq. 2-26, concedendo loro spazio a misura dell'importanza che rivestono per la nostra ricerca sull'essenza divina. Crediamo principalmente che nella *Summa*, benché lungo la storia del Tomismo e della teologia *tout court* lo si sia ripetutamente fatto, non si possa distinguere —nel senso di separare— un trattato *de Deo Uno* da un *de Deo Trino*; occorre piuttosto affermare che Tommaso sviluppa un'omogenea trattazione *de Deo Unitrino* del quale, per esigenza didattica di sistematizzazione, dapprima coglie

⁵ *Summa Theologica* I, Prooemium.

⁶ *Idem*.

⁷ Pur non essendo *mai sufficiente*, un primo approccio alle questioni che san Tommaso pone nella *Summa Theologica* consiste nella riduzione del *corpus* dell'articolo in forma sillogistica. Si tratta di un metodo di primo studio raccomandato da tutti i maestri tomisti del passato, a cominciare dal *princeps thomistarum* Giovanni Capreolo (1380-1444).

⁸ Ci rifacciamo allo schema elaborato da J. Morán, I. Gamboa, J. Medina e G. Bañuelos, reperibile in <http://www.corpusthomicum.org/flash/sthflash.html>.

l'unità/unicità per poi occuparsi delle Persone (o meglio delle relazioni personali). Insomma: non si parla prima di un Dio unico che *in seguito* per Rivelazione si scopre essere trino; fin dall'inizio è lo stesso Dio uno e trino al centro del discorso tommasiano, come implicato nemmeno troppo velatamente nell'annuncio del Prologo: «propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere»⁹. Se si tratta di *religio Christiana* potremmo mai trovarci ad avere a che fare con un Dio che non sia la Trinità? Sarebbe parola vana dopo il compimento avvenuto in Cristo.

Dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio (q. 2), o meglio ancora la possibilità da parte dell'umana ragione di raggiungerne la conoscenza¹⁰, la prima attenzione dell'Angelico si dirige, per così dire, al «cuore di Dio», costituito dalla *substantia Dei*. Ad occuparsene sono le qq. 3-11 che si alternano, creando un significativo intreccio, nel ricorso alle tre classiche vie di conoscenza di Dio, vale a dire: *via causalitatis* (per esempio, Dio primo motore, prima causa efficiente, primo ordinatore), *via excellentiae seu eminentiae* (ricorso a concetti comuni portarti al sommo grado ovvero all'identificazione stessa: essere sommo, verità somma, sommo bene) e *via remotionis* (utilizzo di concettualità negativa o escludente, come *im-materiale*, *im-mobilità*, *in-creato*).

2.a. L'Essere che Dio è

In particolare la q. 3 suscita il nostro interesse poiché san Tommaso mostra tutta la sua genialità nel procedere non già tramite un elenco descrittivo degli attributi divini che, solo in fine e quasi inevitabilmente, ci si trova a dover conciliare fra

⁹ *Summa Theologica* I, Prooemium.

¹⁰ Si presti attenzione al fatto che nonostante le *viae* formulate nella *Summa Theologica* (così come nella *Contra Gentiles*) siano le più note all'interno della produzione di san Tommaso, esse non sono che la ripresa delle vie tradizionali che la filosofia greca (Aristotele, Platone, Plotino) aveva già elaborato. Il pregio dell'Aquinate è indubbiamente la sua presentazione lineare, chiara e sistematica di queste vie (o sintomi di contingenza, per dirla con Sofia Vanni Rovighi), secondo un preciso ordine non interscambiabile, nonché la loro confluenza all'Essere stesso sussistente, come dimostrato in *Summa Theologica* I, q. 3, a. 4 donde si ricava l'adagio consolidato: *in solo Deo essentia et esse sunt unum et idem*.

loro, bensì prende le mosse dalla semplicità stessa di Dio: «Tante cose ci sono da dire, ma cose troppo sacre, troppo profonde e troppo grandi per delle parole»¹¹. Se risulta di minor interesse il primo articolo dedicato all'incorporeità di Dio (argomento ricorrente tanto nella Patristica, quanto nel Medioevo), non così il secondo, dedito a dimostrare che in Dio non vi può essere materia; la materialità, infatti, può essere concepita soltanto come potenzialità rispetto ad una forma che può essere ricevuta. È precisamente la forma a determinare la perfezione, ossia il compimento, del composito forma-materia, ma ciò implicherebbe in Dio un divenire ovvero una composizione per quanto eterna la si possa supporre. Una terza *ratio*, anch'essa decisiva, per escludere la materialità divina consiste nel fatto che l'azione di un agente qualsiasi dipende dalla forma; ora, ciò non può essere vero per l'Atto puro che da sempre e per sé è in atto. Dunque, se proprio si deve parlare di «forma» in Dio essa coincide con la sua stessa essenza benché manchi di materia da informare; ciò detto, pare alquanto fuori luogo forzare una formalità in Dio.

Strettamente connessi fra loro sono gli aa. 3-4, rispettivamente dedicati alla coincidenza con Dio della propria essenza o natura e alla coincidenza tra *esse* ed *essentia*. Poiché Dio non è segnato da alcun tipo di materia (né materia prima, né *signata quantitate*) non è appartenente ad alcuna specie¹², dunque non comprende la distinzione tra essenza (*quidditas*) e supposito (*suppositum*); conclude il Dottore Comune: «Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur»¹³. Ricollegandosi a quanto appare come un'evidenza che emerge nel *fundus animae* dell'essere razionale, la creatura si autopercepisce dipendente nel proprio essere rispetto alla propria essenza; non si dà che l'alternativa tra provenienza dalla propria essenza o causa esterna. Poiché

¹¹ FARRELL, W., *Guida alla Somma Teologica*, Alba, Paoline, Alba, 1959, vol. I, p. 38.

¹² Si tratta della medesima radice che impedirà nel successivo a. 5 di attribuire a Dio l'appartenenza ad un determinato genere, né in senso proprio e assoluto (*ut species in genere*), né per riduzione (per principi e privazioni).

¹³ *Summa Theologica* I, q. 3, a. 3, co.

quanto all'esistere ciò non si riscontra in alcuna creatura, questo può verificarsi solo in un Essere che sia la sua propria essenza:

Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia¹⁴.

In linguaggio semplificato, frutto del senso comune, si deve dire che solo Dio è il proprio essere, mentre tutti gli altri enti *hanno* l'essere.

Inoltre, se Dio è Atto puro ne deriva che essendo l'esistenza l'attualità di ogni natura, l'esistenza sta all'essenza come atto a potenza. Ma in Dio non c'è potenza alcuna; dunque essenza ed esistenza coincidono. Vi è, infine, un'ultima osservazione, che altro non è se non una deduzione da quanto provato nella q. 2, ossia se Dio non fosse la propria essenza verrebbe meno il suo essere *primum ens*, non in senso dell'apice di una scala alla pari, ma il principio di ogni altra possibile *entitas*. Si vede come san Tommaso lavori, passo dopo passo, con un'attenzione e una coerenza impeccabile.

Gli articoli 6, 7 e 8 vanno letti unitariamente e si pongono in rapporto tra loro rispettivamente come premessa, questione nodale e conseguenza. La premessa consiste nell'esclusione di ogni accidentalità in Dio sulla base di tre ragioni: 1) il rigetto di ogni potenzialità, poiché come la potenza sta all'atto così l'accidente sta al *subiectum*, ma sappiamo che in Dio non c'è potenza, dunque nemmeno accidente; 2) positivamente poiché Dio è il proprio essere, pertanto nulla può inerirvi *ab extrinseco*; 3) ciò che è l'Essere per sé precede (oltrepassa) ontologicamente ciò esiste accidentalmente. In conclusione, parlare di accidentalità in Dio equivarrebbe a porlo in potenza rispetto a

Sé, ma il che è manifestamente assurdo poiché Dio al contempo si «precederebbe» e si «conseguirebbe», non solo a livello di causalità efficiente ma più radicalmente sul piano della causalità ontologica (che rispetto alla creatura si direbbe causa formale).

Tra gli articoli più significativi dell'intera trattazione *de Deo* dell'Angelico indubbiamente vi è quello che tratta della *simplicitas* di Dio. Notiamo la finezza terminologica di san Tommaso: egli non si chiede se Dio sia *simplex*, bensì *omnino simplex*; vi è un'esclusione che deriva dal lavoro sinora compiuto, ovvero che Dio, Atto puro, *ipsum Esse per se subsistens*, possa dirsi complesso o composito:

Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex¹⁵.

La domanda si dirige più a fondo nel chiedersi se tale semplicità sia *totale*, non solo relativa o apparente; è chiaro che nella mente del Dottore Angelico è ben presente la realtà della creazione che, ipoteticamente, potrebbe essere di ostacolo a una *simplicitas* totale¹⁶, come emerge dalla prima obiezione dell'articolo. In altri termini: la dottrina della partecipazione ontologica priverebbe Dio della semplicità totale, disgregata appunto dalla partecipazione stessa. Peraltro, presso di noi è la complessità a determinare una perfezione maggiore; dunque a Dio si dovrebbe attribuire la massima complessità per dirne la massima perfezione. Rispetto al primo argomento in contrario, risulta con maggiore evidenza come quest'ultimo sia piuttosto oggetto di apparenza relativa (*quoad nos*).

¹⁴ *Ibidem*, a. 4, co.

¹⁵ *Ibidem*, a. 7, co.

¹⁶ Si dimostra nuovamente come il Dio di cui parla Tommaso non è il Dio dei filosofi astratto dalla Rivelazione, bensì l'unico e medesimo.

San Tommaso offre cinque motivazioni per affermare la totale semplicità di Dio: le prime quattro fanno eco a quanto stabilito nelle precedenti questioni circa la composizione, la causalità, l'attualità e non potenzialità di Dio; la quinta è nuova e fa leva sull'argomentazione di convenienza, un fiore della discussione medievale. L'Aquinate rammenta che il composto¹⁷ è qualcosa (*aliquid*) che non conviene a nessuna delle sue parti: «Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum»¹⁸. Pertanto, se questo è vero dell'ente composito, non coincidente con la propria forma che è sempre ricevuta, è ancora più vero per Dio, la cui forma (o piuttosto l'essere) è Se stesso. Ecco in che senso Dio è semplicissimo! Ma ciò pone il problema di come le sue perfezioni non intacchino, bensì costituiscano la *divina simplicitas*.

Resta ora la conseguenza tratta dall'articolo 8, dove ci si domanda se Dio possa entrare (e *de facto* entri) in composizione con altri enti. Tommaso lavora nel corpo dell'articolo delineando una *pars destruens* e una *pars construens*. Nella prima vengono elencati tre errori: il coinvolgimento di Dio rispetto al creato quale *anima mundi* (rinvenibile in una certa interpretazione di sant'Agostino, ma ascrivibile piuttosto a influssi neoplatonici)¹⁹; l'identificazione di Dio con la *forma* di ogni cosa (opinione sostenuta da Amaury di Bène); infine, la *stultissima* idea di credere Dio *materia prima*²⁰. Le tre opinioni erranee sono rispettivamente respinte dal Dottore poiché: Dio è causa prima efficiente e tale causa non coincide numericamente con la forma dell'effetto (tantomeno dicasi riguardo alla materia) e non è proprio del composto agire primariamente e per sé («quia

¹⁷ L'idea che sottostà alla concezione dell'Aquinate è quella del sinolo aristotelico.

¹⁸ *Summa Theologica* I, q. 3, a. 7, co.

¹⁹ A livello dogmatico ciò verrà definitivamente escluso dal Concilio Ecumenico Vaticano I nella dichiarazione *Dei Filius* al capitolo I e rispettivi canoni. Cfr: DENZINGER, H. - P. HÜNERMANN, P. (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2004, 3001-3003; 3021-3025.

²⁰ «Ipsa autem materia quae intelligitur *sine qualibet forma et privatione*, sed subiecta formae et privationi, dicitur *materia prima*, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. Et hoc etiam dicitur *hyle*», *De principiis naturae*, cap. 2, corsi-vi miei.

cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens»²¹); sulla base della teoria già enunciata di atto e potenza, si deve affermare che nessuna parte del composto, fra le quali materia e forma sono precipue, può costituire la prima realtà tra gli esseri. Affermare una tesi contraria condurrebbe a un'inversione estrema di partecipato e partecipante, sovvertendo l'ordine della creazione e conducendo, in ultima analisi, al panteismo.

Solo sulla premessa della dissertazione circa la *simplicitas divina* - che per Tommaso non costituisce uno degli attributi ma piuttosto il fondamento di essi - è ora possibile trattare delle divine perfezioni ontologiche, sia in genere (q. 4), sia in specie (qq. 5-11).

Stabilisce san Tommaso²² che in generale Dio è detto perfetto, ossia non manchevole di nulla («perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis»²³), poiché privo di qualsiasi potenza; compete infatti al perfetto di essere in atto e all'imperfetto di essere in potenza. Giacché Dio è primo Atto puro sarà dunque anche pura perfezione al massimo grado, dove l'espressione «grado» lascia intendere piuttosto una oltre-gradualità che non il vertice di una scala ontologicamente omogenea. In secondo luogo l'Aquinate porta la riflessione sul piano creazionale, asserendo che in Dio si trovino tutte le perfezioni (solo se prese in senso assoluto, non già relativo) di tutte le cose; questo è vero poiché l'effetto non può essere meno perfetto della causa, sia nel senso della stessa natura (univocità dell'agente), sia in senso eminente (analogicità dell'agente), e quest'ultimo è il nostro caso:

Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa*²⁴.

²¹ *Summa Theologica* I, q. 3, a. 8, co.

²² Cfr. *Ibidem*, q. 4, a. 1.

²³ *Ibidem*, co.

²⁴ *Ibidem*, a. 2, co.

Più radicalmente: se Dio come dimostrato è l'*Esse per se subsistens* la perfezione in Lui sarà anzitutto quella ontologica. Infatti, le perfezioni presenti in tutte le cose sono esse stesse partecipazione all'Essere, ovvero *esse sono* (per quanto lo si possa dire accidentalmente rispetto agli enti creati); dunque partecipano analogicamente alla perfezione dell'Essere *che Dio è* (citando lo Pseudo-Dionigi: «*ipse [scil. Deus] est esse subsistentibus*»²⁵). Ecco perché Tommaso termina la questione 4 dedicandosi alla possibilità e al senso della *similitudo* fra le creature e il Creatore, proponendo una scala discendente di adeguatezza della similitudine. La più perfetta similitudine (uguaglianza o *aequalitas*) è costituita da comunanza di forma, parità di natura e di grado di perfezione; si ha somiglianza imperfetta laddove vengono rispettate le condizioni di cui sopra, ma vi è differenza di grado. Il terzo e ultimo caso è quello che inerisce al rapporto creatura-Creatore. Troviamo la stessa forma (della perfezione) ma non la stessa natura specifica, eppure vi è somiglianza in quanto l'agente tende a imprimere la propria impronta nell'effetto agito; tuttavia il fatto che Dio non appartenga ad alcun genere comporta per gli effetti creati una maggior distanza dalla sua forma (in Lui identica all'essenza):

non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse²⁶.

Terminata l'opera di presentazione della perfezione divina in genere, san Tommaso può interessarsi ora alle singole perfezioni di Dio. Egli prende avvio occupandosi dalla bontà (qq. 5-6) sostanzialmente per due motivi: primo perché *quoad nos* è di più immediata conoscenza; secondo perché riflette meglio il taglio teologico del Vangelo giovanneo, che fa risaltare ampia-

²⁵ *Ibidem*, co.

²⁶ *Ibidem*, a. 3, co.

mente la *caritas* e la *bonitas Dei*, al quale l'Aquinate presta particolare attenzione e percepisce in maggior sintonia²⁷.

Il procedere di Tommaso è segnato da una logica stringente, quasi che la questione serva semplicemente da premessa razionale all'affondo teologico. Il processo è ben visibile dal sommario presentato nel proemio alla questione:

Deinde quaeritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem. Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens. Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. Quarto, ad quam causam ratio boni reducat. Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile²⁸.

Riassumiamo: interscambiabilità ontologica per mezzo della teoria dei trascendentali fra *ens* e *bonum*²⁹ (distinzione *ratione sed non re*); la determinazione della precedenza *ratione* dell'*ens* rispetto al *bonum*; l'originaria bontà dell'ente; la causa prima (esemplare) della bontà di ogni ente, dunque la riduzione all'Essere primo; la triplice consistenza della bontà nel modo, nella specie e nell'ordine (complessità del bene rispetto alla concezione dell'ente); infine, la divisione tra bene onesto, utile e dilettevole.

Ma è nella sesta questione che l'Angelico, per la prima volta in modo diretto, tratta di un attributo di Dio, chiedendosi appunto se la *bontà* convenga³⁰ a Dio. Essa non solo conviene a Dio, ma conviene a Lui *praecipue*; la ragione è tratta dal desiderio che l'uomo ha per il bene (*bonum appetibile*), ancor più

²⁷ Si può notare la quasi contemporaneità della redazione della *Summa* (1266/68-1273) con il commento al quarto Vangelo (1260/70-1272).

²⁸ *Summa Theologica* I, q. 5, pr.

²⁹ Cfr. MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002, pp. 447-454; 482-484.

³⁰ L'argomento di convenienza, oggi poco in auge nel mondo teologico, ha invece una portata non indifferente, in quanto ruota intorno all'adeguatezza concettuale umana rispetto all'essenza divina. Dunque si chiama in causa sia l'*analogia entis*, sia il rapporto fra molteplicità degli attributi divini e semplicità della Deità.

per il Bene sommo in quanto perfezione di perfezione. Il Dottore Comune dimostra questa sua affermazione nell'articolo 4, facendo leva sul fatto che il triplice modo di perfezione (sostanziale, operativa e finale) solo a Dio compete per essenza³¹. Dunque in questo senso Dio è in Se stesso somma Bontà, ossia in quanto *agens agit simile sibi*, perciò stesso l'effetto (la creatura) tende alla causa (il Creatore) di cui partecipa ontologicamente per *similitudo*³². Forte è l'influsso su Tommaso dello Pseudo-Dionigi³³, il quale ravvisa precisamente nella bontà congiunta alla bellezza, secondo la doppia valenza del greco καλόν, la *ratio* della sussistenza di ogni cosa. La bontà divina non è da relegare ad un determinato ambito o a uno specifico rapporto, ma è assoluta sebbene non univoca (dunque analoga) rispetto alla pluralità degli enti creati: «Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo³⁴».

Il secondo attributo a ricevere l'attenzione di san Tommaso è quello dell'*infinità* (q. 7), che si estende anche alla presenza di Dio nelle *res* (q. 8). In primo luogo si avverte che in oggetto non è l'infinità materiale bensì ontologica, in quanto di infinità materiale non si può propriamente parlare dato che la materia è sempre in qualche modo limitata dalla forma che riceve (o è atta a ricevere). Non è vero invece il contrario, poiché la forma è pura attualità e dunque non perfezionata dalla materia: «unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti»³⁵. Sillogisticamente: se l'Essere stesso è quanto di più for-

³¹ Non dimentichiamo che questa è la chiave tomistica per l'analisi di ogni attributo divino; ciò che all'ente finito compete accidentalmente, compete in quanto perfezione essenzialmente all'Essere stesso per sé sussistente.

³² In *Summa Theologica* I, q. 6, a. 4, co. l'Angelico coerentemente mostrerà che ogni cosa è buona *della bontà di Dio* in virtù della partecipazione: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis».

³³ La stessa influenza è riscontrabile quando l'Aquinate tratta della bellezza. Cfr: *Summa Theologica* I, q. 5, a. 4, ad 1^{um} (cosa possa ritenersi bello); q. 39, a. 8 (l'origine divina della bellezza, così come presentata in *De divinis nominibus*, cap. 7, lect. 5); I-II, q. 27, a. 1, ad 3^{um} (lo *splendor formae* rapportato ai sensi).

³⁴ *Summa Theologica* I, q. 6, a. 2, co.

³⁵ *Ibidem*, q. 7, a. 1, co.

male esista e l'essere che è Dio non è ricevuto ma in sé sussiste, dunque è essenzialmente infinito, pertanto l'infinità è una perfezione divina. Ogni volta che, oltre a Dio, si parla di infinito, lo si fa in termini puramente relativi, ossia di potenzialità recettiva che la forma ha rispetto alla materia determinata (*quantitate signata*)³⁶ oppure rispetto alla potenzialità che la sua essenza ha rispetto al proprio atto di essere (è il caso dei puri spiriti creati). Ora, il *Doctor Angelicus* si domanda se anche l'infinitezza sia partecipabile agli altri enti, ossia se Dio sia in tutte le cose e in che senso si possa parlare di *onnipresenza* divina. Dio non è presente quanto all'essenza in ogni cosa (ossia panteisticamente), ma lo è quanto al suo essere agente rispetto alla donazione dell'essere. Tale donazione ontologica non è propria solo dell'inizio quando l'esistenza viene data, bensì persiste nel mantenere le *res* in essere e in proporzione a come la *res* possiede l'essere; la possessione sarà sempre all'insegna della forma, dato che l'essere è quanto di più intimo e radicato vi sia. Su questa base è possibile affermare anche l'onnipresenza di Dio, ossia Egli è presente in ogni cosa secondo una duplice accezione: innanzitutto in quanto agente ontologico che dona l'essere, la potenza attiva e l'operazione (dunque anche la capacità locativa); secondo, in quanto gli enti sono in un luogo poiché lo riempiono, e per transizione ma non corporalmente, così è di Dio presente negli enti suddetti. Da ciò deriva la conclusione conglobante dell'articolo 3, dove si afferma il triplice modo dell'onnipresenza divina (per essenza, per presenza e per potenza):

Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est³⁷.

³⁶ Viene esclusa ogni possibilità di infinità materiale (matematica e fisica) nell'articolo 3 della questione; resta invece possibile in potenza un'infinità numerica ma resterebbe comunque un'infinità *per accidens*, giammai essenziale (a. 4).

³⁷ *Summa Theologica* I, q. 8, a. 3, co.

Anche questo attributo, benché derivato dall'infinità, è propriamente di Dio poiché gli compete essere dappertutto *primo* (nella sua totalità, non per frammentazione parziale dell'essere divino) *et per se* (non è accidentalmente in un determinato luogo in ragione di un determinato supposito); in termini più semplici: l'esistenza stessa della locazione è dovuta a Dio e, pertanto, ontologicamente si richiede la sua presenza perché il luogo esista.

La coppia successiva di questioni tratta dapprima dell'immutabilità divina (q. 9) e, quale conseguenza, dell'eternità (q. 10). Dio è certamente *immutabile*, sebbene non inerte, a partire da quanto dimostrato nelle *quaestiones* precedenti: è Atto puro privo di ogni potenza e il divenire è la prima delle potenzialità; la mutabilità comporta composizione ma la esclude la semplicità; non vi è moto né acquisizione nell'infinito. Queste proprietà sono riscontrabili solo in Dio, dunque solo Lui è propriamente immutabile; nelle creature, infatti, sia attualmente, sia potenzialmente, si dà apertura alla mutazione o quanto alla sostanzialità, o quanto alla locazione, o quanto alla finalità e alla potenzialità operativa verso una pluralità di oggetti. Ma se anche così non fosse, ogni creatura resterebbe mutevole rispetto al Creatore che solo dona l'atto d'essere attualizzato e che, *de potentia absoluta*, potrebbe revocare. San Tommaso trae dall'essere immutabile di Dio la sua *eternità* definita, seguendo Boezio, «*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»³⁸. Questa definizione è pertinente, in quanto comporta sia l'assenza di termine (tanto *a quo*, quanto *ad quem*), sia perché esclude la successione e include la simultaneità. Tale attributo si addice propriamente a Dio, anzi coincide con la sua essenza, giacché se la concezione di tempo deriva dal moto, la concezione di eternità deriva dall'immutabilità. Ne consegue anche che a Dio l'attributo di eterno si addica *vere et proprie*, benché come Egli può rendere partecipi le creature della sua immutazione così può fare anche dell'eternità secondo gradi differenti (non cessazione dell'esistenza, lunghissima durata, immuta-

³⁸ *Ibidem*, q. 10, a. 1, arg. 1. Cfr: SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, cap. 5, pr. 6, 4.

zione dell'essere e/o dell'operatività). Se poi che l'eternità differisce dal tempo è cosa evidente, va però evidenziato che non lo è solo in ragione dell'assenza o presenza di un inizio e una fine (*per accidens*), ma soprattutto per la simultaneità, il suo essere *eterno presente*. Ci contentiamo di segnalare, infine, che san Tommaso presenta in chiusura la teoria dell'evo (aa. 5-6), ovvero di quelle quantità temporali semieterne (*aeviternae*) che hanno un inizio ma non una fine³⁹.

Nell'undicesima questione l'Angelico tratta *de divina unitate*. Infatti l'unità non comporta alcuna aggiunta in sé all'essenza, quanto piuttosto salvaguarda la sua compattezza, evadendo da ogni possibilità di emanazionismo:

Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem⁴⁰.

L'uno è poi considerato, in opposizione al molteplice (numerico-ontologico) sia per inclusione, sia per privazione, come intrinseca proprietà dell'essere, dunque come trascendentale (a. 2). Con un breve sillogismo: se l'uno è dell'essere e l'Essere è Dio, dunque Dio è uno. San Tommaso adduce tre motivazioni: la semplicità singolare incomunicabile, la totale perfezione ontologica che non sussisterebbe in una molteplicità di dèi giacché tutti e nessuno sarebbe il perfetto, l'unità dell'*ordo* della creazione che è *vestigium* dell'unità divina e diretta dall'unicità dell'Agente primo. Trattandosi di una perfezione divina propria essa deve essergli attribuita al sommo grado, in quanto Dio è «maxime ens et maxime indivisum⁴¹», e lo è nella propria sussistenza, non già per acquisizione o partecipazione.

³⁹ Tale ragionamento ha valore, principalmente, in funzione dell'angelologia e dell'escatologia.

⁴⁰ *Summa Theologica* I, q. 11, a. 1, co.

⁴¹ *Ibidem*, a. 4, co.

2.b. Presenza gnoseologica di Dio e sua nominazione

All'interno della macrosezione costituita dalle qq. 2-26, troviamo le qq. 12-13, incastonate a metà fra l'esame dell'essere divino e del suo operare. Le due complesse problematiche⁴² trattate sono, rispettivamente, la modalità di conoscenza di Dio da parte delle creature razionali e la nominabilità di Dio dalle stesse.

Tommaso parte dalla radice del problema, ossia prima ancora del *modo* di conoscenza di Dio, si domanda *se* gli intelletti creati abbiano potenza di conoscere Dio, o meglio di *vedere Deum*. Se è vero che la conoscibilità è direttamente proporzionale all'attualità, allora Dio-Atto puro è sommamente conoscibile; tuttavia permane, sempre proporzionalmente, la possibilità di una conoscenza limitata da ciò che è atto limitato, ossia partecipato, e questo è vero per qualsiasi creatura, anche la più elevata (precisamente *in quanto* creatura). Questo non esclude però che le creature non possano vedere Dio, poiché l'operazione superiore è quella intellettuale, e nella visione di Dio consiste la beatitudine creaturale (diversamente sarebbe una beatitudine chimerica contraria tanto alla fede quanto alla ragione nella sua persecuzione della finalità di natura). Tale conoscenza avviene per immagine sebbene non mediata, come se si desse un terzo *quid* creato tra la creatura e il Creatore, bensì mediata dalla partecipazione; analogicamente come la luce è ciò che permette di vedere e al contempo è ciò che è visto, così avviene per Dio. Questa partecipazione di grazia o disposizione soprannaturale prende il nome di *lumen gloriae*⁴³, elevazione che Dio stesso dona nel donare Se stesso come conosciuto.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essen-

⁴² Non è casuale che le due questioni constino di numerosi articoli: tredici la prima, dodici la seconda.

⁴³ Cfr. *Summa Theologica* I, q. 12, a. 5 (dove si esclude la sufficienza di un qualsiasi lume creato).

tia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est⁴⁴.

La partecipazione intellettuale che costituisce la diretta visione di Dio porta a escludere che tale visione sia mediata e dai sensi e dall'immaginazione; nondimeno solo l'intelletto divino è in grado di conoscere la propria essenza divina *per connaturalitatem*, restando che l'intelletto creato benché sia rivolto all'essenza, così come faceva astrazione dalla materia per quanto riguarda gli enti composti, la conosca partecipativamente, non già la comprenda secondo natura. Quella che san Tommaso propone è una conoscenza *reale* che salvaguarda la vita intima di Dio, ossia una conoscenza (letteralmente: sapere unito) che non è comprensione (letteralmente: prendere sotto di sé)⁴⁵.

Il lume di gloria *deifica* l'intelletto, lo rende *deiforme*, infondendo a tutti la stessa visione di Dio, tuttavia non tutti gli intelletti sono nello stesso grado ricettivo; tale gradazione non ha origine arbitraria ma poggia sul grado di carità, virtù che regola il desiderio di Dio: maggiore è la carità, maggiore è il desiderio, dunque maggiore è la perfezione con la quale si vede Dio. Lo stesso dicasi della visione delle cose in Dio: certamente esse si trovano come l'effetto nella causa, ma perché vengano totalmente comprese necessiterebbe che l'intelletto conoscente coincida con la causa stessa. Ora, questo è vero per Dio stesso ma non per colui che lo conosce; pertanto l'intelletto che conosce Dio vede in Lui le *res* in misura della stessa visione di Dio che, ricordiamolo, resterà sempre distante e distinta dalla comprensione della potenza divina. Anche le *res*, così come Dio, non sono conosciute per la mediazione di immagini (conoscenza eidetica), ma in relazione alla conoscenza di Dio, pertanto la loro essenza ci si rende presente *in Dio* (ovvero nella visione della sua essenza causante). Non è invece vero il contrario, ossia che Dio si conosca *nelle* realtà inferiori⁴⁶, giac-

⁴⁴ *Ibidem*, a. 2, co.

⁴⁵ *Cfr. Ibidem*, a. 7.

⁴⁶ Molto diverso da quanto dice l'Angelico quando afferma che Dio si fa conoscere *per le realtà inferiori*, ovvero ci sia un *rimando* dalla creazione al Creatore. *Cfr. Ibidem*, a. 12, co.

ché anche quando le conosciamo in questa vita ne facciamo astrazione per cogliere l'essenza rispetto alla materia *quantitate signata*; pertanto la divina essenza non è conoscibile all'*homo viator* ma solo *in statu comprehensoris*⁴⁷.

Si dà poi l'implicazione dovuta all'attributo divino dell'eternità, ossia la conoscenza delle cose —per la prima volta san Tommaso specifica: *in Verbo*— simultaneamente, così come una reale partecipazione all'Eterno richiede. Ed è nuovamente il fatto che le si vede nell'essenza divina (ecco perché Tommaso ha specificato *in Verbo*) e non per mezzo delle singole specie a giustificare la simultaneità di visione, cosa che sarebbe impropria alla natura dell'intelletto creato umano⁴⁸.

La chiave comprensiva di tutta la q. 12 è presentata dall'ultimo articolo, il tredicesimo, dove l'Aquinate utilizza la singolare espressione *revelatio gratiae*. A rendere superiore la nostra conoscenza di Dio è Lui stesso, in quell'agire gratuito che ha il nome di *lume di grazia*. Esso eleva l'illuminazione naturale (*lumen naturae*) ma non le fa violenza, cosicché il nostro modo di conoscere *per phantasmata* non viene meno, ma piuttosto è informato da immagini perfettive delle *divinae res*: «Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas⁴⁹».

Ciò che viene conosciuto è sempre anche nominato dal conoscente, secondo la nota teoria di Aristotele; ma è così anche per Dio? È quanto l'Angelico si domanda nella q. 13, poiché la nominazione, espressione del concetto che è immagine delle *res*, è sempre mediata dall'intelletto. Nondimeno la risposta di san Tommaso è positiva: l'uomo può nominare Dio a partire dalla mediazione creaturale (vie di causalità, rimozione ed eminenza), ma non potrà dire l'essenza divina —del resto inconoscibile *in via*— se non in maniera analogica. Ora bisogna domandarsi se vi sia un nome analogo che sia più propriamente adeguato ad esprimere l'essenza di Dio.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, a. 11.

⁴⁸ Non si fa cenno, qui, all'intelletto dei puri spiriti creati.

⁴⁹ *Summa Theologica* I, q. 12, a. 13, co.

In primo luogo il Maestro medievale esclude i nomi negativi o relativi proprio in quanto escludenti o relativizzanti; non così per i nomi affermativi assoluti. Sebbene anche riguardo a questi ultimi ci siano opinioni che, *de facto*, li riducono alla stessa funzionalità dei primi, questa riduzione non rende ragione di tre cose: la scelta di taluni nomi anziché altri, la pura derivazione (ossia l'uso in senso lato) di detti nomi e, infine, l'incongruenza con il pensare teologico di chi ricorre a questi nomi. San Tommaso osa maggiormente e sostiene che questi nomi *realmente* dicano l'essenza di Dio, ma *sempre in modo insufficiente*⁵⁰; si ritorna da un lato al ricorso all'analogia, dall'altro al rimando alla causa esemplare (o preesistenza) che la conoscenza di Dio *per creaturas* domanda. Dunque questi nomi si dicono in senso proprio, anzi del tutto proprio (*eminenter*), rispetto a Dio quanto a ciò che significano, ma non in senso proprio quanto al *modus significandi* poiché mediato dalla conoscenza creaturale *per phantasmata*.

Se rammentiamo che la maggior parte dei nomi attribuiti a Dio è diretta ad escludere qualcosa o ad essa rapportarsi, e ogni volta a qualcosa di diverso, non possiamo affermare che tali denominazioni siano sinonime. Lo stesso dicasi a partire dal fatto che tutti parlino della sostanza divina senza tuttavia mai identificarsi con essa. In sostanza: tale molteplicità è dovuta al nostro modo di conoscere benché tutti gli attributi divini si concilino nell'assolutezza della Deità.

Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum⁵¹.

Nuovamente si afferma la tesi per la quale la predicazione dei nomi divini non potrà mai essere univoca, in quanto nell'effetto essa si trova in maniera divisa e molteplice quando

⁵⁰ Questo dicasi anche del lemma «Dio». Cfr. *Ibidem*, q. 13, a. 8.

⁵¹ *Ibid.*, a. 4, co.

nella causa si trova semplicemente e uniformemente. Nella creatura qualunque concetto (formale) applicato circoscrive, mentre in Dio va oltre ogni delimitazione e apre all'oltrepassare il significato del nome. Ciò non comporta tuttavia equivocità, altrimenti nulla si potrebbe chiamare Dio che non sia un vuoto sofisma. Resta la sola via dell'analogia, ossia della proporzione, sia essa *ad unum* (un termine relazionato al solo originario e inderivato) oppure *ad plurima* (proporzione di rapporti a loro volta proporzionali)⁵². È però sempre necessario un analogato principale che sia in qualche modo presente negli analogati secondari, pertanto prima un determinato attributo è presente in Dio, solo poi per partecipazione negli altri enti; diversamente se è presente prima nelle creature, dunque per limitazione, tale nome viene predicato di Dio metaforicamente.

Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, [...]. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus⁵³.

È pur vero che non tutti i nomi attribuibili a Dio lo sono dall'eternità, ma sottendono, come già preannunciato da quanto affermato più sopra, l'attuazione della creazione e, dunque, del cominciamento del tempo e della relazione che esso instaura con Dio. Nondimeno la relazione che ne scaturisce non livella la Deità alle essenze create, ma determina un rapporto impari; infatti, se la relazione che la creatura istituisce verso Dio è detta *reale*, in quanto rispetto a Dio la creatura realmente dipende dal suo essere, la medesima relazione *ex parte Dei* è soltanto di ragione, poiché Egli partecipa la creatura di quell'essere che solo in Lui coincide con la propria essenza. Ne segue che si evita che la mutazione subentri in Dio in ragione di un nuovo relazionarsi, benché essa sia reale per la creatura che inizia effettivamente ad esistere.

⁵² Sulla complessità dell'analogia tomistica e sugli sviluppi interpretativi ai quali darà adito si veda: M.T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, J. Vrin, Paris 1931.

⁵³ *Summa Theologica* I, q. 13, a. 6, co.

Se gli attributi divini sinora individuati sono partecipabili dal creato, giacché in Dio indicano perfezione sovremenente e illimitata mentre nella creatura perfezione limitata e limitante, questo non è possibile per la denominazione «Dio». Per quanto tale lemma possa essere inteso in senso generalizzato e traslato (il solo applicabile metaforicamente o per uso improprio ad altro che non sia Dio stesso) e benché non designi il *proprium* dell'essenza divina, esso non è comunicabile alla creatura poiché non è in grado di conoscere direttamente un concetto che va applicato a una forma pura, ossia non corrisponde alla conoscenza attraverso i sensi; in questo senso conoscenza e appropriazione vanno di pari passo, poiché non si tratta di una mera conoscibilità *ab extra* ma, appunto, di un'interiorizzazione del conosciuto. Solo per analogia il termine «Dio» sarà applicabile a tre realtà del tutto differenti: Dio stesso, le realtà deificate per partecipazione e le realtà divinizzate dall'illusione del pensiero umano⁵⁴.

Anche a san Tommaso, in contatto all'epoca con una filosofia e teologia ebraiche fiorenti⁵⁵, non sfugge la rilevanza accordata dagli ebrei al nome di *Es* 3,14, vale a dire il tetragramma sacro YHWH, peraltro facendo così emergere lo stretto legame per i cristiani fra Antico e Nuovo Testamento. Egli afferma che tale nome, Colui che è, sia il più proprio di Dio per un triplice motivo: è una modalità espressiva che non rimanda a una forma data bensì allo stesso Essere per sé sussistente, il che conviene solo all'essenza divina che con l'Essere coincide; è sommamente universale (l'oceano infinito di sostanza del quale parla il Damasceno), ossia non dà adito nemmeno *ex parte hominis* all'idea di composizione, sia per esclusione o delimitazione, sia per qualificazione determinata; infine, rimanda al concetto di eternità quale presentato in precedenza, ossia quella simultaneità che è eterno presente.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, a. 10, co.

⁵⁵ Si pensi solo allo stretto contatto con le opere di Mosè Maimonide (*Rabbi Moyses*). Per uno studio esaustivo si rimanda ad A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire* (Patrimoines - Histoire des religion), Éditions du Cerf, Paris 1988.

Positiva è la conclusione dell'Angelico alle qq. 12 e 13, presentata nell'articolo dodicesimo di quest'ultima: l'uomo può enunciare e di fatto enuncia proposizioni affermative circa Dio. Sebbene permanga l'insufficienza dei concetti (molteplici) di cui l'uomo dispone per descrivere da lontano l'essenza divina, cosicché nessuno di essi esprima la totalità della sostanza di Dio, essi realmente rimandano all'unicità che è Dio stesso:

Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem⁵⁶.

2.c. L'operare divino

Giungiamo, infine, alla complessa sezione (qq. 14-26) dedicata all'agire di Dio, o meglio all'agire che è Dio in quanto Atto d'essere; dopo l'intermezzo dedicato al nostro modo di conoscere gli attributi divini, facciamo ritorno alla loro descrizione piana. Tre sono le tematiche portanti l'analisi tommasiana: la prima concerne l'intelletto divino (qq. 14-18), la seconda la volontà divina propriamente detta (qq. 19-24), la terza —quasi in forma di appendice— si occupa della potenza e della beatitudine di Dio (qq. 25-26)⁵⁷. Ma andiamo al dettaglio.

Tommaso ricorrendo al termine *scientia* rimanda a una concezione ampia del sapere, o meglio intende il sapere in ogni suo aspetto. Ora, questa *scientia* è presente in Dio in modo perfettissimo. La capacità conoscitiva è fatta risiedere dall'Aquinate nella capacità astrattiva, a sua volta derivante dal

⁵⁶ *Summa Theologica* I, q. 13, a. 12, co.

⁵⁷ La limitatezza con la quale Tommaso tratta questi temi lascia quasi pensare a un'implicita volontà dell'autore di rimandare a quanto esplicito nelle *Quaestiones disputatae de potentia*.

grado di immaterialità del conoscente; questo perché conoscere è in un certo qual modo appropriarsi della forma del conosciuto (*anima fit quodammodo omnia*, richiamando Aristotele). Se questo è vero per l'uomo che conosce per astrazione ma attraverso i sensi, lo sarà ancor più (anzi, sommamente) per Dio che è pura immaterialità; Egli è il conoscente per eminenza. Quest'ultima affermazione è così radicalmente reale che Dio conosce Se stesso per mezzo di Sé, dando adito a un'operazione attuale, ossia dotata di quell'immanenza per la quale detta operazione non termina a un oggetto esterno all'operante bensì all'operante medesimo; normalmente vi è differenza tra senso e sensibile, intelletto e intelligibile, come tra atto e potenza, ma questo non si riscontra in Dio, Atto puro, nel quale l'unica specie intelligibile è lo stesso divino intelletto. Il che comporta, diversamente da quanto abbiamo visto nel parlare della conoscenza divina da parte delle creature, che Dio è perfettamente in grado di *comprendere* Se stesso, ossia di portare al termine perfetto la propria autoconoscenza, in quanto «Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est»⁵⁸. Anche in questo caso, quello dell'autoconoscenza di Dio, si verifica la coincidenza con la stessa Deità, poiché il conosciuto non è esterno al conoscente; tale affermazione, al di là dell'apparente ridondanza, si rivela essenziale per la comprensione delle operazioni intratrinitarie (generazione e spirazione) così come saranno formulate in *Summa Theologica* I, qq. 40-41, giustificando - sebbene il mistero non svanisca - la trinità delle Persone nell'unità della sostanza.

La divina conoscenza, pertanto, non si autolimita affatto, ma si estende a tutte le cose; infatti fa parte del conoscere perfetto di sé la cognizione della propria potenza⁵⁹. Ora, la potenza di Dio si estende alla creazione tutta, perciò Egli conosce ogni cosa (*onniscienza*); non solo alla creazione attuata, ma anche alla creazione attuabile e preesistente *in mente Dei*. Ne consegue anche che tutte le cose distinte da Sé Dio le conosce nella

⁵⁸ *Summa Theologica* I, q. 14, a. 3, co.

⁵⁹ Ne consegue che Dio conosce non solo gli universali, per noi inaccessibili, ma anche i singolari, segnati dalla materia quantificata. *Cfr. Ibidem*, a. 11.

propria essenza in quanto contenente la somiglianza partecipata o partecipabile dagli altri enti. La conoscenza che Dio ha di ogni altra cosa non può dirsi generale, poiché implicherebbe imperfezione non già nella cosa conosciuta ma nel conoscente; Dio invece non conosce per gradi, passando da una conoscenza generica e confusa ad una distinta e appropriata come avviene per l'uomo⁶⁰, ma per una conoscenza diretta in quanto presente nella sua stessa essenza. In altri termini: Dio conosce ogni cosa in ragione di quanto della perfezione partecipata si trova in essa, mentre i limiti come il male li conosce per assenza di detta perfezione⁶¹; conoscere la perfezione partecipata è essenziale alla totale conoscenza del Sé di Dio, in quanto la partecipazione fa parte del suo stesso essere.

Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi⁶².

Come già accennato, la scienza di Dio è operativa, ossia attuativa, dunque causale. Egli opera come un artista, la scienza divina è l'arte che causa le cose. Conoscere e volere in Dio vanno di pari passo, in quanto Egli causa gli enti con il proprio intelletto, identico al proprio essere; la connessione tra scienza e volontà è all'origine della divina causalità, ossia della creazione. Per questo, rammenta l'Aquinate, si parla di *scienza di approvazione* (*scientia approbationis*). Sempre in questo senso è possibile, allora, affermare che Dio conosce anche le cose che non sono ancora esistenti, sia per diretta derivazione da Dio, sia per mediazione delle creature, poiché di fatto esse hanno l'essere almeno in potenza, così come le idee: se effettivamente ebbero o avranno esistenza si parla di *scientia visionis*, se

⁶⁰ Tommaso lo preciserà poco dopo (a. 7), escludendo la conoscenza discorsiva in Dio, sia per successione, sia per rapporto di causalità.

⁶¹ Cfr. *Summa Theologica* I, q. 14, a. 10.

⁶² *Ibid.*, a. 6, co.

non l'avranno effettivamente benché la possibilità sia reale si parla di *scientia simplicis intelligentiae*; la sola esclusione riguarda l'assurdo, non creato di fatto e neppure creabile in potenza, giacché renderebbe assurdo lo stesso intelletto divino. Si danno, infatti, essenze che ancora non sono portate all'esistenza, ma pur sempre creabili da parte di Dio (per esempio una nuova anima) oppure moltiplicabili da parte dell'uomo (per esempio un nuovo artefatto). La conseguenza è che la divina conoscenza si estende a infinite cose, poiché infinita è l'attualità di Dio stesso nonché infinita⁶³ è la possibilità delle cose che la creatura può fare:

Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta⁶⁴.

Tale estensione non è da considerarsi meramente rispetto allo spazio, ma anche al tempo, o meglio ai futuri contingenti; non è detto infatti che tutto ciò che sia suscettibile di esistenza vi giunga di fatto. Tuttavia la scienza divina abbraccia anche queste possibilità non secondo la successione degli eventi, ma secondo la simultaneità che è propria del suo essere eterno. I futuri contingenti sono già presenti alla Causa prima, benché siano realmente futuri rispetto alle cause prossime o seconde; si tratta pur sempre di una conoscenza attraverso la divina essenza, dunque per semplice intuizione, che raggiunge ogni possibile proposizione e/o giudizio dell'intelletto umano ma non attraverso la via obbligata graduale delle nostre menti. Infine, la divina conoscenza si differenzia quanto al modo anche in ragione dell'oggetto conosciuto: di Dio stesso ha una conoscenza puramente speculativa (ossia non fattiva, in ragione dell'eternità divina); di tutto il resto ha una conoscenza sia

⁶³ In questa accezione «infinito» è inteso in senso relativo, ossia infinitamente nei margini della possibilità delle differenti creature.

⁶⁴ *Summa Theologica* I, q. 14, a. 12, co.

speculativa (sempre), sia fattiva o pratica (se le essenze delle *res* hanno di fatto ricevuto l'esistenza).

Ora, in che modo gli enti stanno nella mente di Dio? Tommaso risponde: vi sono come *forme o idee*, sia in quanto causa esemplare, sia in quanto principio conoscitivo. Questo è dovuto al fatto che il conosciuto sta nel conoscente come l'attuato/attuabile sta nell'attuante; se così non fosse nulla esisterebbe se non per pura casualità, ma il che è evidentemente falso. Inoltre è necessario ammettere che le idee sono nel divino intelletto in molteplicità, poiché ognuna deve corrispondere in quanto forma a una diversa essenza che la riceva e la attui, senza così cadere nel panteismo; ciò non inficia l'assoluta semplicità di Dio poiché non si moltiplica l'intelletto del conoscente per una pluralità di specie tramite le quali conosce, ma solamente una pluralità di forme (ossia la plurima partecipabilità dell'essere) che rendono l'intelletto attualmente conoscente.

Di rilievo tutto particolare è la q. 16, incentrata sulla *verità*⁶⁵. Il vero si definisce propriamente come il modo di rapportarsi dell'intelletto alla realtà, dunque la sua reale e retta congruenza; esso risiede originariamente (*formaliter*) nell'intelletto, stando nelle cose secondariamente (*secundum quid*), solo nella misura in cui si rapportano all'intelletto quale proprio principio⁶⁶. Non è dato, invece, di conoscere tale conformità ai sensi che mai raggiungono l'apprensione (*apprehensio*) e neppure la quiddità (*quidditas*): «Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est⁶⁷».

Dunque la perfezione dell'intelletto, raggiunta o alla quale sempre tende, è propriamente conoscere il vero, non già nella sola quiddità ma nell'apprensione della cosa conosciuta *in quanto vera*. Analogamente al bene che, come abbiamo visto, è convertibile con l'essere in quanto «essere appetibile», anche il vero è convertibile con l'essere ma in quanto «essere cono-

⁶⁵ Com'è noto san Tommaso dedica un importante insieme di *quaestiones disputatae* al tema della verità.

⁶⁶ Esattamente l'opposto vale per l'appetibilità che risiede nella *res* e ad essa attrae.

⁶⁷ *Summa Theologica* I, q. 16, a. 2, co.

scibile», ossia che dice relazione all'intelletto. Pare pertanto che il bene e il vero si identifichino in ragione della loro convertibilità ontologica; ciò è vero, ma resta pur sempre una reale distinzione concettuale che fa sì che il vero preceda sotto questo profilo il bene per due motivi: il rapporto immediato e semplice all'essere, mentre il bene si presenta come conseguente all'essere; secondariamente perché l'appetizione, secondo la nostra natura, fa seguito all'intellezione e non viceversa. Ma, ripetiamolo, si tratta di una sola precedenza concettuale, non già ontologica.

Il rapporto tra Dio e la verità è un rapporto identificativo, ossia Dio è Verità somma; se infatti il vero risiede nell'intelletto e Dio è ontologicamente il suo stesso *intelligere*, dunque Egli è Verità prima e assoluta. Siccome san Tommaso ha già dimostrato l'unicità di Dio, si domanda allora se anche la verità sia una sola. Per rispondere deve ricorrere nuovamente all'analogia, cosicché è in grado di affermare che la verità è detta unica se intesa nella sua presenza nelle cose, poiché partecipazione (e conformazione) dell'unica prima Verità che non si moltiplica per via della molteplicità delle forme poiché la sua unicità risiede nell'unico intelletto divino conoscente; nondimeno esistono più verità se considerate in relazione alla molteplicità degli intelletti creati esistenti, nonché per il fatto che ogni singolo intelletto può conoscere una pluralità di oggetti. Da quanto affermato ne consegue che per relazione all'intelletto divino esiste una verità eterna, o meglio il Vero eterno che è Dio, non presente *per se* negli altri intelletti se non per partecipazione⁶⁸.

Per quanto concerne la mutabilità della verità evidentemente sempre si ha a che fare con uno slittamento dal vero al falso, poiché non si dà parzialità tra i due⁶⁹. Rispetto agli intelletti creati ciò può avvenire in due modi, come afferma l'Aquinate: «Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo

⁶⁸ Le altre verità che gli intelletti creati si formano da sé sono vere *per accidens*, fermo restando che quel *quid veritatis* è in misura della partecipazione alla verità eterna.

⁶⁹ Sul fatto che vero e falso stiano tra loro come contrari e non puramente in rapporto affermazione/negazione, si veda in seguito: *Summa Theologica* I, q. 16, a. 4.

quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit, alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum⁷⁰». Solamente l'intelletto divino che non conosce l'alternarsi di opinioni può possedere una verità effettivamente sempre immutabile, poiché immutabile è la vita eterna divina; per quanto la verità delle *res* partecipa al vero divino anch'essa è immutabile. Stando a questa relazionalità del vero, risulta che il falso è anch'esso in relazione all'intelletto, poiché non può consistere nelle cose in quanto creature di Dio, somma Verità; il falso, forma di male, è sempre privazione di verità, ossia una particolare forma di *privatio boni*. Propriamente parlando falsa o è la rappresentazione che ci facciamo di un oggetto, oppure lo è l'apparenza dell'oggetto che inganna l'intelletto conoscendo approfittando della sua debolezza o limite; la falsità dunque —vale quanto si era detto circa il vero— non risiede mai nei sensi se non intesi quale mezzo di percezione che può essere ingannato e che può illudere così l'intelletto, intelletto nel quale risiede il falso se sostituisce una definizione all'altra (non vi è più corrispondenza tra realtà e concettualità) o articola nel giudizio elementi che non possono stare insieme. Chiosa l'Angelico: «Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit⁷¹».

Quasi facendo un'eco lontana a *Gv* 14,6, san Tommaso dopo aver parlato della verità si occupa della *vita*. Non tutti gli esseri però si possono dire *viventi*, ma solamente quelli che determinano *da sé* il proprio moto sia fisico, sia intellettuale, sia operativo⁷². Il termine «vita» però, propriamente parlando, non designa un'operazione, ma si manifesta nell'operare; vita è qualcosa che concerne la sostanza dell'ente al quale compete determinarsi al moto operativo. Si può facilmente intendere che la vita sarà tanto più perfetta quanto più perfetto è il grado intellettuale del vivente stesso; ciò si può dire massimamente di Dio che è il suo stesso intelletto, dunque la sua stessa vita, o

⁷⁰ *Ibid.*, q. 16, a. 8, co.

⁷¹ *Ibid.*, q. 17, a. 3, co.

⁷² Ciò che non è propriamente morto, ossia passato dalla vita alla non-vita, potrà dirsi vivo solo per analogia.

meglio la Vita per se stessa. Ogni cosa che è in Dio è vita; vale la pena riportare per intero il breve *corpus* dell'articolo di chiusura della q. 18:

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina⁷³.

Giungiamo al cuore di questa sezione dedicata all'operare di Dio, ossia la q. 19 *de voluntate Dei*. In virtù della constatazione dell'intelligenza in Dio, san Tommaso ravvisa anche la presenza della *volontà*, facoltà intimamente connessa alla prima. Ogni essere dotato di intelletto non può fare a meno che esso tenda alla propria forma o, raggiunta, in essa si riposi; orbene, queste due attività pertengono alla volontà. Non esiste un intelletto che non sia connesso a una volontà; il che vale sommanente anche per Dio, ancor più poiché come l'intelletto è il suo essere, così lo è anche la sua volontà. Tale volere non è rivolto esclusivamente a Se stesso (*ut finis*) ma anche alle altre cose (*ut ad finem*), giacché la volontà replica quella dinamica già vista per il bene, ossia l'autodiffusione. Volere significa fare partecipare la creatura della somma perfezione, cosicché la creatura sarà perfetta analogicamente in rapporto al livello della partecipazione stessa. Ma non tutto ciò che è voluto da Dio lo è per necessità; necessariamente Dio vuole solo la propria bontà, così come ogni facoltà tende di necessità al proprio oggetto (ad esempio la volontà umana tende alla propria felicità). Dunque, a meno che non si tratti di qualcosa che inerisce essenzialmente al fine pur non coincidendo con esso, tutto il resto è voluto non necessariamente ma strumentalmente in ordine al fine. Conclude l'Aquinate:

Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen

⁷³ *Summa Theologica* I, q. 18, a. 4, co.

necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari⁷⁴.

Benché la divina volontà non voglia di necessità ogni cosa, nondimeno essa rimane causa di ogni cosa; san Tommaso ravvisa tre motivazioni a sostegno dell'affermazione: in primo luogo nell'ordine delle cause agenti per natura si deve poter risalire a una causa prima che agisca per intelletto e volontà che, come già dimostrato, è Dio; Dio non riproduce propriamente effetti della sua stessa natura (secondo il principio: *omne agens agit sibi simile*) poiché non si dà un effetto egualmente infinito come la causa⁷⁵, dunque produce effetti secondo la deliberazione del proprio volere unitamente all'intelletto; infine la preesistenza nella causa è *ad modum causae ipsae*, e giacché in Dio ogni cosa preesiste come conosciuta dall'intelletto è perciò proprio della volontà averla attuata, secondo il rapporto consueto che quest'ultima ha nell'attuazione dell'intellezione.

Pur essendo causa di tutto la volontà divina non è causata a propria volta, poiché l'Angelico esclude la possibilità di qualsiasi *causa sui*, mostrandone l'assurdità. Nella sua bontà, Dio vuole con un unico atto tutte le cose, così come le intende in un solo atto nel suo intelletto. Nella causa Dio comprende gli effetti pur non producendoli, così come vuole il fine pur non volendone direttamente i mezzi: «Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc»⁷⁶. Si tratta di uno degli apici speculativi del trattato *de Deo* di san Tommaso.

Il volere di Dio si compie sempre, pur non implicando affatto la predeterminazione. San Tommaso, infatti, ha di mira la volontà come radice del compiersi delle cose, ossia come causa universale; anche quando apparentemente sembra che qualcosa sfugga dal volere divino⁷⁷, essa vi rientra per altra via. Detto in altre parole: le cause libere particolari rientrano sempre nel-

⁷⁴ *Ibid.*, q. 19, a. 3, co.

⁷⁵ Un effetto infinito da un punto di vista logico reclama una causa infinita, ma ciò che ne risulterebbe non avrebbe più ragione di dirsi propriamente effetto.

⁷⁶ *Summa Theologica* I, q. 19, a. 5, co.

⁷⁷ È l'obiezione anzitutto che suscitano il male e il peccato che, nondimeno, rientrano nel volere di Dio nel manifestarsi della sua giustizia.

l'ordinamento stabilito dalla causa universale, e vi rientrano precisamente nella propria libertà reale. Quanto detto comporta che la volontà di Dio sia pertanto immutabile, ossia non inizia a volere ciò che prima non voleva oppure cessi di volere ciò che prima voleva; diverso è, invece, che si voglia che alcune cose mutino senza per questo che muti la volontà volente⁷⁸. Pertanto, come la sostanza e l'intellezione in Dio sono immutabili, così sarà anche della facoltà attuativa che è la volontà.

Non ogni cosa che Dio vuole è però dotata di necessità; vi sono alcune cose che sono necessarie se necessaria è la loro causa in relazione all'ordine universale stabilito da Dio, ci sono altre cose che dipendono da una causa contingente e pertanto producono effetti contingenti. Tuttavia non è vero che tutti gli effetti contingenti abbiano causa prossima contingente, mentre è sempre vero che sono necessari gli effetti di cause necessarie.

Come già stabilito, nessun appetito può desiderare il male per il male, ma deve sempre quantomeno intenderlo unito al bene (*bonum apparens*). Dio desidera sommamente il bene che Egli è, giammai il male. Tuttavia può volere più intensamente un bene piuttosto che un altro, dunque indirettamente permette che vi sia un *malum naturae*⁷⁹ o un *malum poenae*⁸⁰ perché si raggiunga il bene al quale sono uniti; si esclude tassativamente il *malum culpae*. Per necessità, ossia per natura, Dio vuole solo il sommo bene, così come noi vogliamo la felicità; in questo non possiamo dire si trovi libero arbitrio. Esso invece è rinvenibile, come per noi, in quello che abbiamo detto essere voluto non *ex necessitate*.

Ma come riconoscere che siamo di fronte alla volontà di Dio? San Tommaso innanzitutto stabilisce che esiste una *voluntas signi*, ossia una volontà di Dio significata, che si palesa con indicazioni; si tratta di un nostro modo metaforico di intuire il volere di Dio, ossia della nostra percezione del segno

⁷⁸ L'unico cambiamento di volontà positivo, ma non presente in Dio, è dettato dalla percezione che una determinata cosa si presenta temporaneamente ora come un bene oppure che la si scopra come bene poiché prima lo si ignorava.

⁷⁹ Ad esempio, si permette la morte di un animale per la prosecuzione della specie di un altro.

⁸⁰ Ad esempio, si permette la caduta di un peccatore perché si manifesti la giustizia divina.

che rimanda al volere divino propriamente detto. Quest'ultimo è quello che l'Aquinate chiama *voluntas beneplaciti*. I *signa* che individuano la *voluntas signi* sono enumerati in cinque, divisi in due gruppi: 1) relativamente al *presente* abbiamo la *permissio* (rispetto al male) e l'*operazione* (rispetto al bene); 2) relativamente al *futuro*, la *proibizione* (verso il male), il *pre-cetto* (verso il bene necessario) e il *consiglio* (circa il bene supererogatorio).

Il tema successivo alla volontà è quello dell'*amore*, strettamente connesso con il precedente. Infatti se in Dio vi è volontà non può non esserci amore, in quanto quest'ultimo è il primo moto di qualunque facoltà. Ciò che ha valore in sé precede ciò che non lo ha, così il bene precede il male che, lo sappiamo, può essere oggetto della volontà. L'amore rientra a pieno titolo in questo discorso, poiché concerne il bene posseduto o desiderato. In ogni essere che possiede volontà è presente per necessità anche l'amore, radice di ogni volizione; ciò si deve dire anche per il sommo volere divino.

L'amore di Dio si estende a ogni cosa, nulla escluso, poiché per il fatto che esiste è buono, ossia partecipa della bontà increata dell'esistere per essenza che è Dio stesso. Si tratta tuttavia di un modo di amare diverso dal nostro: se noi amiamo mossi dal bene presente nell'oggetto amato, Dio nell'amare causa, ossia infonde, crea il bene verso cui l'amore appetisce. Anche Dio, però, ama di più le cose migliori, ossia quelle cose che il suo stesso amore rende migliori infondendovi un maggior bene poiché maggiore è la loro recettività dell'essere e, dunque, dell'amore stesso.

Si tratta ora di esaminare due attributi operativi divini intrinsecamente connessi nel pensiero dell'Aquinate: la *giustizia* e la *misericordia*. Questo nesso profondo è compendiato dalle sue parole di commento al Vangelo secondo san Matteo: «iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis»⁸¹. Della q. 21 i primi due articoli sono dedicati alla giustizia, gli altri due alla misericordia.

⁸¹ In *Matth.*, cap. 5, lect. 2.

Circa la giustizia Tommaso distingue, principalmente, due tipi di giustizia: la *commutativa*, ossia un mutuo dare e ricevere, potremmo dire una giustizia «commerciale» che non si confà a Dio; la *distributiva*, ossia la giustizia «governativa» che appartiene a Dio esattamente nel suo governare l'ordine universale. La giustizia divina è verità, poiché infatti il vero risiede nell'intelletto che si adegua alla *res*, questo è sommanente reale per l'intelletto sussistente di Dio che nel conoscere attua. Tommaso ricorre alla bellissima metafora dell'artista, che vale la pena riprendere per intero:

sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur⁸².

Per ciò che concerne la misericordia essa deve essere attribuita a Dio *maxime*, non già perché sentimento o passione ma per gli effetti che ne derivano. Dio non patisce la miseria (intesa come un qualsiasi difetto) altrui, ma risolveva da questa miseria come se potesse essere la propria. Solo il sommo bene può colmare tutte le defezioni: comunicando la perfezione secondo la sua bontà; comunicandola in modo proporzionato secondo la sua giustizia; comunicandola gratuitamente secondo la liberalità; comunicandola per eliminazione del difetto secondo la misericordia.

La misericordia pervade ogni opera divina che possa essere soggetta a mancanza, ossia a miseria, che è il contrario della felicità. Questa misericordia non può essere disgiunta dalla giustizia che pervade la creazione di Dio, benché sia la giustizia a presupporre l'opera di misericordia nella quale si fonda. Secondo san Tommaso, dunque, vi è una supererogazione dovuta alla misericordia che rende il creato amabile, ossia oggetto di giustizia e pertanto degno di tributo. La misericordia è la *radix* di ogni opera divina, cosa che appare maggiormente in quanto le cause primarie hanno più forti influssi sulle cause seconde.

⁸² *Summa Theologica* I, q. 21, a. 2, co.

Nella *quaestio* successiva l'Angelico tratta della *provvidenza* di Dio. La divina provvidenza non è altro che l'infusione del bene partecipato non solo nelle creature, ma anche nell'intento ordinato a raggiungere il fine della creazione (*ratio ordinandum in finem*). La provvidenza è il cuore, possiamo così dire, della prudenza: insieme alla memoria del passato e all'intelligenza del presente, essa predispone congetturalmente ciò che è da farsi per il futuro. Si può provvedere per sé o per gli altri; solo in quest'ultima accezione si parla di provvidenza in Dio, essendo Egli fine ultimo da sé non anelato ma eternamente goduto. Giacché Dio è causa prima la sua azione si estende a ogni realtà esistente, sia essa corruttibile o incorruttibile, sia intesa nella sua individualità come nella sua universalità, in quanto la conoscenza divina è totalmente estesa a entrambe. Pertanto la provvidenza di Dio ordina ciascuna cosa al proprio fine, senza eccezione di sorta, benché lo faccia proporzionalmente alla «quantità» partecipata di essere. La provvidenza divina abbraccia in sé tanto l'ordinamento singolare degli esseri al proprio fine, quanto l'esecuzione di tale raggiungimento (*gubernatio*). Nel primo aspetto la provvidenza agisce *immediatamente* sugli esseri poiché presenti nella mente di Dio nel loro essere cause seconde e, dunque, produttori di effetti determinati⁸³. Per quanto riguarda il governo, invece, Dio può servirsi di cause intermedie, non perché ci sia un limite nella sua potenza, ma puramente per sovrabbondanza di bontà, qui partecipata nell'aspetto della causalità. Essendo la divina provvidenza strettamente connessa con il tema della causalità, dobbiamo ribadire quanto detto in precedenza: come si danno cause necessarie e cause contingenti, così la provvidenza in taluni casi rende necessarie le cose governate, in altri ne concede la contingenza.

Distinto dalla provvidenza vi è il mistero della *predestinazione*. Ora, tutte le creature sono ordinate a un fine che esse possono raggiungere con le sole proprie capacità (*fine naturale*); ma Dio, solo per gratuità nella sua somma bontà, ha chiamato le creature razionali a prendere parte della vita eterna

⁸³ Si noti: *determinati*, non *pre-determinati*; ciò di cui si sta trattando è l'ordinamento, non la predestinazione. Semplificando: *omne agens agit sibi simile*.

(*fine soprannaturale*), ossia le ha chiamate a un fine a loro superiore e, pertanto, irraggiungibile senza l'ausilio della grazia. Se allora abbiamo chiamato provvidenza l'ordinamento attuato diretto a questo fine, chiamiamo predestinazione il disegno preesistente nella mente di Dio del trasferimento (*transmissio*) della creatura razionale alla vita eterna. In questo senso la predestinazione è parte della provvidenza e, precisamente per questo motivo, essa risiede in Colui che predestina, non già nel predestinato; soltanto intesa passivamente la *gubernatio* può dirsi presente nelle realtà governate quale esecuzione del disegno della predestinazione alla salvezza eterna. Ne consegue che attivamente è solo in Dio.

Parte integrante della provvidenza è il mistero della *riprovazione*, ossia la permissione che Dio lascia in alcuni casi che alcuni uomini non raggiungano la vita eterna. Per san Tommaso la riprovazione non è altro che l'opposto della predestinazione. In breve: la provvidenza che, attuata nell'uomo, raggiunge lo scopo soprannaturale è detta predestinazione, quando invece fallisce in tale traguardo è detta riprovazione.

Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa⁸⁴.

Nel mistero della predestinazione troviamo una concatenazione che mira alla radice del mistero stesso: essa presuppone l'elezione che, a sua volta, presuppone l'amore. Infatti è la volizione che precede il fine al quale la provvidenza ordina, e tal fine è la beatitudine eterna, ossia la salvezza, che comprende l'elezione e l'amore. In Dio, però, non avviene come per noi che l'elezione preceda l'amore, ovvero che si scelga una cosa poiché amabile, al contrario è l'amore che sceglie a infondere il bene nell'oggetto eletto. I predestinati sono dunque gli amati e gli eletti.

Con molta finezza teologica san Tommaso, dopo aver escluso come una follia il pensare che Dio predestini qualcuno a

⁸⁴ *Summa Theologica* I, q. 23, a. 3, co.

causa dei suoi meriti, afferma che il vero problema è se gli effetti della predestinazione abbiano una causa. Il fatto che lungo la storia cristiana si siano alternate diverse opinioni, più o meno ortodosse, l'Aquinate lo addebita all'impossibilità di distinguere quanto proviene dal libero arbitrio e quanto dalla predestinazione, in relazione tra loro come causa seconda e causa prima. Dunque l'effetto della predestinazione è da considerarsi per un lato in maniera particolare, così che un effetto possa essere a sua volta causa finale o dispositiva del merito; dall'altro lato in modo generale, cosicché la totalità degli effetti non possa essere ascritta solamente a noi quanto alla causa, ma si debba fare capo alla divina bontà.

Avverte l'Angelico, però, che se la predestinazione arriva in tutta certezza e infallibilmente al suo effetto, non vi giunge tuttavia necessariamente, essendo solo un aspetto della più ampia provvidenza divina. In breve: non viene meno il libero arbitrio, ossia l'effetto è infallibilmente raggiunto attraverso modi che restano contingenti. A questo proposito viene sollevata la questione del numero degli eletti; questione alquanto complessa, che pone il rischio che il teologo si metta al posto di Dio. Tommaso risponde chiaramente, ma evitando questo pericolo: «*melius dicitur quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*»⁸⁵. Egli afferma che Dio non solo conosce formalmente il numero degli eletti (ossia quanti sono), ma lo conosce anche materialmente (ossia chi sono). Resta comunque uno dei misteri più imperscrutabili per noi uomini, intuibile solo attraverso la metafora dell'architetto, il quale conosce le proporzioni della sua opera e in base a queste determina la quantità del materiale per la costruzione; così Dio conosce le proporzioni della bellezza del creato e ne determina la quantità degli eletti. Anche Tommaso è costretto, in questo caso, a presentare un *corpus articuli* tanto lungo quanto piuttosto oscuro⁸⁶.

In conclusione alla questione, il Dottore Comune si domanda se le preghiere dei santi possano influenzare in qualche

⁸⁵ *Ibidem*, a. 7, co.

⁸⁶ Si deve notare come san Tommaso non ami le ipotesi numerologiche basate sul computo degli spiriti puri fedeli a Dio o di quelli decaduti, che riporta per rigore espositivo ma con un certo distacco.

modo la predestinazione. Ora, per quanto riguarda il disegno divino ciò è da escludersi in quanto una causa seconda non può modificare la causa prima; nondimeno le cause seconde possono agire sugli effetti ultimi e, dunque, sia le preghiere dei santi sia le opere buone possono aiutare a meglio raggiungere il fine.

Solo marginalmente facciamo qualche cenno alla questione 24, dedicata al *libro della vita*. Si tratta di una metafora per indicare l'enumerazione degli eletti di Dio, dei predestinati. È la conoscenza stessa di Dio, la sua memoria. Il *liber vitae* per sé concerne solo i predestinati alla gloria, ossia uno stato che non è dovuto per natura; di conseguenza non contiene i reprobì se non per esclusione o contrasto. Dal libro della vita non verranno mai cancellati gli eletti, benché resti questa possibilità per coloro che rischiano la perdita della grazia. Si coglie come san Tommaso tratti la questione in chiaro senso metaforico, volgendo piuttosto l'attenzione al nesso con la predestinazione che non all'insana voglia di «curiosare» nel libro della vita.

Prima di passare alla considerazione conclusiva sulla beatitudine divina, l'ultima grande problematica della sezione più strettamente ontologica del *de Deo* della *Summa* concerne la *potenza* di Dio (q. 25). Rammenta san Tommaso che esiste una duplice potenza: quella passiva, che non sta minimamente in Dio, come già dimostrato ampiamente in precedenza; quella attiva che, viceversa, è in Dio in grado sommo. Naturalmente ciò è dovuto al fatto che Dio sia perfettamente atto puro, e in quanto atto principio attivo, ossia dotato di potenza attiva intesa quale principio di potenza transitiva. Tale potenza inoltre è infinita, giacché la potenza si misura sull'essenza; come già dimostrato quest'ultima in Dio è infinita. In questa direzione bisogna anche dire di Dio che Egli è l'*onnipotente*, termina da intendersi non relativamente (come una creatura che tutto può nei limiti della propria natura), giacché relazione in questo senso indica limitazione, ma nel senso che può tutto ciò che è possibile⁸⁷. Tutto ciò che è possibile è quanto non ripugna la

⁸⁷ Si noti che è differente dal dire che tutto ciò che è, è possibile alla sua potenza. Questo è vero, ma dal punto di vista della spiegazione sarebbe una mera tautologia.

propria predicazione, ovvero non ricade nell'assurdo. Se è vero che ogni potenza è attiva commisuratamente all'effetto che può produrre, l'infinità dell'Essere divino si estende a tutto ciò che può avere ragione di ente contenuto tra i possibili assoluti; ma a opporsi all'ente è solo il non-ente, perciò è da escludersi, come già detto, solamente l'assurdo che comporterebbe ente e non-ente nel medesimo momento e sotto il medesimo aspetto⁸⁸. Perfetta la conclusione dell'Aquinate:

Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere⁸⁹.

Ciò detto non si deve, però, cadere nell'errore di pensare che Dio agisca per necessità di natura, benché ogni ente sia causato dalla volontà divina; avrebbero potuto, in linea di logica, essere attuati o esser stati attuati altri enti. La sapienza divina non è limitata, ossia non è condizionata dall'ordine attuale delle cose; casomai è l'ordine attuale delle cose ad essere prodotto di detta sapienza, ossia a concorrere in ragione del fine. Poiché la divina bontà è un fine eccedente la proporzione all'ordine creato si desume che è nella reale potenza di Dio fare cose che sinora non ha fatto senza per questo sovvertire l'ordine da Lui stesso creato.

La potenza divina, infine, non può rendere più buona una cosa di quanto la sua capacità ontologica gli permetta; può tuttavia crearne una migliore. Per quanto invece riguarda la bontà non legata all'essenza, ossia una bontà accidentale, essa può essere accresciuta da Dio in ciò che ha già creato. Nondimeno in termini assoluti Dio non può creare meglio di come ha creato, ossia non può fare meglio ciò che ha già creato in un determinato modo.

⁸⁸ L'affermazione del principio di non-contraddizione esclude che Dio possa far sì che le cose accadute non siano mai state. È patente la contraddizione. Cfr. *Summa Theologica* I, q. 24, a. 4.

⁸⁹ *Ibid.*, a. 3, co.

L'insieme delle *quaestiones* dedicate direttamente all'essenza divina si conclude con la q. 26, circa la *beatitudine* di Dio. Ciò che si chiama beatitudine altro non è che il bene perfetto della natura intellettuale (*bonum perfectum intellectualis naturae*); se Dio, come ripetutamente mostrato, è il proprio *intelligere*, sarà dunque anche la sua stessa beatitudine, somma beatitudine esistente. Alla pienezza di bene corrisponde la pienezza della beatitudine.

Poiché l'atto più alto di un essere razionale è quello dell'intellezione, la *beatitudo*, anelata come propria felicità, consisterà in qualche tipo di *intelligere*. Questo è vero innanzitutto per Dio, dove intellesione ed essere non hanno reale distinzione ma solo *quoad nos*, ma è altrettanto vero dei beati per partecipazione e imitazione di Dio⁹⁰. La beatitudine se considerata come oggetto dell'atto di intellesione può identificarsi solo con Dio; diversamente, dal lato del soggetto intelligente dobbiamo distinguere: nelle creature è un *quid* di creato, mentre in Dio rimane increata nella sua divina sostanza. Da ciò si può dedurre che quanto di desiderabile in una beatitudine parziale, vera o apparente che sia, è preesistente nell'eterna beatitudine e di essa partecipa.

San Tommaso, così, conclude questa sezione con un apice che già mira alla vita intima di Dio, fine ultimo dell'uomo per grazia del suo Creatore.

Bibliografia

- DENZINGER, H. - P. HÜNERMANN, P. (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004.
- FARRELL W., *A companion to the Summa*, New York, Sheed & Ward, 1953; tr. it. *Guida alla Somma Teologica*, Alba, Paoline, 1958-1959, 2 voll.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Deo Trino et Creatore. Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae (I^a q. XVII-XX)*, Taurini-Paris, Marietti-Desclée, 1943.

⁹⁰ La problematica della beatitudine propriamente in relazione agli eletti sarà ripresa nel qq. 92-96 del *Supplementum* alla *Summa*.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie., 1938.

———, *Dieu accessible à tous. Preuve de son existence qui englobe toutes les autres depuis celle par le mouvement local jusqu'à celle par les fruits de la sainteté. Le plus ne sort pas du moins*, Lyon-Paris, E. Vitte, 1941; tr. it. *Dio accessibile a tutti. Il più non viene dal meno*, Verona, Fede & Cultura, 2017.

———, *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris, Beauchesne, 1950, 2 voll.

———, *La synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie., 1950; tr. it. *La sintesi tomistica*, Verona, Fede & Cultura, 2015.

———, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne, 1922; tr. it. *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, Roma, Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2013.

MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.

PENIDO, MAURÍLIO TEIXEIRA-LEITE, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, J. Vrin, 1931.

SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, Torino, UTET, 2014.

TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia* in <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

WOHLMAN, AVITAL, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

NICHOLS, AIDAN, *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought*, Naples FL, Sapientia Press of Ave Maria University, 2008.

Notas y comentarios

VÍCTOR HORACIO BASTERRETCHE

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Argentina

victorbasterretche@yahoo.com.ar

El arte sacro, cultura elevada por la Gracia

1. Introducción

Etimológicamente, el sustantivo *cultura* significa *cultivo* y deriva del mismo verbo latino del que deriva también el sustantivo *culto*: *colo-colis-colere-colui-cultum*, que quiere decir, entre otras cosas, *cultivar* y también *rendir culto*. Precisamente como formas de cultura las artes —en el sentido más tradicional del término¹— son una serie de hábitos por los que el hombre *cultiva* sus propias facultades —primariamente su inteligencia y secundariamente casi todas las demás, en dependencia o en relación con aquella— para poder, haciendo uso de esas mismas facultades, *cultivar* la naturaleza material y transformarla en obras, tanto bellas como útiles². En el caso del arte sacro, se establece una relación entre *cultura* y *culto*, pues el hombre hace ese doble *cultivo* en que consisten las artes bajo el influjo de la gracia para producir obras que al mismo tiempo sean bellas y tengan alguna utilidad en relación con el culto,

¹ Aristóteles define *arte* como «hábito productivo acompañado de razón verdadera» (*Ética Nicomachea*, libro VI, cap. 4, 1140 a 9-10; traducción de Antonio Gómez Robledo, México, Ed. UNAM, 1954, p. 379).

² Los ejemplos que da Aristóteles al tratar del arte en el libro VI de su *Ética Nicomachea* tienen ciertamente que ver con las artes útiles. Pero incluye también ejemplos de las que hoy llamamos bellas artes, como la escultura, de la que la estatuaria es una especialidad: «La sabiduría en las artes la atribuimos a los más consumados en cada arte, llamando, por ejemplo, a Fidias un sabio escultor y a Policeto un sabio estatuario, no significando aquí otra cosa por sabiduría sino la excelencia artística» (*op. cit.*, *loc. cit.*, cap. 7, 1141 a 9-12; traducción de Antonio Gómez Robledo, *ed.cit.*, p. 385).

Artículo recibido: el 23 de marzo de 2018. Aprobado: el 15 de abril de 2018.

especialmente con el culto público de la Iglesia, es decir, con la liturgia: sea como el *lugar* donde se rinde culto a Dios —el templo, obra de la arquitectura—; sea como el *texto* de la alabanza dada comunitariamente a Él —obra de la literatura—, sea como el *canto* de esa misma alabanza —obra de la música—, sea como las *imágenes* del Señor o de sus Santos —íconos, mosaicos, vitrales, relieves, estatuas... obras de la pintura, la escultura y demás artes plásticas—, etc. Como involucrado, pues, en el culto divino, el arte sacro queda de alguna manera incluido en la virtud de religión. Por eso es principalmente en las cuestiones que Santo Tomás dedica al estudio de dicha virtud donde encontraremos las reflexiones que nos permitirán comprender las funciones del arte en el culto, especialmente en la liturgia, y el fundamento profundo de las mismas.

2. La virtud de religión

Esta es la parte de la virtud de la justicia que perfecciona a nuestra voluntad para que nos determinemos libremente a tributarle a Dios lo que le debemos³, esto es, el *culto*, a causa de Su excelencia, a la que le debemos reverencia, y el *servicio*, ya que como creaturas estamos sujetos a Él⁴. Ahora bien, no le rendimos culto a Dios porque Él lo necesite, ya que Él está lleno de gloria y nada podemos añadirle; sino porque nosotros lo necesitamos para sujetarnos a Dios y así, por esta misma sujeción, llegar a nuestra perfección, pues cualquier cosa se

³ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 80, art. un., corpus: «(...) *Quia vero iustitia ad alterum est, ..., omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ... Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. Et primo quidem, quicquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet; secundum illud Psalm., 'Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?' et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, 'superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert'. »*

⁴ Cf. II-II, q. 81, a.3, ad 2: «...*eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. (...)»*

perfecciona por el hecho de que se sujeta o somete a su superior⁵, el cual la eleva y une a sí. Pero para unirse a Dios tanto por el conocimiento como por el amor, nuestra alma necesita ser llevada como de la mano por lo sensible conocido por nosotros, y esto debido a su debilidad⁶ ante la grandeza divina. Este camino hacia Dios por medio de lo sensible es posible porque Él, que es invisible, se manifiesta a través de sus creaturas visibles⁷. Y el alma debe ser llevada a Dios mediante lo sensible porque está esencialmente unida a un cuerpo. Por todo esto, en el culto divino es necesario hacer uso de algunas cosas corporales, para que mediante ellas, como por medio de ciertos signos, nuestra alma se sienta impulsada a realizar los actos espirituales por los cuales se une a Dios⁸. Entre las cosas sensibles que nos conducen al amor de Dios se destaca la humanidad de Cristo: todo lo que se refiere a la humanidad de Cristo despierta máximamente la devoción⁹. Todo esto nos muestra la necesidad de que la virtud de religión abarque no solo los actos interiores con los que rendimos culto a Dios, como la oración y la devoción, sino también actos exteriores y sensibles, como postraciones, genuflexiones, etc., que acompañen y signifiquen

⁵ Cf. II-II, q. 81, a. 7, corpus: «...Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. (...)»

⁶ Cf. II-II, q. 81, a. 7, corpus: «(...) Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilibus manuductione,...». - II-II, q. 82, a. 3, ad 2: «(...) Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. (...)»

⁷ Cf. II-II, q. 81, a. 7, corpus: «...quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut Apostolus dicit, ad Rom. [1, 20]. (...)»

⁸ Cf. II-II, q. 81, a. 7, corpus: «(...) Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. (...)»

⁹ Cf. II-II, q. 82, a. 3, ad 2: «(...) Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi, ... Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant, ...».

a aquellos¹⁰ y hasta nos estimulen a realizarlos¹¹ cuando todavía no lo han sido, además de las cosas sensibles a las que se ha hecho referencia (que quedan involucradas de una u otra manera, según el caso, en tales actos exteriores). Entre estas últimas están las obras de varias de las artes, y queda así señalado el fundamento general de su inserción en el culto. Pasaremos entonces a considerar específicamente algunas de esas artes: la arquitectura, la literatura, la música y la plástica.

3. La arquitectura y el culto

La arquitectura queda referida al culto a través del diseño del *templo* como lugar donde aquel se desarrolla, sobre todo en su forma comunitaria.

El fundamento de que haya templos como lugares para el culto y, en consecuencia, de que intervenga la arquitectura para diseñarlos, no es Dios mismo, que no puede ser contenido por lugar alguno, sino nosotros que le rendimos culto¹². Santo Tomás señala una triple utilidad del templo para los que en su interior adoramos a Dios: 1) es un lugar especialmente destinado al culto divino —destino que se le da con la ceremonia de la *dedicación* o *consagración* del templo—, lo que provoca en los que allí oramos una mayor devoción espiritual, la cual hace que nuestra oración sea más escuchada¹³; 2) el templo sirve para guardar los sagrados misterios —el Santísimo Sacra-

¹⁰ Cf. II-II, q. 84, a.2, ad 2: «...sicut oratio primordialiter quidem est in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est; ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genu flectimus nostram infirmitatem significantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.»

¹¹ Cf. II-II, q. 84, a.2, ad 2: «(...) Et quia in omnibus actibus latrae id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.»

¹² Cf. II-II, q. 84, a.3, ad 2: «...determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes.»

¹³ Cf. II-II, q. 84, a.3, ad 2: «(...) Et hoc triplici ratione. Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua spiritualem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, III Reg. VIII. (...)».

mento— y otros «signos de santidad», es decir, los objetos sagrados (la Cruz, los vasos sagrados, las imágenes, etc.)¹⁴; 3) el templo sirve para albergar una gran concurrencia de fieles para la oración comunitaria, numerosidad que contribuye a que la oración sea más escuchada por Dios, según lo dicho por Nuestro Señor: «Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos¹⁵».

En otro texto el Angélico dice que no es necesario que haya templos para realizar los actos interiores de culto a Dios; pero sí se requieren para realizar los actos exteriores de la virtud de religión, que consisten en gestos corporales que expresan la devoción interior, pues lo corporal necesita estar en un determinado lugar y posición¹⁶. Esta utilidad del templo puede considerarse una explicitación de la primera de las tres expuestas más arriba.

Hoy puede resultar llamativo el orden que sigue Santo Tomás al mencionar dichas tres utilidades del templo: pone en último lugar la función de albergar a los fieles, contra la tendencia predominante en la actualidad que la ubica en primer término, cuando no excluye las demás funciones; y en el primer lugar el Aquinate no coloca la reserva del Santísimo ni la custodia de los objetos sagrados, sino la función más directamente relacionada con la virtud de religión: ser lugar dedicado al culto y contribuir a que este se realice con mayor devoción por parte de los fieles. Para que esta primera utilidad o función sea posible, es muy importante que el diseño mismo del templo, por su disposición y belleza, contribuya a la devoción y no a la distracción, lo cual es tarea de la arquitectura. Respecto de la disposición del templo, es tradición construirlo de modo que

¹⁴ Cf. II-II, q. 84, a.3, ad 2: «(...) *Secundo, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quae ibi continentur*: (...)».

¹⁵ Cf. II-II, q. 84, a.3, ad 2: «(...) *Tertio, propter concursus multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII, 'Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum Ego in medio eorum'*».

¹⁶ Cf. II-II, q. 84, a.3, corpus: «...*in adoratione principalior est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa.*»

el altar mayor mire al oriente, dada la antigua costumbre cristiana de orar en esa dirección. Santo Tomás da las siguientes razones para orar así: 1) porque tenemos un indicio de la majestad de Dios en el movimiento del cielo, que se hace de oriente a occidente; 2) porque el Paraíso terrenal estaba ubicado al oriente, y al orar en esa dirección es como si quisiéramos volver a él, y 3) porque Cristo es la Luz del mundo y es llamado el Oriente, subió al cielo hacia el oriente, y del oriente vendrá con gloria en su segunda venida¹⁷.

4. La literatura y el culto

La literatura se relaciona con el culto en cuanto produce los *textos* que usamos para alabar a Dios. El Doctor Angélico enseña que Dios no necesita que usemos palabras para expresarle nuestra reverencia; pero nosotros sí necesitamos hacerlo, para despertar con esas palabras nuestro afecto hacia Dios y, en consecuencia, apartarnos de todo lo que nos aleja de Él, y para provocar en los que nos escuchan estos mismos dos efectos¹⁸ y que se sientan invitados a sumarse a la divina alabanza¹⁹. Al arte de la literatura le compete elegir las palabras y sus modos de combinación para componer textos que por su expresividad y belleza sean más adecuados para lograr esos objetivos y no distraigan de ellos. Recordemos que Santo Tomás ha incursionado en

¹⁷ Cf. II-II, q. 84, a.3, ad 3: «...secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente. Secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram Septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et Oriens nominatur; Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, 'Sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus Filii Hominis'».

¹⁸ Cf. II-II, q. 91, a. 1, corpus: «...ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius,... Et in quantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quae sunt contra Deum,... Proficit etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum. (...)».

¹⁹ Cf. II-II, q. 91, a. 1, ad 2: «(...) Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem,...».

la literatura y ha compuesto, por encargo del Sumo Pontífice, el oficio de la fiesta de Corpus Christi, para el cual ha tomado algunos textos de la Sagrada Escritura y ha creado otros en prosa y en verso.

5. La música y el culto

La música interviene en el culto a través del *canto* de los textos de alabanza. Dado que las diversas melodías pueden provocar en los ánimos de los hombres distintas disposiciones²⁰, la función del canto en el culto es provocar más la devoción espiritual²¹, tanto de los que cantan como de los que oyen, sobre todo de los débiles²²; y no la ostentación de los cantores ni provocar deleite en los oyentes²³. El que canta buscando provocar deleite en los demás presta más atención a la melodía que al texto, y así se distrae del sentido de las palabras que canta²⁴. Con esta observación se relaciona la postura de Santo Tomás sobre el uso de instrumentos musicales en la liturgia: se opone a él, porque dice que tales instrumentos mueven el ánimo del oyente más hacia el deleite, que a formar en su interior una buena disposición²⁵. Es decir, el acompañamiento instrumental tiende a provocar que los oyentes se queden en el agrado que aquel les produce, con lo que contribuye a distraer del sentido del texto cantado y así aleja del alma la devoción que este

²⁰ Cf. II-II, q. 91, a. 2, corpus: «(...) *Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum animi hominum diversimode disponuntur; ut patet per Philosophum, in VIII Polit., et per Boetium, in prologo Musicae. (...)*»

²¹ Cf. II-II, q. 91, a. 2, ad 1: «... *cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterius ore cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.*»

²² Cf. II-II, q. 91, a. 2, corpus: «... *salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur; ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit, in X Confess., adducor cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat. (...)*»

²³ Cf. II-II, q. 91, a. 2, ad 2: «... *Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in ecclesia cantant more theatro, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. (...)*»

²⁴ Cf. II-II, q. 91, a. 2, ad 5: «... *per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur. (...)*»

²⁵ Cf. II-II, q. 91, a. 2, ad 4: «(...) *Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio. (...)*»

debería despertar para servir de vehículo que conduzca a Dios. En cambio el que canta por devoción presta aun más atención a las palabras que canta, ya porque al cantar se detiene más tiempo en cada palabra, ya porque a cada afecto de nuestro espíritu corresponde un modo de canto²⁶. Lo primero parece indicar que el canto litúrgico debe servir para resaltar y profundizar el contenido de las palabras, no para distraernos de él. Lo segundo parece significar que hay distintos tipos de melodías que corresponden a nuestros distintos afectos y que han sido elegidas para acompañar los textos según el sentido de estos; al cantarlas despiertan en nosotros los afectos adecuados al sentido de cada texto, para lograr el fruto espiritual correspondiente. Tanto lo primero como lo segundo lo vemos en el canto gregoriano, que destaca las palabras con melodías de distinto carácter según el sentido de aquellas; por ejemplo, en algunos cantos de la Misa de la Ascensión del Señor la melodía, que produce en los oyentes serenidad y esperanza, sube de lo grave a lo agudo cuando el texto dice que Jesús asciende a los cielos.

6. Las artes plásticas y el culto

Las artes plásticas intervienen principalmente produciendo las *imágenes* sagradas (íconos, mosaicos, vitrales, relieves, estatuas...) que representan a Dios, a los ángeles y a los santos y se colocan en los templos y en las casas de los fieles como objetos de culto.

Esto ha planteado desde los primeros siglos del cristianismo un grave problema, que fue enfrentado y resuelto dogmáticamente por el 2º Concilio de Nicea, 7º ecuménico, en el año 787, pero que fue resucitado en el siglo XVI por el protestantismo: hacer imágenes y rendirles culto ¿no está prohibido por el primer mandamiento de la ley de Dios? En efecto, este dice:

²⁶ Cf. II-II, q. 91, a. 2, ad 5: «(...) *Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur; tum quia diutius moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit, in X Confess., omnes affectus spiritus nostri pro sua diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur.* (...)»

«²Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. ³No habrá para ti otros dioses delante de mí. ⁴No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. ⁵No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso²⁷,...». Entonces, el que, contra este mandamiento, se hace imágenes y las adora comete *idolatría*.

Santo Tomás responde a esta acusación distinguiendo dos aspectos en la imagen sagrada: la imagen tomada en sí misma, en su realidad propia, como cosa material hecha de madera, o de mármol, o de bronce, etc., y aquello representado por la imagen. Y dice que hay dos tipos de «movimientos» del alma que se dirigen a una imagen: uno que se dirige a la imagen tomada como cosa material, considerada en su propia realidad, y por eso en ella se detiene, y otro que se dirige a la imagen en la medida en que es imagen de otra cosa²⁸, es decir que no se detiene en la imagen misma, sino que continúa hasta detenerse en lo representado por ella²⁹. Por otra parte, dice el Angélico que la idolatría reviste dos formas: una que consiste en rendirle culto a la imagen tomada en sí misma, en su realidad material, pensando que ella es una divinidad, y otra que consiste en rendirle culto a lo representado por la imagen, como si lo representado fuera Dios cuando en realidad se trata de una creatura³⁰. Y entonces explica que el culto no se dirige a la imagen tomada en sí misma —con lo que no se da la primera forma de

²⁷ Éxodo 20, 2-5; traducción de la *Biblia de Jerusalén*.

²⁸ Cf. III, q. 25, a. 3, corpus: «...sicut Philosophus dicit, in libro de Memoria et reminiscencia, duplex est motus animae in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem inquantum est imago alterius. (...)»

²⁹ Cf. II-II, q. 81, a.3, ad 3: «(...) Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non sistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. (...)»

³⁰ Cf. III, q. 25, a. 3, ad 2: «...Apostolus prohibet communicare operibus infructuosis gentilium, communicare autem eorum utilibus operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis aliquid numinis esse, propter responsa quae daemones in eis dabant, et alios mirabiles huiusmodi effectus. Secundo, propter res quarum erant imagines, statuebant enim imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latrae venerantur. (...)»

idolatría—; sino a la persona representada en ella, la cual no es una creatura, sino Cristo, el Dios verdadero³¹, y cuando sí se trata de creaturas —como es el caso de las imágenes de los santos—, no se les rinde culto como si fueran divinidades, sino que se les tiene veneración por ser miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros³², y el honor que les tributamos redunda en el honor de Dios³³ —con lo que tampoco en estos otros dos casos se da la segunda forma de idolatría—.

Pero, a pesar de esta argumentación, parece claro que el 1º mandamiento prohíbe hacer imágenes y rendirles culto. Santo Tomás explica que esa prohibición se refiere, por un lado, a hacer imágenes de los dioses falsos y rendirles culto, sea en sí mismas, sea a lo representado en ellas, pues ni unas ni otros son realmente Dios³⁴; y por otro se refiere a hacer imágenes del Dios verdadero, dado que, al ser incorpóreo, es irrepresentable³⁵. Pero esto último cambió en el Nuevo Testamento, porque Dios se ha

³¹ Cf. III, q. 25, a. 3, ad 2: «(...) *Nos autem adoramus adoratione latriae imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est,...*». - III, q. 25, a. 3, corpus: «...*imagini Christi inquantum est res quaedam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur; quia reverentia debetur non nisi rationali naturae. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago. Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum igitur Christus adoretur adoratione latriae, consequens est quod eius imago sit adoratione latriae adoranda.* »

³² Cf. III, q. 25, a. 6, corpus: «(...) *Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione debemus habere, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et intercessores nostros.* (...)»

³³ Cf. III, q. 25, a. 6, ad 1: «(...) *Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres adoremus, honoramus servos, ut honor servorum redundet ad dominum. Sic ergo honorando reliquias sanctorum non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriae mortuis hominibus exhibebant.*»

³⁴ Cf. III, q. 25, a. 3, ad 1: «...*non prohibetur illo praecepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum, unde subdit 'Non adorabis ea neque coles'. Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio quo prohibetur adoratio rei cuius est imago. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest daemonum, ideoque praemittitur; 'Non habebis deos alienos coram me'. (...)*»

³⁵ Cf. III, q. 25, a. 3, ad 1: «(...) *Ipsi autem Deo vero, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni, quia, ut Damascenus dicit, insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum.* (...)»

hecho hombre y se nos ha vuelto visible y, por lo mismo, representable, y ahora puede ser adorado en su imagen corporal³⁶.

A la luz de esta justificación tomista del culto de las imágenes como dirigido no a la materialidad de las mismas sino a lo representado en ellas, podemos ver que son también, como en el caso de las obras de las demás artes sacras, cosas sensibles cuya función es conducirnos a Dios. Pero además de conducirnos a Él para rendirle culto, las imágenes cumplen en el templo una función catequética con la que también nos conducen a Dios: la representación en ellas de personajes y episodios de la historia de la salvación ha servido siempre en la Iglesia como medio sensible para instruirnos en la fe y en el camino del Cielo.

7. Conclusión

Como hemos podido ver, las obras de las distintas artes incorporadas al culto divino son medios sensibles para acercarnos a Dios y, en consecuencia, para disponernos a recibir o aumentar en nosotros la gracia santificante; pero pueden llegar a ser también vehículos de la recepción de gracias y de la acción de Dios en nosotros. Siendo esa su finalidad más elevada, se comprende que la Iglesia recomiende al artista sacro estar en gracia de Dios y permanecer en oración y ayuno durante todo el proceso de creación de su obra, para que venga de Dios la inspiración de la misma y Él obre a través del artista todo el tiempo. Y se comprende también, en el caso de las imágenes y los templos, que una vez terminados la misma Iglesia los bendiga o consagre, según corresponda, para dedicarlos a Dios antes de empezar a darles uso. De esta manera quedan constituidas las obras de arte en auténtica cultura elevada por la Gracia.

³⁶ Cf. III, q. 25, a. 3, ad 1: «(...) *Sed quia in Novo Testamento Deus factus est homo, potest in sua imagine corporali adorari.*» - II-II, q. 81, a.3, ad 3: «*...imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur; quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum.* (...)»

Bibliografía:

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, edición bilingüe, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, Ed. UNAM, 1954.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Ed. Descleé de Brouwer, 1976.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, edición latina leonina, Madrid, B. A. C., 1963-4.

FRANCESCO ALFIERI

Pontificia Universidad Lateranense

Roma

Italia

alfieri@pul.it

La franqueza que proviene de un pensar a contracorriente Análisis del *actual* «sistema» post-dictatorial¹

En primer lugar, quisiera agradecer al Prof. Harald Seubert por haber acogido la propuesta del Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann de sostener esta intervención a modo de conclusión de la jornada de apertura del Congreso Anual de la «Martin-Heidegger-Gesellschaft». Saludo, igualmente, al Dr. Arnulf Heidegger, al Reverendo Heinrich Heidegger, a los conferencistas de estas jornadas y a todos los participantes aquí presentes.

He reflexionado mucho lo que estoy por comunicarles. Habiéndome formado en la escuela de Oriana Fallaci he aprendido de mi maestra cuánto es necesaria la «franqueza» en la comunicación, con la consciencia de que esto puede ser visto como un factor de incomodidad para quien, en cambio, prefiere no asumir una posición clara por miedo de «perder» algo, o peor aún, de resultar impopular. Cuando la «confusión» es provocada intencionadamente por algunos con el fin de ocultar las consecuencias de las propias acciones, el intelectual no puede

¹ Intervención inicial mantenida en Meßkirch el 29/09/2017 en ocasión del Congreso anual de la «Martin-Heidegger-Gesellschaft» de título: *Neunzig Jahre «Sein und Zeit». Fundamentalontologie und die Frage nach dem Sinn von Sein*. Traducción del original italiano: *La franchezza che deriva da un pensare controcorrente. Analisi sull'attuale «sistema» post-dittatoriale*, al cuidado de Federico Santos.

callar; debe con franqueza utilizar «palabras» que puedan despejar esta confusión para hacer emerger claramente el «rostro» de aquellos personajes que han contribuido a crear y alimentar una confusión semejante a partir del 2014 con la publicación en Alemania de los «Cuadernos negros».

La publicación parcial de los «Cuadernos negros» ha creado en Alemania, y de rechazo también en otros países, un «cortocircuito». El léxico heideggeriano condensado en las libretas y el carácter *fragmentario* y *provisorio* de estas *Überlegungen* requerían una extrema cautela para descifrar su real contenido. Habría sido suficiente contextualizar los «Cuadernos negros» al interno de la vasta producción heideggeriana para percatarse de que el lenguaje que Heidegger estaba «construyendo» estaba orientado únicamente a recibir su pensamiento histórico-ontológico. Y si a esto agregamos el hecho de que en las *Anmerkungen* contenidas en el volumen 97 Heidegger ha intencionadamente considerado su período histórico poniendo así de manifiesto la brutalidad de Hitler y del nacionalsocialismo e incluso analizando detalladamente el error cometido al aceptar el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo, es fácil advertir que en Heidegger hay una *neta separación* entre su pensamiento histórico-ontológico y los eventos históricos que han desencadenado la feroz política de Hitler. Digo esto sobre la base de un análisis realizado en modo conjunto con el Prof. von Herrmann en nuestro libro editado en Italia en el 2016². De hecho, el lenguaje utilizado en las *Anmerkungen* y su contenido jamás fue retomado por Heidegger directa o indirectamente en sus obras. Solo las *Überlegungen* son frecuentemente sacadas a colación por Heidegger en sus obras y en modo particular en los *Beiträge*, donde las remisiones a los «Cuadernos Negros» son tan numerosas que podemos sostener que esta obra es aquella con la que es preciso confrontarse para entender buena parte de las *Überlegungen*. Además, en los

² Cfr. F.-W. von Herrmann – F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri (Filosofia, 72)*, Prefacio de A. Heidegger, con un escrito de L. Messinese, Apéndice de C. Gualdana, Morcelliana, Brescia 2016; deutsche Übers. *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte (Philosophische Schriften, 94)*, von P. David, Duncker & Humblot GmbH, Berlin 2017.

Beiträge la remisión a las *Überlegungen* concierne exclusivamente referida al pensamiento histórico-ontológico y en modo particular al desarrollo del *Ereignis*.

Todo esto, séame permitido subrayarlo, es un dato de hecho ya consolidado sobre la base de un estudio continuo de las fuentes.

¿Cómo es entonces posible que se haya generado una confusión así «gigantesca» (*riesenhaften*) que haya llevado a hacer suponer una contaminación antisemítica en el pensamiento histórico-ontológico?

Alguno pensará inmediatamente que yo quiero identificar en el editor alemán de los «Cuadernos negros» al único responsable de semejante confusión. Pero no es así: el editor alemán es solamente un pequeño engranaje dentro de un gran «sistema» en el cual quienquiera que no esté alerta, puede caer. Efectivamente, la responsabilidad del editor alemán se circunscribe a los *Epílogos* (*Nachworten*), donde él monta artificialmente el lenguaje histórico-ontológico sobre algunas reflexiones de carácter histórico con el fin de introducir la sospecha de que el lenguaje heideggeriano, en su complejidad, «esconde» una orientación ideológica que ahora es fácilmente detectable con la publicación de los «Cuadernos negros». Basta tomar sus *Nachworten* para percatarse de cómo él ha ensamblado algunas *Überlegungen* sin tener en cuenta que estas fueron escritas en años y contextos diversos. Él, no teniendo esto en cuenta, ha recolectado todo este material desorientando de este modo al lector y generando la duda de que el pensamiento histórico-ontológico es solo una «cobertura» ya que Heidegger tiene puesta la mira en vehiculizar una ideología política. Con esto he delineado, aunque sea en modo sintético, la operación llevada a cabo por el editor alemán y ratifico que todo esto se pone en marcha con sus *Nachworten* como ha sido demostrado ampliamente en nuestro volumen.

Por lo tanto, las *Nachworten* han sido suficientes para crear una barrera sólida, impidiendo así el acceso a un estudio sistemático de los «Cuadernos negros». Pero como he dicho, el editor alemán ha sido solo el pequeño engranaje de un sistema mucho más grande. En efecto, el periodismo mundial

(*Weltjournalismus*) es con todo derecho una parte importante de este gran sistema. Su función ha sido la de reforzar el *presunto* antisemitismo en Heidegger a través del planteamiento de extrapolaciones de frases tomadas de los «Cuadernos negros» sin ningún criterio científico, es decir, privadas de su contexto natural. Obviamente esta acción estaba dirigida a hacer mella en las masas y a alimentar una «opinión» pública a través de la obtención de un consenso manipulado. Crear una opinión a esta altura ha devenido una operación de marketing y si para lograr dicho resultado ello comporta una distorsión de la historia, poco importa a los directores de los periódicos ya que el resultado que se persigue muy a menudo es antitético a lo que en cambio persigue un «pensar responsable».

Más devastador que las ondas de calor de la bomba atómica es el «espíritu» en la figura del periodismo mundial. Aquella aniquila solo extinguendo; este aniquila dando la apariencia del ser, sobre la base del suelo aparente de una completa falta de raíces. El periodismo absoluto anestesia la angustia ante el pensamiento —angustia hoy hecha moda— y procura así la más radical erradicación del pensamiento (*Anmerkungen II* [70])³.

En estos años el Profesor von Herrmann y el infrascripto hemos propuesto varias veces a los directores de los periódicos nacionales (en Alemania, así como en Italia y en Francia) los resultados de nuestras investigaciones y así ha descendido el «gran silencio» típico de las siempre presentes políticas de régimen que quieren encubrir con su poder las «voces contrarias» que no se alinean con el pensamiento único. Baste pensar que el contenido de las *Anmerkungen*, de donde se deduce en

³ «*Verheerender als die Hitzewelle der Atombombe ist der „Geist“ in der Gestalt des Weltjournalismus. Jene vernichtet, indem sie nur auslöscht; dieser vernichtet, indem er den Schein von Sein errichtet auf dem Scheingrund der unbedingten Wurzellosigkeit. Der absolute Journalismus betäubt die heute Stil gewordene Angst vor dem Denken und sorgt so für die gründlichste Ausrottung des Denkens*» (*Anmerkungen II* [70]). Cfr. M. Heidegger, *Anmerkungen I-V* (*Schwarze Hefie 1942-1948*), en *Gesamtausgabe*, Bd. 97, Abt. 4: *Hinweise und Aufzeichnungen*, hrsg. v. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, p. 154-155 (traducción española de Pedro Jesús Teruel).

modo claro la consideración real de Hitler y del nacionalsocialismo que tenía Heidegger, ha sido completamente callado para darnos cuenta de que las ciegas polémicas alimentadas por los periódicos son solo el fruto de una estrategia «de manual». Destacar esto es importante para comprender cómo el clima en el cual ha sido alimentada esta polémica no ha facilitado el trabajo de los estudiosos a causa de las múltiples presiones mediáticas.

En el sistema —se comprenderá solo al final la esencia de este «sistema»— entra en juego otro aspecto: el rol clave de algunas editoriales. Un factor de no menor importancia y que no puedo aquí omitir ha sido el rol que ha asumido la editorial Klostermann. Haber aceptado en su catálogo el volumen *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*⁴ escrito por el editor alemán cuando este conjuntamente trabajaba en la edición de los «Cuadernos negros» ha demostrado en modo explícito que Klostermann ha admitido las fantasías del editor alemán no considerando que esto habría de tener repercusiones en el mundo científico y que justamente esta toma de posición es la que ha alimentado aún más la polémica. De igual modo, la editorial Bompiani en Italia ha seguido la misma estrategia: efectivamente, Bompiani, habiendo adquirido los derechos para la traducción italiana de los «Cuadernos negros» ha querido incluir en su catálogo la traducción italiana del volumen del editor alemán⁵. La línea adoptada por las dos editoriales es tan clara que no deja dudas sobre su común estrategia. Cabe destacar que en Italia la traducción de los «Cuadernos negros» realizada por Alessandra Iadicicco ha sufrido la influencia de Donatella Di Cesare a un grado tal que en las «Advertencias de la traductora» y también en la elección de la traducción de los términos claves, Iadicicco ha preferido seguir las interpretaciones de Di Cesare llegando a tergiversar la traducción italiana «forzando» el lenguaje heideggeriano en clave semita. Junto con el Prof. von Herrmann hemos llevado

⁴ P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015.

⁵ P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, de C. Caradonna, Bompiani, Milano 2015.

a cabo un control «palabra por palabra» de la traducción italiana de los volúmenes 94-95-96 y hemos entregado nuestras observaciones al Dr. Arnulf Heidegger. Además de eso hemos también analizado sus «Advertencias» y hemos visto cómo muchos juicios gratuitos de Iadicicco, sus interpretaciones personales y tergiversaciones impiden al lector un acceso objetivo a las fuentes. También este análisis ha sido entregado al Dr. Arnulf Heidegger y él ha así dispuesto comunicar a la editorial Bompiani y a Iadicicco las dificultades que emergen de sus traducciones. Naturalmente esto generará una situación de estancamiento en Italia porque la traducción italiana de los «Cuadernos negros» servía solo para vehiculizar las lecturas hebraizantes e ideológicas ofrecidas por Di Cesare. He aquí en síntesis lo que Iadicicco afirma en las «Advertencias» del volumen 94 editado por la casa Bompiani:

Las dudas surgidas frente a algunos puntos oscuros y a palabras de difícil traducción me ha ayudado a disiparlas Donatella Di Cesare, que se ha mostrado disponible desde el inicio de esta labor sobre los *Cuadernos negros* y a quien va toda mi gratitud⁶.

La referencia explícita a Di Cesare está indicada solo en las «Advertencias» al volumen 94, pero repercute aún en los otros dos volúmenes, 95-96, a partir justamente del léxico que Iadicicco a sabiendas retoma de Di Cesare. Un examen meticoloso de estas «Advertencias» ha sido redactado y enviado al Dr. Arnulf Heidegger en una misiva del 21 de noviembre de 2016 y en tres encuentros (04/01 - 21/12/2016; 21/4/2017) en la vivienda de los von Herrmann.

Para comprender cómo estas lecturas falseadas han influido en modo negativo en la recepción de Heidegger es necesario aquí que mencione yo el rol que la editorial Herder ha tenido cuando junto al Prof. von Herrmann le propusimos publicar el volumen en lengua alemana de nuestro «*Martin Heidegger. La verità sui Quaderni Neri*». Para que nuestro libro pudiese ser

⁶ A. Iadicicco, *Avvertenza della traduttrice*, en M. Heidegger, *Quaderni neri 1931-1938 (Riflessioni II-VI)*, Bompiani, Milano 2015, p. VIII (Traducción nuestra).

publicado por Herder se nos pidió explícitamente cambiar el título —el término «Verdad» era demasiado pretencioso para los directores de la casa Herder— y además debíamos intentar entrar en diálogo con las «posiciones» del editor alemán y con Di Cesare. Las dos propuestas eran de imposible realización por los siguientes motivos:

1. El término «Verdad» lo habíamos entendido en sentido heideggeriano como hemos escrito en la *Introducción* al volumen: «el término ‘verdad’ no pretende indicar solo la corrección de un enunciado, sino que se propone significar la ‘no-ocultación’ y la ‘no-desfiguración’ de la herencia especulativa que Heidegger quiso legarnos»⁷;

2. En fin, ¿cómo podíamos dialogar con el editor alemán y con Di Cesare después de que los resultados de nuestras investigaciones nos habían conducido a comprender que ambos habían hecho un uso de las fuentes del todo arbitrario e incluso falsificando su contenido real?

Por lo tanto, nos habíamos dado cuenta de que la editorial Herder no había leído atentamente nuestro libro y que sus propuestas se guiaban por ese estilo, lamentablemente difundido, que bajo el nombre de *politically correct* quiere reunir todo anulando así las diferencias con la ilusión de querer estar *super partes* en toda circunstancia. Estos motivos nos han así conducido a pensar en otro editor y es por esto que hemos elegido la editorial Duncker & Humblot: aquí era salvaguardada la libertad de nuestra investigación.

En fin, otro aspecto que ha contribuido a alimentar el sistema es el del mundo académico. Mientras que en Friburgo el Prof. Günter Figal ha acogido la posición del editor alemán proponiendo reexaminar todas las obras de Heidegger con el fin de encontrar huellas de un antisemitismo histórico-ontológico, en Italia, en cambio, el *silencio indiferente* de muchos académicos heideggerianos de la Universidad de Roma «La Sapienza» ha permitido que las lecturas viciadas de Donatella

⁷ F.-W. von Herrmann – F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, Morcelliana, cit., p. 11 [tr. alemana, p. 17]; (traducción española de Pedro Jesús Teruel).

Di Cesare se difundieran sin obstáculos. Muchos otros académicos han preferido apartarse, es decir, desentenderse de cuanto estaba sucediendo, para no correr el riesgo de ser etiquetados como secuaces de un pensador ahora considerado por la opinión pública indiscutiblemente antisemita. Por consiguiente, faltando una real confrontación crítica a partir de las fuentes, toda la discusión en torno a los «Cuadernos negros» estaba viciada de ese «sentir común» que encerraba a Heidegger cada vez más en lecturas ideológicas. Estos prejuicios —propiciados por la poca disponibilidad de los estudiosos a analizar «en primera persona» los «Cuadernos negros» y estando muchos de ellos desprovistos de un conocimiento adecuado de la producción heideggeriana— están en la base de la decisión de querer suprimir la cátedra que Heidegger tuvo en Friburgo y que antes había sido ocupada por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Si esto sucediera, significaría suprimir la vasta tradición que a partir de Husserl hasta llegar a Heidegger ha caracterizado la filosofía del 1900 no solo en Alemania, sino también en otros países. Esta situación no nos puede dejar indiferentes: ya no es posible que los académicos permanezcan encerrados en el silencio como si lo que está sucediendo no les concierne. Las largas reflexiones sobre la Universidad y el mundo académico que Heidegger nos ha legado en sus *cuadernos* alcanzan su ápice en un pasaje contenido en sus *Beiträge*:

«Las *Universidades* como *sitios de investigación y enseñanza científica* [...] se convierten en meros establecimientos y siempre «más cercanos a la realidad», en los cuales nada llega a decisión. Conservarán el último resto de una cultura decorativa sólo por tanto tiempo cuanto ante todo tengan que permanecer todavía a la vez como medios de propaganda de *política cultural*. Cualquier esencia de *universitas* ya no podrá desarrollarse a partir de ellas»⁸.

⁸M. Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires 2006, p. 134.

*El desarraigo del pensamiento es un proceso imparabile en el sistema universitario: bastaría leer los cuadernos, aislando esta unidad temática, para advertir cómo Heidegger afronta sistemáticamente las visibles dificultades en las que se hallaban las universidades, donde cada posible «decisión» (Entscheidung) permanece estancada en un presente a-histórico que es manejado por el *control* y por el *dominio* de los burócratas de turno. Su proyecto de refundar la Universidad a partir de los fundamentos de un saber esencial es reemplazado de golpe por las innumerables intromisiones de las lógicas de partido dirigidas a disgregar el saber en ese «saber científico» que encuentra en su aplicabilidad funcional al dominio de la técnica su «afirmación». En este «nuevo» contenido hace su aparición el *funcionario* de los saberes, el cual se pierde en el mero mantenimiento de la realidad extraviando, así, el lugar en el que brota la *necesidad* del saber en modo originario. La figura del *funcionario* asume en el curso de las reflexiones heideggerianas siempre nuevas transformaciones, deviniendo un «arribista» (*Fassadenkletterer*) cuando en el proceso de desnazificación recurre constantemente a nuevas difamaciones para cubrir la realidad objetiva de las cosas. Sería útil aislar las mencionadas insinuaciones que son dirigidas a Heidegger —no es casual que aquí la forma verbal quiera indicar un nexo de continuidad donde estas insinuaciones son entregadas en un continuo flujo temporal para llegar hasta nuestros días— para no correr el peligro de dejar pasar, silenciada, la radical reflexión, siempre actual, sobre qué cosa deba entenderse hoy por *filosofía* y cuáles sean las condiciones necesarias para refundar la Universidad. Esto podrá suceder solo cuando hayamos clarificado francamente los «rostros» que han contribuido a alimentar la *declinación* (*Verendung*) en la recepción de Heidegger y en gran parte también de la fenomenología de Friburgo.*

Después de este análisis, si bien sumario, de los varios elementos (editor alemán; periodismo mundial; editoriales; mundo académico) que componen el gran «sistema», debo constatar que dicho sistema no tiene un rostro definible y es por este motivo que es difícil de «aferrar» y por lo tanto de «afrontar» a cara descubierta. El «sistema» se identifica con su no-

esencia (*Unwesen*). Aquí encuentran lugar las «marionetas» que adhieren exclusivamente al pensamiento único dominante. Por lo tanto, es difícil afrontar un «sistema» tal: la única opción que resta es «decidirse» a no adherir a él y consiguientemente no alimentarlo. Este ha sido el camino recorrido por Heidegger: él nos ha legado la herramienta (el lenguaje) para encaminarnos hacia ese nuevo inicio que es justamente el interrogar la verdad del ser.

Permítaseme ahora operar un acercamiento entre Martín Heidegger y Hannah Arendt en referencia a su oposición al «sistema» que había generado el colapso de Alemania con el advenimiento del régimen nazi. Heidegger es consciente de que muchos se ilusionan con que la desnazificación de Alemania la reconducirá a su antiguo esplendor; esto es, sin embargo, solo una ilusión, porque la culpa no puede recaer únicamente sobre Hitler y el pueblo alemán. Difícilmente la desnazificación restaure un glorioso pasado remoto. El desarraigo del pensamiento es la causa que ha llevado a la construcción del régimen totalitario y esto para Heidegger se ha hecho patente con Hitler, pero esto fue preparado mucho antes de su ascenso al poder. En Heidegger el desarraigo del pensamiento forma parte de un *sistema* vuelto visible con el régimen totalitario, pero él quiere fijar la atención sobre cuáles hayan sido los factores desencadenantes que lo han alimentado dado que aquello que es visible fue por largo tiempo preparado de modo invisible. El *sistema* deviene, por lo tanto, la parte velada donde el desarraigo del pensamiento se instalaba a través del acuerdo tácito de muchos. Heidegger, como Arendt —tómese por ejemplo el proceso de Adolf Eichmann— intenta comprender cómo la responsabilidad de cuantos han producido un *sistema semejante* no puede ser evitada a través de la simple desnazificación puesto que el régimen totalitario se alimenta del *sistema* que lo ha producido y puede con el tiempo revivir bajo una nueva configuración (post-totalitarismo) si no se echa mano a la responsabilidad de quienes lo han alimentado. Heidegger en las *Anmerkungen* constata la dificultad de quienes no logran ampliar su visión sobre los eventos históricos. La crítica al «sistema» de Hannah Arendt la ha llevado a ser expul-

sada de la Universidad y a ser perseguida por la propia comunidad hebraica. Con franqueza afirmó que el *proceso Eichmann* no afrontaba el problema mucho mayor que es precisamente la responsabilidad colectiva por la consolidación de aquel «sistema» que había generado el «caso Eichmann». Arendt tuvo el coraje de analizar la responsabilidad colectiva y en esta colectividad denunciar también el silencio de las comunidades hebraicas fuera de Alemania durante el régimen nazi. Por este motivo Arendt fue perseguida, porque echó mano al «sistema» y denunció con franqueza los «rostros» que han contribuido a no cambiar de dirección a los eventos históricos. Con Arendt podemos afirmar al día de hoy que el querer pensar en primera persona deviene una amenaza para el «sistema» post-dictatorial.

Por todas estas implicaciones y por haber corroborado en «primera persona» cómo el editor alemán continúa difundiendo una confusión gigantesca en torno al legado teórico de Martín Heidegger, renuevo al Señor Arnulf Heidegger la propuesta ya madurada junto al Prof. von Herrmann de que el Señor Peter Trawny sea destituido del cargo de editor de la *Gesamtausgabe*. Aun conociendo la dificultad de poner en marcha esta práctica legal ha sido comprobado abundantemente el ilícito en que ha incurrido el editor alemán y su incapacidad para atenerse a las fuentes de Heidegger. He podido verificar esto en un ciclo de conferencias que mantuve en la Universidad de Riga (Letonia) en junio de este año. Antes de mi llegada a Riga, el editor alemán había dictado un seminario en la misma universidad sobre los «Cuadernos negros» y después de haber examinado la antología de textos que había provisto a los estudiantes he constatado que continúa ensamblando con obstinación extrapolaciones tomadas intencionalmente de las *Überlegungen* y las *Anmerkungen* sin tener mínimamente en cuenta que semejante operación injustificada desde el punto de vista científico no solamente crea en los oyentes la dificultad de acceder a las fuentes de manera crítica, sino que sobre todo es inadmisibles que utilice el presunto antisemitismo de Heidegger sin percatarse de que de este modo ridiculiza el dolor del pueblo hebreo de forma del todo gratuita e injustifi-

cada. En efecto, en Riga he debido junto al Prof. von Herrmann arduamente crear un clima que dispusiera al auditorio a dejar de lado todo prejuicio y conducirlo así a la lectura directa de las fuentes. El resultado de estos seminarios de estudio me ha dado la posibilidad de acercarme a los estudiosos heideggerianos, en particular al Prof. Raivis Bicevskis, hoy aquí entre nosotros, quien se puso a disposición para encargarse de la traducción en lengua letona de nuestro libro a fin de que las unidades temáticas analizadas con el Prof. von Herrmann puedan ayudar al lector a despejar sus dudas y acceder así a las fuentes con espíritu crítico.

En cuanto a la comunidad hebrea y a la instrumentalización a la cual es sometida de modo del todo gratuito —y creo que ha llegado el tiempo de poner fin a esta oleada difamatoria del legado de Heidegger—, junto al Prof. von Herrmann hemos aceptado la invitación de sostener en Londres una conferencia en un seminario de estudio organizado por el Dr. Anthony Stadlen (referente de la colectividad hebrea londinense) bajo el título: *Black Notebooks. Martin Luther and Martin Heidegger: 500 years after Luther posted his 95 theses. 'World Jewry' and the 'uprooting of all being from Being'*.

La conferencia que tuvo lugar el 24 de septiembre fue precedida de un encuentro en la sinagoga con la colectividad hebrea. He podido constatar que el Dr. Stadlen y otros exponentes de la colectividad hebrea londinense estaban interesados en comprender qué rol hayan tenido verdaderamente los hebreos en los «Cuadernos negros». Mi tarea ha sido muy simple, puesto que tenía delante de mí personas sin ningún tipo de prejuicios y abiertas a un diálogo inteligente y racional. Después de haber estudiado juntos el contexto del lenguaje heideggeriano, resultó inmediatamente claro que no había motivo alguno para que hubiera malentendidos. La crítica de Heidegger al hombre moderno, en la cual se integra la categoría de los hebreos y del hebraísmo, no está ligada a interpretaciones ideológicas y políticas. Las acusaciones de antisemitismo son, por lo tanto, totalmente infundadas y quien las pronuncia claramente demuestra que no comprende una característica fundamental del pensamiento heideggeriano. Si bien Heidegger cri-

tica al hombre moderno, el espíritu de la época, la metafísica tradicional, esta crítica jamás es una crítica frontal, sino una crítica que le sirve para crear un camino distinto, un nuevo camino del pensamiento. Heidegger no «construye» un nuevo camino del pensamiento simplemente por oponerse, objetar o contradecir, sino que quiere seguir un camino del pensamiento que esté libre de todo prejuicio ligado a la época. Solo si comprendemos el modo de proceder de Heidegger estaremos en condiciones de colocar en su justo lugar las categorías por él empleadas evitando absolutizaciones inútiles como el *absurdo* antisemitismo. Esta ha sido nuestra conclusión al finalizar nuestra jornada de estudio de las fuentes de Martin Heidegger junto al Dr. Stadlen y otros expertos de la colectividad hebrea de Londres.

Finalmente, me ha parecido oportuno disculparme en tanto estudioso de la obra de Martin Heidegger por aquellos que en los años pasados han jugado en modo irresponsable con su supuesto —e inexistente— «antisemitismo», instrumentalizando así al pueblo hebreo y su dolor.

Reseñas

BOLZÁN, JUAN ENRIQUE *Big Bang y Filosofía* edición del Autor, impreso por Create Space (Amazon), Columbia, 2017, 152 pp.

En mayo de este 2017, a los 91 años, y en la plenitud de su vitalidad y lucidez intelectual, nos dejó el Dr. Juan Enrique Bolzán, figura señera del pensamiento católico argentino en una de sus ramas hoy en día más inhóspitas: la filosofía de la naturaleza. Desde hacía varios años tomó la decisión de retirarse de la docencia y la actividad pública, aunque no interrumpió sus investigaciones y su proyecto de dar forma impresa a varios borradores. Quienes lo visitamos en su casa de la ciudad de La Plata procurábamos animarlo para que llevase a término ese anhelo. En los últimos tiempos, una severa afección en su vista le hizo especialmente dificultoso el trabajo, pese a lo cual pudo dejarlo virtualmente en condiciones de publicación.

Por una feliz iniciativa de su familia han visto la luz recientemente algunos de esos escritos, el más importante de los cuales, *Fundamentos de una Ontología de la Naturaleza*, será presentada en esta misma publicación por mi estimada colega la Dra. Olga Larre. En mi caso, haré lo propio con un volumen dedicado a un tema recurrente en la producción del Dr. Bolzán: la teoría científica del *Big Bang* y sus repercusiones filosóficas.

Un antecedente para destacar es la conferencia que el autor dictó en el Congreso sobre Ciencias, Filosofía y Teología organizado en el año 2003 por la Fundación Santa Ana y la Universidad Panamericana del Estado de Puebla, con sede en el Teatro Argentino de La Plata. Allí disertó sobre el *Big Bang* y la creación¹, y el texto que reseño constituye una cuidada ampliación de esa temática, considerablemente enriquecida.

La autoridad del Dr. Bolzán en estos campos se reclina en sus antecedentes como estudioso avanzado de las ciencias naturales, particularmente en la química. A su sólida formación en la Universidad Nacional de La Plata se sumó la influencia de grandes maestros, como Derisi y Blanco, que apuntalaron su fe y su madurez espiritual e inspiraron su vocación definitiva por el saber filosófico. En todos sus escritos, y no menos en este, despliega con una lograda mezcla de amenidad y rigor las claves de una comprensión genuinamente integradora de los conocimientos científicos y las reflexiones sapienciales. De hecho, es posible apreciar un cierto ritmo de pregunta y

¹ BOLZÁN, J. E. «El Big Bang y la Creación», en Florio, L. *Ciencias, Filosofía y Teología en búsqueda de una cosmovisión*, La Plata, Fundación Santa Ana – UPAEP, 2004 pp. 191-203.

respuesta en la distribución de los capítulos: a cada desarrollo de contenidos científicos le sigue otro de reflexión filosófica. Y así se acentúa, discretamente, la impronta dialogal del ensayo.

Ya en el Prólogo alude al deseo de dialogar con la cosmología a partir de sus dos propuestas más audaces: la teoría del *Big Bang* y el Principio Antrópico. En efecto, «en la concepción y el desarrollo de esa teoría [la del *Big Bang*] y del Principio Antrópico se hallan conceptos puramente filosóficos, que intuitivamente emplean los científicos pero cuya conceptualización propia escapa al campo de la física» (p. 9).

El capítulo I, «La teoría de la explosión primigenia (*Big Bang*)» contiene una exposición del asunto con un sobrio pero estricto apoyo documental. Su erudición de especialista le permite a Bolzán, en todas sus obras, remitir a fuentes de primera línea, algunas incluso difíciles de encontrar en nuestro medio. Evoca las etapas de la cosmología del siglo XX desde las lucubraciones de Einstein hasta tiempos muy recientes, e inclusive (cosa que a menudo no se hace) alude a posibles objeciones que ponen bajo discusión los alcances de esta teoría.

El capítulo II, «Naturaleza y filosofía», se inicia con un necesario esclarecimiento acerca de las diferencias metodológicas en el proceder de la ciencia y la filosofía. Mientras el científico examina la realidad a la luz de un determinado marco teórico de valor hipotético, que se va ajustando permanentemente según el resultado de la manipulación del objeto por vía experimental, el filósofo parte de una comprensión fundamental, pro-temática, del ser natural, su devenir y el universo como totalidad ordenada (pp. 27-30). A continuación, da paso a una síntesis de su «ontología de la naturaleza», tema ampliamente desarrollado en la obra homónima antes citada. Dicha ontología se vertebra en cuatro conclusiones ontológicas fundamentales (pp. 31-34):

- ser y ser dinámico es una misma e inescindible realidad», tomando lo dinámico ante todo no como lo propio de una acción física, sino como aptitud para manifestarse al hombre como objeto de conocimiento;
- ser el ente es ser-extenso el ente, pero no desde el significado de lo extenso como lo cuantificado en la distensión de partes continuas, sino como «ser en tensión hacia fuera de sí», como exigencia de un «otro» que sea término del dinamismo antes postulado, de lo cual se sigue además la pluralidad y variedad de los entes;
- ser el ente es ser relacionamente el ente, el ente *es en* relación, de modo que la relación no se sigue del ser del ente sino que le es constitutiva;

—ser es ser durante, o sea que para verificar su dinamismo y su relación con otros ha de permanecer, ha de persistir en la existencia, lo cual en el ámbito físico equivale a la temporalidad.

Estas conclusiones, que el autor aquí expone sin analizarlas en profundidad, no están exentas de controversia. Sin embargo, el peso mayor de lo que el libro propone no recae sobre ellas, sino sobre la necesidad de un complemento verdaderamente metafísico de las afirmaciones de la ciencia, que es lo que a mi juicio más se rescata de la propuesta de Bolzán.

El capítulo III reproduce, bajo el mismo título y sin muchas diferencias, el contenido de la conferencia mencionada al principio. Allí se repasa la contribución de varios autores destacados de la ciencia que han presentado, con desparejo acierto, versiones divulgativas de la hipótesis de la gran explosión inicial. Así menciona a J. Trefil y su concepto de «vacío cuántico», que apresuradamente puede confundirse con la nada metafísica. J. Gribbin, por su parte, indaga sobre el comienzo del mundo y concluye atinadamente que la ciencia no tiene acceso al momento originario de todo: «no podemos decir honestamente cómo nació el Universo» (p. 38). Como era de esperar, dedica un espacio considerable a la propuesta de S. Hawking en su *Historia del tiempo*. Pese a todas las críticas desfavorables que ha recibido el físico británico, Bolzán prefiere destacar sus logros y nos lo presenta con espíritu benevolente, ya que «a pesar de que Hawking pretende desembarazarse de Dios, Este se le aparece *velis nolis* en los momentos *claves* de su pensamiento.» (p. 40) El Dios de Hawking no es ciertamente un creador sino un fabricante o ensamblador de partes. Pero con inteligencia se abre a la pregunta fundamental por la existencia, expresada muy a la manera de un hombre de ciencia con inquietudes metafísicas: «¿qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas?» (p. 42). Y, al ir en búsqueda de una respuesta a los interrogantes acerca del origen de todo, estamos, en cierto modo, descifrando el pensamiento de Dios «porque captamos verdades que precisamente lo son en cuanto participan -derivan- de

la Verdad única y fuente de toda otra, que es Dios mismo expresándose a través de su acto creador». (p. 43).

Luego de repasar brevemente la opinión de otros autores (P. Davies y P. Atkins), de quienes destaca tanto su enjundia científica como la notable fragilidad de su preparación filosófica, concluye el capítulo reflexionando sobre el recto sentido ontológico del concepto de creación. Tomando como referencia su tesis del carácter relacional del ente, define la creación como una relación de la criatura al Ser Subsistente (p. 50), lo cual va más allá del puro suceso que podría ser objeto de la ciencia. Y, con un detalle propio de su estilo, Bolzán decora su exposición con una bella estrofa de Antonio Machado:

Dijo Dios: «Brote la Nada».
Y alzó su mano derecha
hasta ocultar su mirada.
Y quedó la Nada hecha.

El capítulo IV, «El universo, un cosmos», ofrece un nutrido y sabroso desfile de temáticas filosóficas que el autor recorre con prosa clara y solvente. Allí se arrima la tesis del carácter trascendental del orden, o mejor acaso de la relación (p. 61). También se repasan otros tópicos estrechamente conectados, como el de ley, azar, caos y determinismo, en un tono de particular originalidad y agudeza metafísica.

En el capítulo V, presentado como «El universo total ¿abierto, cerrado o auto-contenido?» se plantea la pregunta clave de la cosmología: teniendo en cuenta, por un lado, el fenómeno supuestamente corroborado de la expansión del espacio como consecuencia de la explosión inicial, y por el otro, la tendencia atractiva causada por la fuerza de gravedad ¿cuál de ellas prevalecerá? ¿La primera, y entonces el mundo aumentará indefinidamente su volumen? ¿O la segunda, y todo acabará al fin en un colapso universal de la materia? ¿O cabe suponer que ambas fuerzas están próximas a un balance que las pone en virtual equilibrio, de modo que el universo tiende a persistir en el estado actual? Más allá de las disquisiciones técnicas, el autor aprovecha para avanzar en una interesante consideración acerca del concepto de límite físico como algo que más bien está en la razón, ya que el límite implica indivisibilidad y por lo tanto inmaterialidad. Es una noción más bien geométrica, cuyo sentido físico requiere un profundo replanteo (pp. 81-86).

El capítulo VI nos devuelve al territorio de la contemplación filosófica, y esta vez introduciendo al hombre como clave de comprensión del universo. El título nos avisa que se hablará del Principio Antrópico, una cautivante propuesta incubada a lo largo del siglo XX y que fue explicitada en los 70 bajo distintas formulaciones. Pero en todos los casos, se trata de repensar el universo a partir del hecho de que exista el hombre, ya que ese hecho introduce condiciones de posibilidad muy estrictas en el diseño de las estructuras y leyes del cosmos, e incluso sugiere que el hombre sea en verdad aquello a lo que tiende la evolución de la naturaleza entendida a máxima escala. Bolzán no disimula su fascinación por esta conjetura, e insiste en que «si bien el tema del Principio Antrópico surgió contemporáneamente con este nombre y por razones circunstanciales dentro de la ciencia contemporánea, pertenece de derecho a la filosofía; pues al fin de cuentas no se trata más que de la prioridad de la clásica causa final, explicante de la razón por la cual acontecen los procesos.» (p. 107)

Según lo confiesa el propio autor, el capítulo VII rinde homenaje a Max Scheler al apropiarse del título de su reconocida obra *El puesto del hombre en el cosmos*. Bolzán navega a gusto por las aguas de la antropología, como lo prueban sus escritos sobre el tiempo o la educación. Y aquí desarrolla la idea del hombre como ente límite, como vértice del mundo visible que toca en su extremo al reino de lo espiritual. En definitiva, es la vieja intuición del ser humano como *microcosmos*, de la que gustaban hablar los griegos y a su turno los Padres de la Iglesia. De aquí se desprenden varias afirmaciones de peso: la primera de ellas, que «el conocimiento, en su misma esencia, es el resultado de co-incidencia de dos *ideas*: la idea puesta por el autor en el artefacto o por el Creador en la realidad natural, y la idea puesta por el Creador en el hombre haciéndolo captador de ideas» (p. 117). La segunda, que el hombre, al ser el culmen de la creación, es la única criatura capaz de abrirse a una relación más allá de lo intra-mundano, que trascienda los modos de ser para llegar hasta el que simplemente *Es* (pp. 122-123). Y la tercera, que en virtud de su especial participación respecto del Divino Artífice, el hombre se hace a la vez co-creador, cultivando el mundo con la simiente de sus ideas, o sea, desenvolviendo la *cultura* (p. 121).

La edición se cierra con dos *Excursus* que, según lo aclara el editor, tal vez no habrían sido parte de la obra según la voluntad del autor. Sin embargo, se optó por incluirlos pues en tal estado se hallaban los manuscritos al momento de fallecer el Dr. Bolzán. El primero de ellos, «En busca del absoluto – la vía de la indignancia», apare-

ce a su vez en el volumen *Fundamentos de una Ontología de la Naturaleza* con ligeras diferencias, y es un intento de reformulación, acaso en un lenguaje más contemporáneo, de la tercera vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios. El segundo, titulado «Evolución y creación», transita a escasa distancia de lo dicho en el capítulo dedicado al *Big Bang*.

Según mi apreciación, este libro ofrece un valioso aporte a lo que podría llamarse la «cosmología filosófica», entendida como un estudio reflexivo a partir de los conocimientos de la ciencia acerca del universo, dentro de la literatura en lengua española más reciente. No puedo dejar de mencionar los escritos del padre Sanguinetti, por cierto más profundos y minuciosos, como los del padre Artigas, con un estilo diferente pero de igual significación. Pero la lectura de Bolzán aporta sus propios aderezos: una prosa de amplios recursos, lenguaje claro, intuiciones filosas que en algún caso podrían cuestionarse pero que son serias y provocadoras, y esa marca característica de incluir epígrafes que son como una sonrisa de bienvenida en cada capítulo. La comunidad filosófica debe agradecer al extinto maestro este regalo póstumo de la mejor manera posible: leyéndolo con dedicación y respeto.

OSCAR BELTRÁN

J. E. Bolzán, *Fundamentos de una ontología de la naturaleza*, Obras póstumas, Volumen I, USA, 2017.

Juan E. Bolzán, literalmente, trabajó en este libro hasta el último de sus días. Fue concluido, revisado e incluso derivado a colegas para recoger comentarios, de modo tal que bien podemos afirmar que expresa su pensamiento de madurez en torno a la problemática filosófico-natural, ámbito al que consagró todos sus esfuerzos intelectuales.

Con relación a esta disciplina describe tres movimientos posibles: la actitud de sumisión a las ciencias positivas, con lo cual el pensamiento filosófico se aproxima y somete sus propias conclusiones a lo experimentado y legalizado perdiendo total independencia metodológica; o bien y en contrario, un apartamiento de toda consideración en torno al ser material, desplazando el foco del interés filosófico hacia otros ámbitos temáticos como la antropología o la metafísica. En un término medio, y como tercer movimiento, sitúa Bolzán a quienes pretenden, sin más, establecer todo tipo de acuerdos retocando solo ocasionalmente el clásico aristotelismo a partir de algunos de los problemas provocados por la ciencia contemporánea. Se comete en esta

instancia un grave error porque también se genera una indebida dependencia respecto de la ciencia, que impide ponderar la contribución propiamente especulativa de una filosofía de la naturaleza.

Su texto propone valerse de Aristóteles como un modelo y fuente de inspiración, ya que este pensador alcanza la metafísica desde su interés especulativo por lo físico, de allí «la llamativa continuidad de su obra cuando se la lee por sí misma, continuidad que resulta paradigmática si se relacionan los tramos finales de la *Physica* con los temas más propiamente teológicos de la *Metaphysica*» (p. 24). Desde este orden motivacional formulado en la primera parte del libro que constituye lo que el autor denomina los *Prolegómenos* de su tarea, formula una revisión de las categorías aristotélicas que lo conduce hacia una filosofía natural pensada para el siglo XXI, a la que asigna el rango de *ontología* en tanto se convierte en fundamento de las subsiguiente instancias del filosofar.

La segunda parte del libro: *Decisiones*, transita un recorrido por el pensamiento categorial de cuño aristotélico totalmente resignificado. Los distintos capítulos abordan temas tales como: el dinamismo del ser, considerado como un punto de partida de toda su especulación (capítulo II), el ente cualificado (capítulo III), el ente cuanto (capítulo IV), la relación de equilibrio dinámico entre sustancias (capítulo V), el movimiento o contacto en desequilibrio dinámico (capítulo VI) y la duración (capítulo VII). Se detiene finalmente en la organización general del cosmos (capítulo VIII), situando al hombre como un ente límite, un ser que participando del mundo material alcanza lo que está más allá de esta esfera (capítulo IX). Y el último capítulo, de portada eminentemente metafísica, va «a la busca de lo absoluto» a través de la vía de la indigencia (capítulo X); hasta alcanzar la noción misma de creación (capítulo XI).

Se agregan al texto tres *excursus* publicados como artículos independientes y referidos al movimiento local, la materia prima y la mortalidad del hombre.

En el itinerario propuesto, Bolzán intenta purificar a la filosofía natural de toda traza de logicismos. La sustancia material persistente y dinámica aparece relacionada con otras sustancias materiales y con el hombre mismo. Estas relaciones dan como resultado un estado dinámico propio del ser material; y pueden ser consideradas desde un punto de vista interno de equilibrio entre la unidad que es la sustancia y sus componentes; o de desequilibrio entre sustancias. Según fuere el caso, se reconstruyen las siguientes instancias:

- a) El estado de equilibrio dinámico entre sustancia y sustancia

permite que puedan ser consideradas como ubicada-ubicante según un contacto dinámico inmediato. La *ubicación* supera, de este modo, las dimensiones puramente geométricas propuestas en la categoría *lugar* de la cosmología clásica: el estado de equilibrio es resultado de la influencia en él de todo el resto cósmico, y todo el resto cósmico es afectado por cada una de las sustancias existentes (p. 116-120).

b) Estado de desequilibrio dinámico por una interacción no balanceada, por una acción-pasión con resultante positiva verificada por la aparición de un *proceso o movimiento* conducente a un cambio permanente o transitorio (123-151).

c) En el interior de la sustancia, la *estructura* aparece como el estado de equilibrio interno de la sustancia, resultante de la relación dinámica de los elementos con relación al todo.

El dinamismo incluye de suyo la *duración* por cuanto un dinamismo instantáneo carece de sentido. El tiempo como *cronos*, en tanto, aparece como una métrica o estimación dimensional de la duración (pp. 163-169), es un tema que Bolzán entiende debe quedar en manos de la ciencia. La *magnitud* aparece derivadamente de la ubicación y de la estructura (pp. 90-92); y la *cualidad* ha quedado asumida en el dinamismo (pp. 69-72). La *acción* y la *pasión* quedan alcanzadas, fundamentalmente en los procesos, pero también en la estructura y la ubicación, como estados de equilibrio dinámico. El *hábito* y la *disposición* que siempre han sido sospechados de resultar extrínsecos a la sustancia, aparecen enraizados en la estructura en su sentido secundario; al igual que la *forma* y la *figura* que surgen desde el dinamismo como alcance de su estructura y como su manifestación externa (p. 85-91). Finalmente, el evasivo *situs* queda asumido en la estructura como estado de equilibrio interno de los elementos.

Bolzán se ha propuesto elaborar un esquema categorial más simplificado que el aristotélico, superando una analítica donde los predicamentos solo resultan relacionables en vía regresiva por la sustancia. El dinamismo y la relación aparecen en el centro de su cosmología; y desde ellos se derivan la estructura, la ubicación, el movimiento y la duración.

En cuanto a los *excursus* expuestos en la sección final, señalo uno, el correspondiente a la materia prima. El autor parte de la experiencia que muestra que toda sustancia se resuelve en sustancias; de allí que en la purificación de logicismos emprendida, Bolzán sostenga que debe eliminarse la materia prima al menos como puro poder ser; y siempre atendiendo al orden de las sustancias existentes.

El análisis ontológico y aún el químico de toda sustancia nos deja

siempre con sustancias: «toda sustancia se descompone en sustancia, descomponible esta, a su vez, en sustancia» (p. 270). Y de acuerdo con esta misma observación, la forma substancial se comporta como forma de una sustancia generada a modo de producto de —en lenguaje aristotélico— un *mixto*, combinación química de sustancias, y no de una corrupción-generación absoluta en sentido estricto, tema este que el autor abordó ampliamente documentado en *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles* (EUNSA, 2005). En un orden real lo que siempre tenemos delante es un sujeto concreto y complejo: la sustancia y sus peculiares modos de manifestarse.

En suma: el texto ofrece una revisión crítica de la doctrina categorial aristotélica y resignifica el clásico pensamiento cosmológico proponiéndolo como base de una posterior filosofía especulativa. Su intención no es la de ofrecer un desarrollo expositivo completo de los distintos temas, sino dar los fundamentos de un «posible modo de encarar» la problemática física (p. 15). Ofrece pensar este ámbito epistémico con sentido de contemporaneidad —*nova et vetera*— apuntando a desarrollos originales emergentes desde esta ontología de la naturaleza que se propone recrear.

La obra ha sido editada por Gerardo Bolzán, doy fe que ha respetado los mínimos detalles pensados por el autor. A este volumen se suman otros tres, también póstumos: *Big Bang y Filosofía; Apostillas*, texto que recoge notas breves y reflexiones sobre autores que han impactado en su trayectoria de ávido lector; y, finalmente, *Gropos*, meditaciones donde Bolzán hace gala de fina ironía y humor. Todos estos volúmenes han sido editados por Create-Space (Amazon) bajo la modalidad digital o en edición papel.

OLGA LUCÍA LARRE

MARÍA ARACOELI BEROCH, *L'io come principio assoluto esistenziale in Cornelio Fabro*. (Segni: EDIVI, 2017) ISBN 9788889231890. 407 páginas.

La autora es argentina, residente en Italia, integra el equipo que se ocupa de la edición crítica de las obras completas de Cornelio Fabro. El texto que presentamos refleja su tesis doctoral en filosofía, discutida en la Pontificia Universidad S. Tomás de Aquino en Roma. El trabajo se inserta en el marco de un importante y difundido interés por el pensamiento del ilustre filósofo italiano, reflejado en

numerosas tesis doctorales y publicaciones académicas que se ocupan de su obra.

Su objetivo está centrado en la concepción especulativa sobre el «yo» que realiza Fabro en su interpretación de la filosofía de Tomás de Aquino. Se trata del punto de la antropología filosófica en el cual Fabro articula la metafísica y la ética en una metafísica dinámica que se actúa en la libertad. Es el punto en el cual tomismo y existencialismo pueden encontrarse.

La centralidad de la tesis fabriana radica en que el ejercicio de la libertad en la decisión por el fin último en concreto es el dinamismo metafísico de constitución del «yo» de cada persona. La decisión ética es una modificación metafísica, no solo por ser actualización de potencias, sino por ser definición en una dirección. Por ello Fabro llama a este ejercicio de la libertad una causalidad creadora por participación (del acto del Creador). De esta manera, el acto libre tiene una doble causalidad para el sujeto: final (ética) y eficiente, esta es la constitutiva de la subjetividad existencial del «yo».

La tesis de Fabro lo vincula con la primacía del sujeto de la modernidad y la metafísica dinámica del existencialismo. Él sostiene que este desarrollo encuentra sus principios en los textos y la mente de Tomás de Aquino; y que así se pueden recuperar las intuiciones y preocupaciones de la modernidad y de nuestro tiempo, pero enraizándolas en el marco y en la profundidad que les corresponden.

Este dinamismo metafísico abarca a toda la persona por la unicidad de la forma sustancial, en la que los niveles sensibles e intelectuales, tanto cognitivos como apetitivos, está mutuamente implicados. Un papel fundamental le cabe en esta articulación a la cognitiva.

La constitución dinámica ontológica del «yo» no es absoluta en cuanto a su significación, pues se realiza en referencia al Fin Último, sino absoluta en cuanto a su causalidad eficiente y donante del sentido. El sentido es para el propio sujeto, como toma de posición absoluta respecto a Dios al optar por su propio fin último concreto. En esta opción se fundamentan e hilvanan todas las decisiones particulares. Esta es la unidad operativa existencial que prolonga dinámicamente la persona desde su estática sustancial y constituye metafísicamente el «yo», como una determinación del sujeto por sí mismo en una *reditio completa volitiva*, en la dimensión del *amor sui* y la *causa sui* (en ablativo y en nominativo).

El «yo» es un desarrollo existencial a partir de la persona sustancial. Precisamente, por la condición metafísica de la persona se ejerce esa libertad absoluta por participación en la que se auto-modifica

el sujeto generando el «yo» en su definición ante Dios. Por ello, el «yo» no se identifica simplemente con el alma como forma sustancial ni con sus potencias, es un desarrollo del alma y es principio de las potencias, generado por la actividad inmanente y reflexiva de estas. Desde su condición de principio, el «yo» mueve y penetra todas las tendencias y todas las actividades del sujeto.

En su tesis la autora ha buscado presentar sistemáticamente la génesis y el contenido de la noción del «yo» en Fabro, realizando una exposición que recupera y explicita los desarrollos metafísicos y antropológicos del mismo filósofo en diversas obras suyas, y que están implicados en esta noción. Finalmente, ha realizado una comparación con los textos de Tomás de Aquino, para responder a la pregunta de si la tesis fabriana es realmente un desarrollo de las tesis tomistas y permanece como un despliegue fiel de los principios del Aquinate. Su conclusión es que el teorema fabriano está basado en principios y nociones tomistas, mostrando que hay más textos de respaldo para ello que los que el mismo Fabro ha citado en sus escritos. Ciertamente, no se encuentra en las obras del Aquinate un tratado sobre la subjetividad humana en este modo, pero la autora se ocupa de rastrear en las diversas obras los elementos que originan y fundamentan la tesis fabriana. No decía otra cosa el mismo Cornelio Fabro, quien era consciente de pensar en el siglo XX, con sus preocupaciones y contextos, en continuidad con la fuente de su gran maestro («*il mio Tommaso*»).

La autora ha realizado una meticulosa búsqueda bibliográfica; sin embargo, no encontramos mencionada una publicación de la cual le damos noticia desde esta recensión. Se trata de una obra cuya autora es también argentina y residente en Italia, filósofa y psicóloga, que fue alumna y discípula directa de Fabro¹. Ella asistió a sus clases sobre *Essere nel corpo* y *Essere nell'io* en la Universidad de Perugia; este último curso en los años 1980-1981. Bajo la dirección de Fabro realizó una investigación empírica en pares de niños gemelos, tratando de distinguir en sus comportamientos, productos de sus percepciones, aquello que proviene de la herencia común (biológica), también del ambiente común o no, y aquello que los singulariza por la formación del propio «yo», gracias al ejercicio de su libertad personal. Como se advierte, se trata de una investigación empírica que expone y aplica la especulación teórica del gran filósofo italiano, con

¹ Cfr. BORELLA, SILVIA, *L'io nella percezione. Eredità e libertà, un'indagine sui gemelli*. Roma. Città Nuova, 1983. ISBN 88-311-1713-0. 255 páginas. Con Prefazione di Cornelio Fabro.

especial énfasis en la cuestión de la interpenetración de los niveles sensibles y espirituales, y del ejercicio determinante de la voluntad libre, en la dinámica singular y constitutiva de los sujetos. Es notable el desarrollo sobre la cogitativa por su papel en la presencia e inmanencia del «yo» en las funciones perceptivas y valorativas.

Volviendo al libro objeto principal de esta reseña, nos parece que constituye un sólido aporte no solo al conocimiento de la tesis fabriana y a la fecundidad del pensamiento tomista, sino también a la penetración especulativa sobre la cuestión de la personalidad o determinación del «yo» de la persona humana en cada caso. La autora ha seguido un método minuciosamente analítico, que le ha permitido elaboraciones de síntesis bien fundamentadas. Auguramos que alimente ulteriores investigaciones y desarrollos, también en el orden empírico. Especialmente nos parece importante abordar también el papel de lo no-consciente en la configuración y el funcionamiento del «yo», tomando los elementos que ofrece Tomás de Aquino y que Fabro ha indicado brevemente en su obra *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo* (Studium: Roma, 1955; EDIVI: Segni, 2005²).

JULIO RAÚL MÉNDEZ

CONTAT, Alain (ed.), *Miscellanea in onore di Marco Orosio, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* - IF Press, Roma, 2017, 301 pp. (Ricerca di Storia della Filosofia e Teologia Medioevali, 6). ISBN: 978-88-6788-111-6.

El presente volumen es una recopilación de estudios muy variados en honor del Profesor Marco Arosio, un reconocido especialista en filosofía medieval fallecido en 2009. Su publicación estuvo a cargo de la «Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali» de la Facultad de Filosofía, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

El editor del libro, Alain Contat, realiza una breve presentación en la que intenta conectar los diversos temas de cada sección del volumen y justificar la selección de autores, que incluye, entre otros nombres, a Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura. Si bien los colaboradores podrían haber elegido fijar la mirada y llamar la atención sobre figuras más desconocidas del período medieval, afirma Contat, la elección de estos célebres pensadores garantizaría el paso de la *verdad estructural* de sus sistemas filosóficos —esto es, la coherencia interna de sus principios, procedimientos y conclusio-

nes— a la *verdad formal* acerca de las cosas mismas, que sus doctrinas expresan.

La primera sección contiene tres trabajos muy disímiles entre sí acerca de la cuestión de las ideas. Graziano Perillo ofrece un breve escrito sobre las ideas divinas en Alberto Magno. Partiendo del problema tal como lo había planteado Agustín, Alberto lo conjuga con el neoplatonismo del Pseudo-Dionisio y con la teoría del intelecto de Aristóteles y de sus comentadores árabes. Según Perillo, el desafío de Alberto es, por un lado, salvar la absoluta trascendencia de Dios, evitando una mediación necesaria de las ideas, y, por el otro, garantizar la presencia en Dios de realidades que, aunque no sean esencialmente diversas de Dios mismo, constituyan las razones o principios de la diversidad del universo. Hubiera sido deseable un estudio más amplio y detallado de la cuestión, con referencia a las muy diversas fuentes del autor y un aparato crítico más nutrido. Carmelo Pandolfi ofrece un escrito mucho más extenso sobre el mismo problema en Buenaventura, pero de carácter más bien teológico, o incluso apologético. En primer lugar, ensaya —en una suerte de *tour de force*— la historia de la cuestión *De ideis* desde la época clásica hasta nuestros días, con fuertes definiciones anti-modernas. Luego enumera y describe algunas *figuras* típicas del pensamiento bonaventuriano, que funcionarían como diversos métodos para el descubrimiento de la verdad. Finalmente, se detiene en un tratamiento específico del problema de las ideas en el *Comentario a las Sentencias* de Buenaventura, comparándolo con otros *doctores* escolásticos, y advirtiendo que el análisis más estrictamente filosófico en esa obra debe leerse siempre en su matriz teológica, que resuelve a las ideas divinas en la unidad de la persona divina del Hijo, Jesucristo. Tal vez resulta un tanto anacrónico en un estudio histórico de este tipo en italiano el recurso frecuente a terminología técnica de la filosofía alemana. El autor utiliza también numerosos neologismos, y puede dificultar la lectura la repetida interrupción del discurso con paréntesis y exclamaciones. El texto de José Antonio Izquierdo Labeaga trata la cuestión tomasiana acerca de los tres modos de conocimiento de las cosas a través de las ideas: el humano, el angélico y el divino. Primero, distingue de modo muy interesante los dos usos del término '*idea*' en la obra del Aquinate. En sentido estricto, '*ideas*' son los principios creativos en la mente divina, *formae operativae*, *practicae cognitiones* o *causae primordiales*, al decir de Eriúgena. Solo en sentido lato pueden entenderse también como principios de conocimiento o *intentiones* cognoscitivas.

Siguiendo esta última acepción, el autor examina las propiedades de inmanencia, inmaterialidad e intencionalidad de las ideas en Tomás, y luego el modo en que ellas se despliegan en el conocimiento humano, angélico y divino. De la plena potencialidad del intelecto humano antes de la experiencia de lo sensible se eleva hasta el modo absoluto del conocimiento divino como acto puro, que concentra todas las ideas en su propia esencia, y que se conoce a sí mismo y a las cosas participables por él «a través de sí mismo».

La segunda sección, dedicada a la relación entre fe y razón, se abre nuevamente con un breve artículo de Graziano Perillo. Según nuestra opinión, más orgánicamente que en su primer escrito, el autor se dedica a clarificar el notable problema del conocimiento por la fe en Alberto. En efecto, este ha sido considerado por algunos (de Libera) como un precursor de la así llamada doctrina averroísta latina de la doble verdad. Alberto concibe, según Perillo, al conocimiento por la fe como distinto y superior al conocimiento racional, pero nunca en conflicto con este. De este modo, cuando una perspectiva filosófica está en conflicto con el dato de la fe, Alberto tendería a señalar la limitación y los errores posibles de la especulación filosófica, incluso en el caso de Aristóteles. Una vez más consideramos que el trabajo se hubiera enriquecido con un análisis de las fuentes árabes de Alberto, especialmente en torno de la distinción entre contemplación filosófica y teológica, entre la luz natural del intelecto agente y la luz sobrenatural, otorgada por Dios directamente. Ella asume en el *Doctor universalis* características muy similares a la distinción entre el conocimiento filosófico y el profético, tal como lo desarrollan Al-Farabi o Ibn Sina, que Alberto conocía en traducciones latinas. A continuación, podemos leer el texto de János Kelemen sobre el acto de fe en la obra de Dante. El autor realiza un análisis gramático de las formas y conjugaciones del creer en la poesía dantesca, representadas de modo eminente en el discurso del Águila en los cantos XVII-XX de *Paraíso*. Mientras que el «creer que» y el «creerle a» en Dante parecen reducirse al plano de la opinión, que puede ser rebatida por la evidencia de la experiencia o por la autoridad de otros, el «creer en» de la fe implicaría un compromiso absoluto. Alex Yeung, por su parte, en el único trabajo en lengua inglesa del libro, profundiza en la concepción de la ‘filosofía cristiana’ del filósofo francés Étienne Gilson. La pregunta gilsoniana que el autor hace propia es: cómo influye el asentimiento de la voluntad a la revelación, esto es, la fe cristiana, en la tarea filosófica, tanto en el desarrollo histórico objetivo de la filosofía —esbozado en la primera

parte— como en el método filosófico mismo, particularmente el de la metafísica —tratado en la segunda sección—. El escrito, que supone la controversia en torno de la posibilidad de una filosofía cristiana (Bréhier, Van Steenberghe, Maritain) reconstruye de modo preciso y sugestivo las configuraciones históricas del filosofar cristiano en la Edad Media que describe Gilson, y luego su visión meta-histórica del problema, en el propio sujeto que filosofa, en el objeto de la filosofía y en su método.

La tercera sección del libro está dedicada a «El ser y el decir según Tomás de Aquino». Christian Ferraro hace una consideración del problema del ser en Tomás de Aquino bajo la perspectiva del filósofo neo-tomista Cornelio Fabro. En efecto, Fabro había planteado una suerte de ‘parmenidismo’ ontológico del Aquinate, llegando a afirmar que la doctrina del *esse* tomasiano era más cercana a la instancia teórica de Parménides que al complejo sistema del ente de Platón y de Aristóteles. El autor se concentra especialmente en el tratamiento dado al tema en *Partecipazione e causalità* y en *Tomismo e pensiero moderno*. Ferraro intenta probar que, si bien Tomás refuta el error metafísico de Parménides, sin embargo concede que sus afirmaciones son en cierto sentido verdaderas, y lo hace en varios pasajes de los comentarios a Aristóteles. En un tercer momento, entonces, el autor se propone presentar el modo en que Tomás recupera la instancia parmenídea, tanto respecto de la aprehensión del ente, como en referencia a la reducción de todas las perfecciones al «emerger real y formal del ser», y luego en relación con la presencia actuante del *ipsum esse subsistens* en los entes por participación. Alain Contat, por su parte, emprende un audaz análisis del signo lingüístico según la perspectiva de Santo Tomás. En una primera parte expone la famosa teoría del triángulo semiótico en el *Peri hermeneías* aristotélico y su recepción en Tomás. En la segunda parte asume una perspectiva más sistemática para exponer la definición y las funciones propias del signo lingüístico en la compleja teoría del conocimiento de Tomás. Propone allí una definición formal y una genético-causal, para concluir resaltando el rol instrumental del lenguaje para que el hablante pueda hacer partícipe a su interlocutor de su propio *verbum mentis*.

La cuarta sección, la más extensa del libro, contiene un único trabajo completamente diverso del resto en relación con el período histórico y con la perspectiva disciplinar. En una suerte de ensayo meditativo, Pierfrancesco De Feo narra y examina el relato de la *Vita Benedicti* atribuida a Gregorio Magno, en el segundo libro de sus

Dialogi. Luego de analizar las referencias que el escritor hace a la Sagrada Escritura a lo largo de toda la obra, el artículo intenta trazar las principales líneas metodológicas de su aproximación escriturística, en las dimensiones ético-especulativa, epistemológica, tipológica, espiritual y claustral. Esta última expresa las particularidades de la identidad monástica: oración, obediencia, renuncia de lo mundano, que el propio hagiógrafo Gregorio ha encarnado antes de asumir la cátedra de Pedro.

FRANCISCO BASTITTA HARRIET

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 243

ARTÍCULOS

- VÍCTOR VELARDE-MAYOL *Intencionalidad e Inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino* 7-46
- TIMOTHY J. FURLAN *Aristotle on Teleological Explanations* 47-108
- MARCO BRACCHI *Rileggendo la Summa Theologica di san Tommaso d'Aquino. Il trattato De Deo a partire dalla teologia di Réginald Garrigou-Lagrangey* 109-150

NOTAS Y COMENTARIOS

- VÍCTOR HORACIO BASTERRETCHÉ *El arte sacro, cultura elevada por la Gracia* 153-164
- FRANCESCO ALFIERI *La franqueza que proviene de un pensar a contracorriente. Análisis del actual «sistema» post-dictatorial* 165-178

BIBLIOGRAFÍA

- BOLZÁN, JUAN ENRIQUE *Big Bang y Filosofía* (Oscar Beltrán) .. 181-186
- J. E. Bolzán, *Fundamentos de una ontología de la naturaleza*, (Olga Lucía Larre) 186-189
- MARÍA ARACOELI BEROCH, *L'io come principio assoluto esistenziale in Cornelio Fabro*. (Julio Raúl Méndez) 189-192
- CONTAT, Alain (ed.), *Miscellanea in onore di Marco Orosio*, (Francisco Bastitta Harriet) 192-196

ÍNDICE 199

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 201



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación es de carácter filosófico, tanto del ámbito teórico como práctico. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien la publicación se inscribe dentro de una inspiración aristotélico-tomista, impronta de su perfil fundacional, Sapientia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el espíritu de Sapientia.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación.

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en **idiomas**: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en Sapientia, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, **deben ser completamente inéditos**. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de los mismos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Sapientia.
3. Los trabajos deben ser presentados en formato Word (y acompañados del mismo documento en formato PDF), tamaño A4; fuente Times New Roman 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página; interlineado 1,5. La **bibliografía** deberá ser incorporada tanto al pie de página como al final del artículo, en el segundo caso en orden alfabético y siguiendo el formato especificado en el punto 11b. Sapientia se reserva el derecho de adaptar los originales al formato consignado.
4. Los autores de los textos incluidos en Sapientia son plenamente responsables del contenido de los mismos y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su *curriculum vitae*.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un **resumen** y un *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5, en inglés y en español. Dichas palabras

- clave se colocarán al final del resumen, separadas por rayas y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
- 5b. Debajo del *abstract*, se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por rayas.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*, todo en el cuerpo y al inicio del artículo.
 6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente **título**. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (**1**, **2**, **3**, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber **a**, **b**, **c**, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
 7. Las **comillas** que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». **Las citas intertextuales en el cuerpo** del texto deben ir «entre comillas». Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en *itálica*». **Las citas de caja menor** deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 8. Para los términos del texto que estén en un **idioma diferente al original del artículo** se debe utilizar letra *itálica*.
 9. Las **citas a pie de página** en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en *itálica*». Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse «entre comillas» y sin *itálica*.
 - 10a. La bibliografía en las notas de pie de página debe seguir este formato:
 - a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), *Título* (en *itálica*), lugar, editorial, año, edición, página/s. Ejemplo:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en *itálica*), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Sección o capítulo de libro*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. *Referencias abreviadas*: si una cita sigue inmediatamente a otra en la cual todo es exactamente igual a la anterior, se utilizará *Idem*. Si una cita sigue inmediatamente a otra y todo es igual a la cita anterior con excepción de la página, se usará *Ibidem*. Las abreviaturas *v.gr.*, *cfr.*, *op. cit.*, *vid.*, etc. se harán en *itálica*.

10b. La bibliografía presentada en el **apéndice bibliográfico** al final del artículo, bajo el título de “Bibliografía”, debe seguir este formato:

- a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año. Ejemplo:
CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en itálica), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, JOSÉ MARÍA, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
- c. *Sección o capítulo de libro*:
SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
- d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

11. Los **números volados o superíndice** se colocarán antes de los signos de puntuación, siempre en letra recta aun si el texto estuviese en itálica.
12. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de un mes, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
13. **Fecha de presentación de los trabajos**: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
14. Los **árbitros o evaluadores externos** recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
15. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las reseñas no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

16. Los artículos y reseñas deben enviarse a: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, oscarbeltran@uca.edu.ar, con copia a sapientia@uca.edu.ar.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context.

The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included.

Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. Papers should demonstrate originality, scientific quality & strict methodology in research. Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese are **accepted languages**.
2. All collaborations intended to be published, articles, notes or recensions, should **be completely unpublished**. These collaborations will be submitted for an evaluation process, and during this period and until final publication the authors are not allowed to submit this paper to any other Institution, Journal or similar for publishing. Once the Revista Sapientia has been eventually printed, authors will be free to use of it, under the condition of being accurately referenced to Revista Sapientia.
3. Papers should be in **Word format** according to the following: A4 size, fonts Times New Roman for body text and 10 in footnotes and in-text citations, 1.5 space between lines. Together with Word document an exact copy in PDF format should be provided. **References** should be included in footnotes as well as in list of references at the end of the manuscript, according to format specified in item 11b. Sapientia can make changes in order to adapt papers to these requirements.
4. Authors will assume complete responsibility for the content of articles and all of the reference items and citations. Please, attached to the paper and in a separate file provide a **CV**.
5. All the papers for the «Articles» section should specifically be sent together with two abstracts, one in English and one in Spanish.
 - 5a. Besides, **keywords** must be also present in the article, no more than 5, in English and in Spanish. Such keywords will be placed at the end of the abstracts, no capital letters and with a hyphen between each word.

- 5b. Under the Spanish abstract, which will be named as “Resumen”, 5 keywords will be placed separated by hyphens under the title of “*palabras clave*”.
- 5c. Consequently, the order of appearance must be: heading, author, abstract, keywords, “*resumen*” and “*palabras clave*”.
6. The main **heading** in the manuscript must be visible in black style fonts and no underlining. The next heading level will be numbered from 1 and on, and up to 3 heading levels will be allowed. The 3rd level must be formatted and organized from “a”, “b” and so on. No italics or underline are allowed in headings. All headings and titles must be in bold letters.
7. **Quotation marks** to be used will be those known as «Guillemots». **In-text citations** will be placed between «quotation marks». For citations in language other than English (such as Spanish, Ancient Greek or Latin, etc.) «*quotation marks and italics*» should be used. **Long citations** will be indented, and as established in paragraph #3, formatted with Times New Roman 11 and no quotation marks, with a left margin of 1.25 cms (or equivalent in inches).
8. Any word in other language than English must be formatted in italics and no quotation marks.
9. For citations inside a **footnote** and in a language other than English, «quotation marks and italics» should be used. Citations inside a footnote in English should be formatted between «quotation marks» and no italics.
- 10a. The references in footnotes should follow this format:
 - a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name initial/s), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37).
Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name initial/s), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», in MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link.
Example:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (eds.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. *Short references*: If a reference follows a previous and identical one, use the Latin expression *Idem*. If the previous reference is identical but different page, use *Ibidem*. Other abbreviations, such as v.gr., cfr., op. cit., vid., should be formatted in italics.

10b. The references in the final list or **appendix** should follow this format:

- a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37). Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
- c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
- d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link. Example:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

11. **Superscript numbers** will be located before punctuation and no italics will be allowed.
12. As said, all articles will be submitted for accurate evaluation in an anonymous and external peer double-blinded review. In case of disagreement, a third party opinion will be requested. Revista Sapientia may decide with no evaluation not to publish an article. The deadline to communicate to authors acceptance of articles will be no longer than one month. If accepted, a date of publishing will be also informed.
13. There are two **deadlines** during the year to submit articles and collaborations: April 30th for the first number, and September 30th for the second number.
14. **External evaluators** will not be informed about authors' identity, in order to preserve impartiality.
15. In order to avoid conflict of interest, it is strongly desirable that recensions will not be written by individuals close to the author or those who have been part of publishing process.
16. Articles and recensions must be sent to: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, oscarbeltran@uca.edu.ar, and copied to sapientia@uca.edu.ar.

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.

Se terminó de imprimir el 15 de septiembre de 2019,
en los talleres de Editorial Selectus SRL,
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina
editorial.selectus@gmail.com

CONTENIDO del Volumen LXXIV

Fasc. 243

ARTÍCULOS

VÍCTOR VELARDE-MAYOL *Intencionalidad e inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino*

TIMOTHY J. FURLAN *Aristotle on Teleological Explanations*

MARCO BRACCHI *Rileggendo la Summa Theologica di san Tommaso d'Aquino. Il trattato De Deo a partire dalla teologia di Réginald Garrigou-Lagrangey*

NOTAS Y COMENTARIOS

VÍCTOR HORACIO BASTERRETCHE *El arte sacro, cultura elevada por la Gracia*

FRANCESCO ALFIERI *La franchezza que proviene de un pensar a contracorriente. Analisi del actual «sistema» post-dictatorial*

BIBLIOGRAFÍA

JUAN ENRIQUE BOLZÁN *Big Bang y Filosofía* (Oscar Beltrán)

J. E. BOLZÁN, *Fundamentos de una ontología de la naturaleza* (Olga Lucía Larre)

MARÍA ARACOELI BEROCH, *L'io come principio assoluto esistenziale in Cornelio Fabro*. (Julio Raúl Méndez)

ALAIN CONTANT (ed.), *Miscellanea in onore di Marco Orosio* (Francisco Bastitta Harriet)

ÍNDICE

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN