

HACIA UNA GENEALOGÍA DEL HORIZONTE CREACIONISTA DE LA FILOSOFÍA

Fernando E. Ortiz Santana
Universidad de Monterrey

Resumen/Abstract

La fusión entre la filosofía griega y la cosmogonía judía dio origen a un horizonte creacionista, distinto material y formalmente de aquel horizonte donde nació la filosofía griega: un horizonte no-creacionista. Trataré de mostrar las raíces del primero, sus rendimientos y cómo transformó al pensamiento filosófico para siempre.

Palabras clave: horizonte creacionista, realidad, Dios.

Towards a genealogy of the creationist horizon of philosophy

The fusion between Greek philosophy and Jewish cosmogony gave rise to a creationist horizon, distinct materially and formally from that horizon where Greek philosophy was born: a non-creationist horizon. I will try to show the roots of the first, its performance and how it transformed philosophical thinking forever.

Keywords: Creationist horizon, reality, God.

Fernando E. Ortiz Santana

Profesor asociado de tiempo indeterminado en la Universidad de Monterrey (UDEM). Candidato a investigador nacional en el SNI. Tiene un Posdoctorado en la Universidad Iberoamericana (IBERO) con la investigación “El problema de la renovación de las categorías bajo un corte realista”. Entre sus publicaciones tiene el capítulo “El problema de las categorías en la filosofía de Xavier Zubiri” para el libro *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*, y el artículo “El acto formal de intelección en la filosofía de Aristóteles” para la Revista *Intersticios* de la UIC. Es especialista en la filosofía de Xavier Zubiri y Aristóteles.

Introducción

Regularmente encontramos en los libros de historia de la filosofía que, después de la muerte de Aristóteles (322 a.C.) y hasta san Agustín (430 d.C.), el pensamiento filosófico perduró en pequeñas escuelas: escépticos, estoicos, epicúreos, neoplatónicos, neoaristotélicos, etc.; lo cual está muy bien, es cierto. Lo que no nos explican, sin embargo, es cómo y por qué una filosofía no-creacionista se transformó en una creacionista; pues en las mencionadas escuelas, ni en una sola ni en el conjunto, encontraremos la razón causal de esa transformación.

Pues bien, este texto tiene como objetivo general explicar la transformación de la filosofía no-creacionista en una filosofía creacionista (en adelante FC).¹ Para ello, con la primera parte (I. Convivencia entre la filosofía griega y la cosmogonía judía), mostraré que el origen del “horizonte creacionista” (en adelante HC)² es producto de la fusión entre el pensamiento filosófico griego (en adelante PFG) y el pensamiento teológico creacionista judío (en adelante PTCJ); en segundo lugar (II. Decir en griego la experiencia del mundo judío), señalaré el cambio que produjo el concepto de no-ser *absoluto* de la cosmovisión judía, en la filosofía griega; en tercer lugar (III. El mundo judío en el logos), enumeraré las diferencias ontológicas de las cosmovisiones griega y judía y sus efectos epistemológicos en la filosofía. Para finalizar (IV. Conclusión: Principios de la filosofía creacionista), trataré de señalar los cambios principales que trajo el creacionismo a la filosofía, y que se quedaron para siempre.

I. Convivencia entre la filosofía griega y la cosmogonía judía

A partir de la redacción de la Septuaginta y hasta la consolidación del cristianismo con Constantino en el siglo IV, la filosofía sufrió una lenta y casi desconocida evolución. Evolución que, trataré de mostrar, no se puede entender en términos causales. Del PFG no se sigue directamente la FC y, sin embargo, es así como la filosofía ha vivido en Occidente.

De lo anterior surgen una serie de preguntas metodológicas pero fundamentales: ¿qué sucedió en todos esos siglos con la filosofía, desde la muerte de Aristóteles y hasta la consolidación del cristianismo con San Agustín? ¿El origen de la filosofía creacionista está en la filosofía no-creacionista griega?, y si es así ¿qué significa originar?

Es muy arriesgado decir sin más que la filosofía griega “originó” a la filosofía creacionista; depende de qué entendamos por originar. Mi consideración es que, en cierto sentido, el origen de la filosofía creacionista no está ni en Grecia, ni en lo que en ese momento entendían como filosofía. Lo problemático es, precisamente, ubicar ese momento donde el pensamiento cambia de contenido y principios; por supuesto, hay descartar un cambio repentino y radical, pero entonces ¿qué debemos buscar y hasta dónde? Porque el problema no se resuelve con decir que la filosofía se hace diferente si el idioma es diferente, por supuesto que influye, pero no es definitivo, si lo fuera no podríamos entender cómo Filón de Alejandría, Justino Mártir, los Padres Orientales (Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo), u Orígenes, escribieron en griego y, sin embargo, no hacían filosofía como los presocráticos, Platón o Aristóteles. Filón, además, era un judío con educación griega cuyos escritos tratan precisamente de conciliar las dos tradiciones, algo impensable en siglos anteriores (sin olvidar que tampoco era cristiano). No. El problema no es sólo de idioma; es algo más. Hay que entender que si hay algo que puede provocar que un pensamiento adquiera nueva forma, o al menos se reconfigure por incluirlo positivamente, es un principio

ontológico, un elemento esencial del mundo. Pues bien, afirmo que ese elemento le vino al PFG de la teología, y por supuesto no de cualquiera, sino de aquella que tiene un principio ontológico radicalmente distinto: la teología judía, en un momento lo explicaré.

El asunto es que hay que revisar en qué situación se encontró la filosofía durante esos seiscientos o setecientos años, pues es durante esos siglos que se transforma para siempre. La filosofía, como cualquier otra forma de pensamiento, no cambia repentinamente, y si acaso sufre modificación en sus contenidos y principios es por un largo y complicado proceso de *transformación*. Étienne Gilson, por ejemplo, comenta que el pensamiento judío-hebraico con su Dios de la Alianza, se apoderó de las posibilidades internas de la filosofía griega (Gilson, 2007). X. Zubiri tiene un planteamiento similar, si acaso un poco más atrevido, nos dice “[...] Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza” (Zubiri, 1999, p. 55); donde también podemos preguntar ¿qué quiere decir allí “salvar”? El problema se acrecienta cuando vemos que no es que el PFG absorba –sin más– todo el PTCJ, sino que esa inculturación es realizada por los judíos helenizados en la Alejandría del siglo III.³ Esa fusión entre el pensamiento filosófico griego y el teológico judío comenzó probablemente con la redacción de la Biblia griega o Septuaginta (οἱ ἑβδομήκοντα), lo cual quiere decir que fueron las comunidades judías en la Diáspora, esto es, judíos que hablaban griego y un poco más adelante las primeras comunidades cristianas las que desarrollaron un nuevo tipo de pensamiento (Marcos, 2008, pp. 47-48).

Si el análisis es correcto, caemos en cuenta de que el origen de la FC no está sólo en Grecia, sino también en Israel, y no sólo en la filosofía, también en la teología. Por esta razón, tenemos que ir siglos atrás en busca del encuentro entre la cultura griega y la cultura judía para descubrir allí la puerta de acceso al pensamiento occidental.

II. Decir en griego la experiencia del mundo judío

En la Septuaginta (más allá de que su redacción se considere “milagrosa” (Marcos, 2008, pp. 52-53)) está presente la inmensa dificultad de traducir términos hebreos y arameos al griego. Dejemos de lado por el momento que el texto traducido sea de carácter teológico y religioso, también pasemos el que toda traducción, aun entre lenguas modernas, es complicada –por decir lo menos–; en este caso se nos presenta algo más problemático: poder verter en griego el *modo de estar en la realidad* del pueblo judío y, a su vez, saber qué tanto los conceptos griegos desbordan o no a sus símiles hebreos (Marcos, 2008, pp. 29-31). No es tarea fácil, pero creo que el punto de aproximación y quiebre de esas dos formas de pensamiento es la concepción del “no-ser”. No porque sea su problema central, sino porque en el modo de concebirlo está la clave para comprender qué es el mundo para unos y para otros. Para el PFG el no-ser concluye indefectiblemente en la nota de la temporalidad (Aristóteles, 1996, I, 9, 279a 24-30), se puede decir por ello que es un no-ser *relativo*; para la FC el no-ser señala directamente la creación del mundo y el ser humano por Dios a través de un acto libre, tiene más extensión que su símil griego y por eso lo consideraré no-ser *absoluto* o nada (*nihil*) (Aquino, 2001a, q. 45, a. 1). Así, la idea de no-ser que desarrolla cada pensamiento es radicalmente distinta, y por consiguiente lo es su modo de habérselas con el mundo. Si el hombre griego comenzaba su reflexión con una afirmación: la naturaleza siempre es (ἀεὶ εἶναι, τὸ ἀεὶ ὄν (Aristóteles, 1996, I, 12, 281b 20-282a 3)); el hombre cristiano inicia con una pregunta ¿por qué hay mundo? En esta diferencia se encuentra la raíz del pensamiento occidental.

Pues bien, la aceptación y subsunción del no-ser *absoluto* trae “nuevos problemas” al PFG, que no sólo no era capaz de ver, sino que por principio no podía plantearse. Por eso, la idea de “creación desde la nada” exigió al PFG reconsiderar sus contenidos y principios. He aquí el asunto

central del texto. Una de las posibilidades internas del PTCJ es poder concebir el no-ser *absoluto*, frente a este nuevo problema, el PFG tuvo que “adecuarse” a pensar algo que antes era inconcebible; y entonces su problema ya no era tratar de *conocer los principios de lo que hay* (la naturaleza), sino explicar *cómo es que hay algo, si antes había nada* –por así decirlo–. Fue así (es decir, la filosofía se hizo cargo de ese problema) porque la *creación desde la nada* no es un asunto que deba resolver la teología; esta se encarga de señalar la relación del agente creador con su creación –y nada más–. Con respecto a la creación del mundo *ex nihilo*, la teología no puede más que atenerse a una cuestión de fe (Aquino, 2001a, q. 46, a. 2). Mi tesis es –para decirlo claro– que el PTCJ se apropió del PFG; y, al mismo tiempo, el PFG incluyó –a modo de enigma– el problema de la creación desde la nada del PTCJ. Potencializó –diría Piñero (2006)– el pensamiento teísta del hombre del desierto, permitiéndole andar más allá del desierto. He allí qué significa “originar”.

III. El mundo judío en el logos

En esta nueva situación, la naturaleza pasó a ser un ente más; la duración de las cosas comenzó a comprenderse como finitud; el movimiento degradó a imperfección, al ser humano, por fin, se le vio como deudor. La FC es un pensar fundado en la nada, y allí está toda su diferencia con el PFG.

Como dije antes, no se puede saber tajantemente con quien ni desde cuando el PFG dio paso a la filosofía creacionista, pero eso no quiere decir que no podamos ver los cambios que trajo ese paso,⁴ principalmente, la *apropiación* de la comprensión teológica-creacionista judía, cuyo principio es que *todo lo que hay es creado por Dios desde la nada*. Por esta *apropiación*, la filosofía, en cuanto ejercicio del pensar, comenzó a evolucionar internamente, produciendo con ello un *nuevo horizonte de pensamiento*. ¿Qué características tiene esa innovación? Sólo nombro algunos casos: 1) si para el PFG la naturaleza es sempiterna;⁵ para la FC la naturaleza es

creada por Dios;⁶ 2) si para el PFG el ser humano es considerado como parte de la naturaleza;⁷ para la FC el ser humano es un ente “especial”;⁸ 3) si para el PFG la naturaleza es la que produce desde un substrato las cosas-naturales; para la FC es Dios quien crea desde la nada (Aquino, 2001a, q. 45, a.2); 4) también si –como dice Enrique Dussel– las observamos desde un punto de vista teológico, “podemos ver las diferencias entre la religión trans-uránica del pensamiento semita, con un Dios personal y un estricto monoteísmo, y la religión uránica-któnica, politeísta cuyos dioses son trascendentes, característica de los griegos” (Dussel, 1969, cap. IV); y ya por último, 5) si las vemos desde el punto de vista lingüístico –como lo hace Zubiri: el hebreo es una lengua constructa que no utiliza el verbo ser para dirigirse a la realidad; mientras que las lenguas indoeuropeas sí que lo hacen (Zubiri, 2001, p. 145 y ss.)–.

Por supuesto, eso no quiere decir que haya sólo divergencias, también hay –por lo menos– dos puntos de encuentro entre el PFG y la FC. La primera es que esta última se apropió positivamente de la idea del alma y sus potencias originada en Grecia.⁹ Para ambas tradiciones el alma es inmortal¹⁰ y de cierta forma divina¹¹ o más cerca de lo divino.¹² La segunda es que ambas cosmovisiones son dualistas. Estas pequeñas pero cruciales características no sólo permitieron el diálogo, produjo algo más fuerte: la unión de fuerzas. Todo esto desemboca en que la FC *radicaliza* el esquema dualista del ser humano y el cosmos del PFG pues, con la subsunción de los postulados teológico-cosmogónicos del pueblo judío (y luego cristianos y musulmanes), aceptó algo más problemático que la realidad de Dios: la nada. Profundizaré un poco más en esta idea.

Hay que comenzar afirmando que ese concepto no existía propiamente en el PFG; el *no-ser* del que hablan Parménides (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι;¹³ εἶναι μὴ ἔόντα¹⁴), Platón (τό τε μὴ ὄν κατά τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ;¹⁵ τὸ μὴ ὄν¹⁶), y Aristóteles (τὰ μὴ ὄντα, οὐκ ὄντα¹⁷), no es análogo ni mucho menos idéntico al concepto de “nada” (οὐκ ἐξ ὄντων,¹⁸ *ex nihilo*¹⁹) que la FC había heredado de la cosmogonía judía (שׁוּמָה). El PFG tenía una idea bien clara de la naturaleza: que “siempre es” (τὸν ἄπειρον

χρόνον) (Aristóteles, 1996, II, 1, 283b 25-284a 2), y, por lo tanto, no es creada; siempre ha estado allí, es sempiterna, no ha comenzado a existir (Aristóteles, 1995, II, 1, 193a 3). Por eso el paso del “no ser” al “ser” es vivido como un cambio, un movimiento de algo a algo (Aristóteles, 1998, VII, 7, 1032a 17-19); pero nunca como una creación absoluta; en cambio, para el pueblo judío, y posteriormente la FC, el mundo ha comenzado a existir por un acto creador de Dios.²⁰

La primera referencia a la creación “desde la nada” la encontramos en el segundo *Libro de los Macabeos* (siglo II a.C.).²¹ Por supuesto, no es la única referencia al acto creador de Dios,²² pero quizá es la primera vez que se dice que su acto se hace “desde la nada”.²³ La creación del mundo y el ser humano desde la nada, que no es una sustancia ni un momento anterior al acto de producción (Aquino, 2001a, q. 45 a. 1), es el supuesto fundamental del HC. No es cuestión menor que el ser humano se considerara a sí mismo distinto y frente a la naturaleza si es un ente privilegiado en la obra de Dios (Aquino, 2001a, q. 93 a. 2). La Creación “desde la nada” no sólo no está presente en el PFG, sino que, además, está en contra de sus presupuestos fundamentales.²⁴ Para la cosmogonía judía y la FC sólo Dios puede crear; para el PFG el ser humano sólo tiene el poder de transformar (cambiar, transmutar). Por consiguiente, es justo preguntar: ¿cuáles son las consecuencias de la “creación desde la nada” para la filosofía? Para verlo, es necesario hacer el recuento de los elementos estructurales: del PFG son la naturaleza (φύσις), las cosas naturales (φύσει ὄντα), y que están-en-movimiento (κινούμενα εἶναι);²⁵ en cambio, para la FC son: ser-creador (*esse*) – ser-creado (*ens*) – nada (*nihil*). Pues bien, si nos concentramos en sus diferencias, la primera es que, si para el PFG la naturaleza (φύσις) y las cosas-naturales (φύσει ὄντα) tienen como fondo el movimiento, y en el paso de uno a otro se juega toda su ontología; en la FC ser (*esse*) y ente (*ens*) tienen como trasfondo la nada.²⁶ La segunda, y de mayor gravedad, es que si nos preguntamos qué significa “ser” para el PFG y para la FC, la respuesta tiene que ser –sin lugar a dudas– que para los primeros ser significa ser-natural, mientras que para los segundos

ser significa ser-creado. Alguien podría preguntar: ¿y qué significa el término “natural”? La respuesta la encontramos en Aristóteles: aquello cuyo principio de realidad es intrínseco.²⁷ ¿Y qué significa ser-creado? Aquello cuyo principio de realidad es extrínseco.²⁸

Esto mismo fue visto por Avicena (Avicena, 2006), pero desde la perspectiva de la necesidad y la posibilidad. Su lógica es la siguiente: 1) hay cosas sensibles, pero 2) no pueden ser su propio principio porque, de ser así, 3) se regresaría al infinito,²⁹ dejando la existencia a la pura posibilidad; pero si 4) de hecho hay existencia,³⁰ eso quiere decir que 5) hay una causa necesaria que –por consiguiente– no puede ser sensible ni estar en movimiento: 6) Dios. Esta expansión –por así decirlo– de los elementos estructurales permitió al HC *quedar por debajo* del PFG en el sentido de que, si para éste su primer principio es que todo está en movimiento, para aquél será, en cambio, que la causa de todo no se mueve. En efecto, si todo lo que está en la naturaleza está en movimiento, es necesario que su causa sea inerte (Avicena, 2006, cap. 2). En el fondo las identidades entre lo necesario y lo inerte, y lo posible y lo que está en movimiento, quedan consolidadas muy temprano para la filosofía (Avicena, 2006).

La cuarta diferencia es que –como dice Tomás de Aquino– el “ser” es *aquello en que todas las cosas coinciden*,³¹ y eso no es otra cosa que decir que lo radical de las cosas es ser “entes”; quiero decir que las cosas están insertas en la realidad como efecto. Lo ente –nos dice Ricardo de san Víctor– *ex-siste* o –si se quiere decir– es lo que está fuera (*ex-*) de su raíz (*sistere*). En ese sentido, *ex-sistir* significa *estar fuera de la raíz, que es Dios*. La exterioridad se dice, entonces, con respecto a Dios, que por lo tanto es *lo que se contiene a sí mismo*. Dios no *ex-siste*, sino que *in-siste*. Dios tiene *in-sistencia* (Víctor, 2015, IV, 12). Nada de lo que acabo de decir aplica ni remotamente al PFG. Es obvio que para este no hay algo así como ser-creado, lo que no es tan obvio es si se pueden analogar los términos de forma legítima. A mi parecer, no, aunque así se ha hecho. Aristóteles, por ejemplo, habló del *ser-en-acto* (ἐντελέχεια), y del momento en que ese ser-en-acto puede *estar-en-acto* (ἐνέργεια) pero no de que el “ser” fuera

el acto de una cosa. Aun así, quizá alguien diría que el Estagirita habló del τὸ ὄν ἢ ὄν;³² muy cierto, pero si preguntamos al propio Aristóteles qué significa τὸ ὄν, nos dirá que se dice de varias maneras (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς³³); y, en última instancia, que cualquier investigación sobre el τὸ ὄν equivale a τίς ἢ οὐσία (la substancia).³⁴ Todavía más, si se quiere decir qué es en definitiva el “ser” para Aristóteles nos dirá que “ser” es *ser-siempre* (ἀεὶ εἶναι) (Aristóteles, 1996, I, 12, 281b 25-282a 3).

Por último, frente a los que quisieran argüir en contra de lo que he dicho haciendo mención del primer motor inmóvil –de Aristóteles– y su “similitud” con el Dios creador del HC; hay que responder que el PMI no es creador, sólo causa final (Aristóteles, 1998, XII, 7, 1072b1-14). Alguien más replicaría que en Platón hay una cosmogonía (Platón, 1992, 28a 1-30a 5), sí, sin duda, pero allí el nacimiento del mundo no es *ex nihilo* (Platón, 1992, 30a 1-5); que no es poca cosa porque –como he insistido neciamente– el pensamiento judío y la FC la *exigen*. En fin, lo que concluyo de estas diferencias es que el “ser” del que habla el PFG no es el mismo que el de la FC; y asimismo señalo que la tríada onto-teológica creacionista *esse-ens-nihil* es radicalmente distinta de aquella εἶναι-τὸ ὄν-φύσις desarrollada por el PFG.

IV. Conclusión: Principios de la filosofía creacionista

Como he tratado de mostrar, el PFG cambió radicalmente por su fusión con –por lo menos– dos principios ontológicos de la teología judía: la creación de todo lo que hay por parte de Dios; y que esa creación se hace desde la nada. Estos principios exigieron –como no podría ser de otra manera– la transformación de las concepciones ontológica, antropológica y epistemológica del PFG; provocando con ello la producción de una ontología *creacionista*, una antropología *personalista* y una epistemología *intervenida*³⁵ –por así decirlo–.

Eso no quiere decir que la FC sea el producto causal y necesario del PFG, sino —como dije al principio— se trata de la unión de fuerzas de dos cosmovisiones que histórica y geográficamente tuvieron a bien convenir. Por supuesto, la cultura griega no sólo convivió con el pueblo judío, todo lo contrario, tuvo contacto con prácticamente todo oriente medio y Asia por sus constantes campañas militares y el comercio. Ninguna otra, sin embargo, tuvo la fuerza para trastocar los cimientos de su cultura.

Tampoco quiero decir que el PFG fue absorbido en su totalidad por el PTCJ, antes bien se suscitó un proceso de inculturación por parte del pueblo judío que le permitió potenciar su pensamiento y mundo. Uno de los orígenes del cristianismo es —como sabemos— una peculiar lectura mesiánica de los textos sagrados del judaísmo; pero ¿no es viable también decir que la otra raíz del cristianismo es la fusión entre las cosmovisiones griega y judía? De qué otra manera hubiera podido decir Juan “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.” (Juan, 1990).

Ese nuevo pensamiento exigía una nueva forma de investigación pues la pregunta que dirigía a la filosofía griega estaba resuelta; quiero decir que, si la pregunta era ¿cuál es el principio de todo lo que hay?, la solución era ya sabida: Dios.³⁶ Ahora de lo que se trata es de preguntarse ¿cómo es hay algo, si antes había nada? La pregunta requiere se resuelvan mínimo dos cuestiones: ¿qué significa crear?, y ¿por qué Dios quiso crear? Ambas cuestiones ilegítimas para la cosmovisión griega pues si la naturaleza siempre ha sido, no ha lugar la primera pregunta, no se diga la segunda. La filosofía creacionista, como había mencionado, se coloca *por debajo* del pensamiento filosófico griego, enriqueciéndolo al mismo tiempo que colocándolo en un *nuevo sitio*. He aquí lo que creo que quiere decir Zubiri con el término “salvar”.

Así, los principios ontológicos de esta *nueva filosofía* serían, según lo he establecido, los siguientes: 1. todo lo que hay es creado por Dios desde la nada; 2. el ser humano, por ser *Imago Dei*, es un ente especial en la creación; 3) la diferencia entre el ser-creador y las cosas-creadas es

que, mientras que para el primero su principio de realidad es intrínseco, para los segundos es extrínseco; finalmente, 4) el conocimiento está intervenido por Dios.

Estos principios de la *nueva filosofía*, por supuesto, no se instalaron inmediatamente, sino que tuvieron que defenderse y refinarse a lo largo de siglos; toda transformación del pensamiento necesita de procesos largos. Como sea, los contenidos y principios del creacionismo se quedaron para siempre en la filosofía.

A lo largo de estas páginas, ya para concluir, mi propósito fue alumbrar el origen del horizonte creacionista y *su* filosofía; al mostrar las posibles raíces de su ontología y epistemología, quizá nos sea posible entender sus intenciones y sus fines. A pesar de que en el ámbito académico padece de indiferencia y hasta desprecio, lo cierto es que ocupa un lugar trascendental en la historia, pues su contenido y principios no han caducado. Ese lapso al que me he referido, de seiscientos o setecientos años, guarda las raíces del pensamiento filosófico occidental, de allí su importancia de rescatarlo y conocerlo.

Notas

¹ El término “creacionista” se aplica a todos aquellos filósofos que admiten la creación del mundo por parte de Dios desde la nada, es decir, a judíos, cristianos y musulmanes.

² El término “horizonte creacionista” es más amplio que el de “filosofía creacionista” porque contempla no sólo el pensamiento filosófico, sino también el teológico, científico, histórico, artístico, cultural, y muchos otros. De cualquier modo, para ambos el principio es el mismo: *todo lo que hay es creado por Dios desde la nada*.

³ “[...] la mayoría de los expertos insisten en considerar que la traducción surgió debido a las necesidades litúrgicas y pedagógicas de la comunidad judía de Alejandría, la cual desconocía por aquel entonces el hebreo”. (Marcos, 2008)

⁴ “El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico

propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce es una nueva idea de mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está 'creado'. Éste es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente qua creado. Con ello, la metafísica se convierte en 'teoría de la creación'" (Zubiri, 1998a, p. 200).

⁵ "A partir, pues, de lo expuesto puede uno tener la certeza de que el cielo en su conjunto ni ha sido engendrado ni puede ser destruido, como algunos dicen, sino que es uno y eterno, sin que su duración total tenga principio ni fin, y tiene y contiene en sí mismo la infinitud del tiempo, (certeza obtenida) también a través de la opinión de los que lo describen de manera distinta y lo pretenden engendrado: pues si cabe que (el universo) sea de ese modo y, en cambio, no del modo que aquéllos dicen que ha sido engendrado, entonces esto daría también un gran peso a la creencia en su inmortalidad y eternidad" (Aristóteles, 1996, II, 1, 283 b-284 a 2).

⁶ "Cuando se dice que algo es hecho a partir de la nada, la preposición a partir de no indica causa material, sino tan sólo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición a partir de puede incluir negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: Se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición a partir de indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada" (Aquino, 2001a, q. 45 a. 1).

⁷ "Todas las cosas que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo [...] Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante [...]" (Aristóteles, 1996, VII, 7, 1032a 16-18).

⁸ "[...] está lo que dice Agustín en VI De Super. Gen. ad litt.: En el hombre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales. Por lo tanto, las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios [...] Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios". (Aquino, 2001a, q. 93 a. 2)

⁹ Sigo aquí la interpretación que hace X. Zubiri cf. (Zubiri, 1998b) de que el modelo de inteligencia desarrollado en el *horizonte de movilidad*, horizonte de la Filosofía Griega, es de tipo “concipiente”.

¹⁰ Para Tales el alma es inmortal, según Diógenes Laercio: “24. Algunos dicen, entre ellos el poeta Quérilo, que fue el primero en afirmar que las almas son inmortales” (Laercio, 2007, p. 45); para Anaximandro el “indefinido” (*ἄπειρον*) es también inmortal: “108 Aristóteles, Fís. Γ 4, 203 b 7 ...lo infinito no tiene principio..., sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna, como afirman cuantos no postulan otras causas fuera de lo infinito, tales como el espíritu o la amistad; el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirman Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 129); para Anaxímenes el alma es divina: “145 Aecio, i 7, 13 Anaxímenes (dice que) el aire (es dios); es necesario entender, respecto a los que así se expresan, (que se refieren a) las fuerzas que penetran completamente los elementos o los cuerpos”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 173); para Alcmeón también el alma es divina e inmortal: “Y dijo además que el alma es inmortal, y que se mueve continuamente, como el sol”. (Laercio, 2007, p. 452); “Cercano a los anteriores es también, a lo que parece, el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos –la luna, el sol, los astros y el firmamento entero– se encuentran también siempre en movimiento continuo”. (Aristóteles, 2003, I, 2, 405a 29-405b 2); para Platón el alma humana es inmortal: “Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada. ni ninguna otra cosa de él; pues to do tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal”. (Platón, 1988a, 245d 1-246a 1); “Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo”. (Platón, 1988b, X, 611b 10-c1). En Aristóteles se da, quizá, la postura más acabada del pensamiento

griego en este respecto, pues para él el intelecto (νοῦς) está separado, es inmortal y eterno: “Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”. (Aristóteles, 2003, III, 5, 430a 23-24); es el lugar de las ideas: “Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia”. (Aristóteles, 2003, III, 4, 429a 27-28); e impasible: “Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad”. (Aristóteles, 2003, III, 5, 430a 19).

¹¹ “5. Podemos con certidumbre decir que el mismo soplo de Dios no es el alma del hombre, sino que Dios hizo soplando el alma del hombre; mas no se juzguen mejores las cosas que hizo por la palabra que por el soplo, porque en nosotros sea mejor la palabra que el soplo. Por consiguiente, nada se opone conforme a la razón anteriormente expuesta a que digamos que la misma alma es el soplo de Dios, mientras se entienda que no es de la naturaleza y substancia de Dios, sino que es lo mismo soplar que hacer el soplo, y hacer el soplo es lo mismo que hacer el alma”. (Hipona, 1957, VII, cap. 3, 5).

¹² “Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes”. (Aquino, 2001a, q. 79, a. 4, sol.); también cf. (Aquino, 2001a, q. 44-45; q. 50, a. 2; q. 75-76; q. 90-93).

¹³ “291 Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 291). [Fr. 2, Proclo, in *Tim.* i, 345, 18; Simplicio, in *Phys.* 116, 28 (versos 3-8): Εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), [5] ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὼν· οὔτε γὰρ ἂν γνοιῖς τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.]

¹⁴ “294 Pues nunca se probará que los no entes sean; mas tu aparta tu pensamiento de esta vía de investigación y no permitas que el hábito, hijo de la mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este camino, forzándote a usar una mirada vacilante o un oído y una lengua plenos de sonido sin sentido, sino que juzga racionalmente la muy discutida refutación dicha por mí”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 294). [294 Fr. 7, Platón, *Sofista* 242 A (versos 1-2); Sexto, *adv. math.* vii, 114 (versos 2-6): Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μηδὲ σ’ ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίεσσαν ἀκουήν [5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.]

¹⁵ “EXTR. - En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea” (Platón, 1988c, 241d 5-7). [0059, *Soph*, 241, d 5-7 ΞΕ. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.]

¹⁶ “EXTR. - Entonces, así como en nuestro examen del sofista nos vimos forzados a admitir que lo que no es es, puesto que en eso nos hizo refugiar nos el razonamiento, ¿así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más y el menos son mensurables. no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del justo medio?” (Platón, 1988c, 284b 7-c 1). [0059, *Pol*, 284 b 7-c 1 ΞΕ. Πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκά-σαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλεόν αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσηναγκαστέον γίνεσθαι μὴ πρὸς ἀλλήλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν]; y también: “Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser” (Platón, 1988c, 259a 2). [0059, *Soph*, 259 a 2 ὁ δὲ νῦν εἰρήκαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν]

¹⁷ “La palabra ‘acto’, aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia”. (Aristóteles, 1998, 1047a 30-1047b 2). [0086, *Metaph*, 1047 a 30-1047 b 2 ἐλήλυθε δ’ ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὔσιν οὐκ ἀποδιδόσκει τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσονται ἐνεργεῖα. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓνα δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν.]

¹⁸ El *Libro de los Macabeos II* se conserva en la versión en griego de los Setenta: “Verse: 7:28 ἀξιώ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα / εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα / γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων / γένος οὕτω γίνεται” (Lxx, 2019).

¹⁹ Texto de la Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam: “7:28 *Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus ita fiet*” (The Clementine Vulgata Project, 2019). En la *Nova Vulgata* cambia el término *ex nihilo* por *non ex his*: “28 *Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et quae in ipsis sunt, universa videns intellegas quia non ex his, quae erant, fecit illa Deus; et hominum genus ita fit*”. (El Vaticano, 2019).

²⁰ “Sólo Dios puede crear. Porque sólo el primer agente puede obrar sin presuponer nada, mientras que el agente segundo presupone algo que le viene del primero,

como se dijo (q. 65 a. 3). Pero aquello que hace algo a partir de lo presupuesto, hace una transmutación. Por eso, sólo Dios hace creando; los demás agentes, cambiando”. (Aquino, 2001a, q. 90 a. 3)

²¹ El *Libro de los Macabeos II* está originalmente escrito en griego, y no, como podríamos suponer, en hebreo o arameo, de ahí la expresión οὐκ ἐξ ὄντων. En todo caso, una versión moderna del texto en hebreo utiliza el término *יָאֵם* en relación con el de *בָּרָא* (*bârâ*), que los Setenta tradujeron por ἐποίησεν y los latinos por *fecit*: קָרַפּ הַשָּׂא [הַשָּׂא וְיָדִי מְדָאָה יִנְבַּ תָּא מְגוּ, וְיָאֵם מִיְהוּלָא אַרְבַּ הִלָּא לִכּ יִכּ, מְאַבְצַ לְכוּ קָרָאָהוּ מִיְמַשָּׁה אֵן טְבָה (גַּל)] "הַיִּנְבַּ תְּעַבְשׁוּ וְרָצִי". (Maccabees, 2019). Es aceptado por la tradición judía y latina que el término *bârâ* sea traducido por “creación ex nihilo”. cf. (Schneerson, 2018); (Aquino, 2001a, q. 45); (Asensio, 1967, p. 26).

²² También hay otras referencias en Génesis 1:1-2, 2:3-4; Salmo 33:6; Juan 1:3; Romanos 4:17; 1 Corintios 1:28; Colosenses 1:15-16-17; Hebreos 1:10.

²³ Como sabemos *El libro de los Macabeos II* es un Deuterocanónico, por lo tanto, no se encuentra en la versión Reina-Valera, este fragmento es de la página de la Arquidiócesis de México: “7:28 Yo te suplico, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y al ver todo lo que hay en ellos, reconozcas que Dios lo hizo todo de la nada, y que también el género humano fue hecho de la misma manera” (Arquidiócesis de México, 2019).

²⁴ “El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce es una nueva idea de mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está ‘creado’. Éste es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente qua creado. Con ello, la metafísica se convierte en ‘teoría de la creación’” (Zubiri, 1998a, p. 200). Habría que añadir que el distanciamiento que toma el pensamiento creacionista con respecto al griego no se queda en el puro ámbito filosófico; esa renuncia a la naturaleza afecta los ámbitos antropológico, teológico, ético, político, etc.

²⁵ “Por nuestra parte damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción” (Aristóteles, 1995, I, 2, 185a 12-14). [ἤμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ’ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.]

²⁶ Así lo establece Tomás cuando toma la fórmula “*de nihilo*” como válida para la explicación de la criatura. Con ello quiere establecer que “remitir a la nada” es algo constitutivo del ser creado en tanto que creado. “Pero esta tendencia al no ser la lleva

consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada”. (Aquino, 2001a, q. 104 a. 3)

²⁷ El principio de las cosas-naturales (φύσει ὄντα) está en ellas mismas (Aristóteles, 1998, V, 4, 1014b 16-1015a 19; VII, 7, 1032a 12-19; 1032a 25-27).

²⁸ “Es imposible que en un mismo tiempo cada ser posible en sí tenga causas posibles en sí hasta el infinito. Esto es así porque todas ellas en conjunto o bien existen a la vez, o bien no existen a la vez. Si no existen a la vez, el infinito no se dará en un mismo tiempo, sino una parte antes que otra; de esto hablaremos más adelante. Si existen a la vez y no hay entre ellas un ser necesario entonces la totalidad, en tanto que tal totalidad, sea finita o infinita, tiene que ser de existencia necesaria por sí misma o de existencia posible. Si [la existencia de todas ellas] es necesaria por sí y cada una de ellas es posible, entonces el ser necesario estaría constituido por seres posibles, lo que es imposible. Si [la existencia de todas ellas] es posible por sí, entonces la totalidad tendrá necesidad, para existir, de un dador de existencia, que estará fuera de ellas o dentro de ellas. Si estuviera dentro de ellas entonces o bien una de ellas sería necesaria, siendo así que una de ellas es posible, lo cual es absurdo. O bien sería posible y entonces ésta sería causa de la existencia de la totalidad, con lo que la causa de la totalidad sería primero causa de la existencia de sus partes y ella misma una de estas partes; sería entonces causa de sí misma. Y si esto, aunque es un absurdo, se confirmase, sería bajo un cierto aspecto aquello mismo que buscamos. Todo lo que es suficiente para existir por sí mismo es de existencia necesaria; pero como se ha establecido antes como de existencia no necesaria, entonces esto es contradictorio. Sólo queda que esté fuera de ellas y no puede ser una causa posible, pues hemos incluido todas las causas de existencia posible en esa totalidad. [La causa primera] está por tanto fuera de ellas y es el ser necesario por sí. Así, pues, los posibles llevan a establecer una causa de existencia necesaria; por tanto, todo posible no puede tener una causa posible hasta el infinito”. (Lomba, 2009, pp. 118-119); “Todo lo que corresponde a una cosa, o surge de los principios de su naturaleza, como el ser risible en el hombre, o proviene de un principio exterior, como la luz en el aire por la influencia del Sol. Pero no es posible que el existir mismo sea causado por la forma o quiddidad de la cosa, si se entiende por causa la causa eficiente porque entonces una cosa sería causa de sí misma, dándose el ser a sí misma, lo cual es imposible. Por lo tanto es necesario que, para toda cosa cuyo ser sea distinto de su naturaleza, el existir provenga de otra” (Aquino, 2003, cap. V); también (Aquino, 2001a, q. 3, a. 4, sol.).

²⁹ “/38/ Que el existente necesario no tiene causa es algo evidente. En efecto, si la existencia del existente necesario tuviera una causa, su existencia sería por ésta. Sin embargo, todo cuanto existe por [otra] cosa no posee por sí mismo una existencia necesaria. [En otras palabras,] todo lo que, considerado en sí mismo, sin [recurso a] ninguna otra cosa distinta, no posee una existencia necesaria, no es necesariamente

existente por sí mismo. Luego si el existente necesario por sí mismo tuviera una causa, no sería necesariamente existente por sí mismo. Así pues, es evidente que el existir necesario no tiene causa”. (Avicena, 2006, p. 102).

³⁰ “Inversamente, el existente posible en sí mismo, [esto es] su existencia y su no-existencia, tienen ambas una causa; ya que si él existe es porque la existencia [...] ha tenido lugar [efectivamente] en él; [mientras que] si cesa de existir, es [en cambio] porque la no-existencia le ha advenido [de una u otra forma]. /39/ [...] Diremos [pues] que es preciso que [el existente posible] sea necesario por una causa [aunque sea posible] en comparación con ella. [...]” (Avicena, 2006, p. 103).

³¹ “Todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: el ser” (Aquino, 2001a, q. 65 a. 1). [*Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversi*].

³² “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”. (Aristóteles, 1998, IV, 1, 1003 a 21-22). [Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό]

³³ “Ente’ se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quiddidad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase”. (Aristóteles, 1998, VII, 1, 1028 a 10-13). [Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τὸδε τι, τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων]

³⁴ “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido” (Aristóteles, 1998, VII, 1, 1028 b 2-7). [καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἐν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρώτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν]

³⁵ Quiero decir, una epistemología *iluminada por Dios*, a diferencia de la epistemología milenaria (Σοφία) del PFG, que consistía en un volver a descubrir lo que los antiguos ya sabían.

³⁶ “Este texto del *Diálogo con Trifón* es de importancia capital, pues nos hace ver, en un caso concreto e históricamente observable, cómo la religión cristiana ha podido asimilarse inmediatamente un dominio reivindicado hasta entonces por los filósofos. El Cristianismo ofrecía una nueva solución a los problemas que los mismos filósofos habían planteado. Una religión fundada sobre la fe en una revelación divina se pre-

sentaba como capaz de resolver los problemas filosóficos con mejores títulos que la filosofía misma; sus discípulos tenían, pues, derecho a reclamar el título de filósofos y, puesto que se trataba de la religión cristiana, a declararse filósofos en tanto que cristianos”. (Gilson, 2007, p. 20).

Referencias

- AQUINO, s. T. (2001a). *Suma de teología I*. Madrid: BAC.
- _____ (2003). *De ente et essentia. El ser y la naturaleza de las cosas* (Leonina ed.). Roma.
- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____ (1996). *Acerca del cielo. Metereológicos*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____ (1998). *Ἀριστοτέλους τα μετα τα φυσικά aristotelis metaphysica metafísica de Aristóteles* (Trilingüe ed.). Madrid: Editorial Gredos.
- _____ (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- ARQUIDIÓCESIS de México. (5 de marzo de 2019). *Sagrada Escritura - Biblia*. Obtenido de Vicaría de Pastoral: http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/21_macabeos-2_02.htm#cap7
- ASENSIO, F. (1967). *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento I: Pentateuco*. Madrid: BAC.
- AVICENA. (2006). *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)* (Traducción de Carlos ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- DUSSEL, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA.
- EL VATICANO. (5 de marzo de 2019). *Liber secundus Maccabaeorum*. Obtenido de Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_ii-maccabaeorum_lt.html#7
- GILSON, É. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos.
- HIPONA, A. d. (1957). Del Génesis a la letra. In *Obras de San Agustín. Tomo XV. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra* (pp. 567-1271). Madrid: BAC.
- JUAN, s. (1990). El Evangelio según san Juan. En F. Lacueva, *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español* (pp. 356-461). Barcelona: Editorial Clie. Obtenido de Gloria TV: <https://gloria.tv>
- KIRK, C. S., Raven, J. E., & Schofield., M. (2008). *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Alianza Editorial.
- LAERCIO, D. (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.

- LATINOAMERICANA, B. (s.f.). *Macabeos II*. Obtenido de / 2 Macabeos (<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-latinoamericana/2-macabeos/>) /
- LOMBA, J. (2009). *Avicena esencial. El ser necesario posee la belleza y el esplendor puros*. Madrid: Intervención Cultural.
- LXX, C. (5 de marzo de 2019). *Kata Biblon Greek Septuagint and Wiki English Translation Μακκαβαίων Β'*. Obtenido de katabiblon.com: <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>
- MACCABEES, T. S. (2019). *Sefaria*. Recuperado el 05 de marzo de 2019, de https://www.sefaria.org/The_Book_of_Maccabees_II.7.34?lang=bi&with=Sheets&lang2=bi
- MARCOS, N. F. (2008). *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- PLATÓN. (1988a). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____ (1988b). *Diálogos IV. República*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____ (1988c). *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (M. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, & N. Luis Cordero, Edits.) Madrid: Editorial Gredos.
- _____ (1992). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Editorial Gredos.
- SCHNEERSON, M. M. (2018, julio 16). kehot.com.ar. Retrieved marzo 05, 2019, from <http://kehot.com.ar/pdf/Likutei-Sijot-vol-1-PDF-WEB.pdf>
- THE CLEMENTINE VULGATA PROJECT. (5 de marzo de 2019). *The Bishops' Conference of England and Wales gives its approval to the publication of Biblia Sacra juxta Vulgatae Clementinam. Published with approbation*. CBCEW, 9th January 2006. Obtenido de The Clementine Vulgata Project: <http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>
- VÍCTOR, R. d. (2015). *La Trinidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U.
- ZUBIRI, X. (1998a). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1998b). *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1999). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.



Recepción: 28 de marzo de 2019
Aceptación: 11 de octubre de 2019